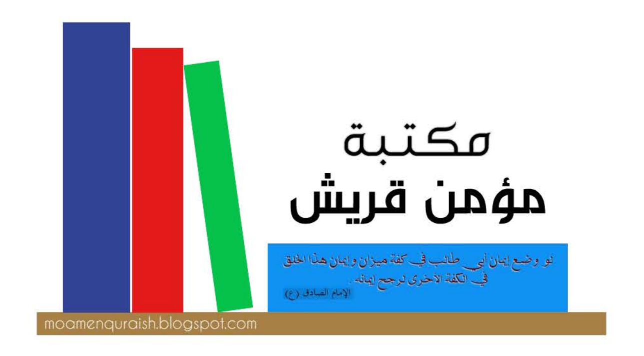


الموسوعة الفلسفية العربية

رئيس التحرير د. معن زيادة

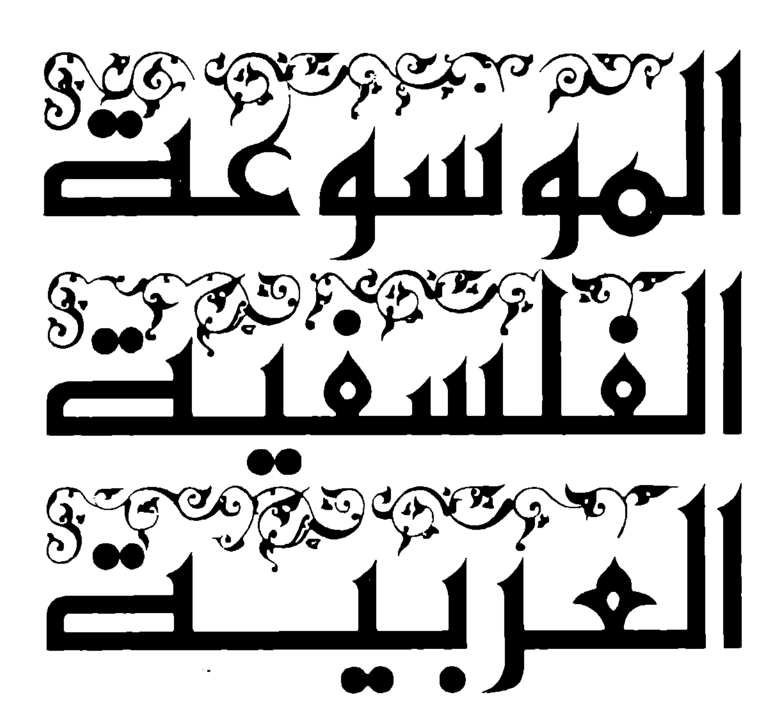
الموسوعة
الفلسفية
العربية



الطبعة الأولى
١٩٨٨



معهد الإنماء العربي



الموسوعة الفلسفية العربية

المجلّد الثاني

(المدارس والمذاهب والاتجاهات والتيّارات)

القسم الثاني : ص - ي

رئيس التحرير د. معن زيادة

شارك في التحرير

الدكتور ماجد فخري : راجع مداخل متنوعة.
الدكتور نزار الزين : راجع مداخل علم النفس.
الدكتور ادوار القش : راجع مداخل علم الاجتماع.

المراجعة والتصحيح

وطفى حماده هاشم عدنان حمود عصماء نعمة

السكرتيريا

لينا هلال

الصهيونية
Sionism
Sionisme
Sionismus

الصهيونية ـ على صعيد الفكر ـ فكرة غربية استعمارية عنصرية، دعت الى اصطناع قومية لليهود وإقامة دولة لهم في فلسطين العربية يتجمعون فيها على أساس استعماري استيطاني، بالتعاون مع قوى الاستعمار الغربي.

انطلقت الفكرة الصهيونية في دعوتها هذه من الزعم بأن اليهود أينما كانوا يشكلون شعباً واحداً، وهم غير قابلين للاندماج في الشعوب التي يعيشون بين ظهرانيها، وهذا ما يجعلهم هدفاً دائماً لاضطهاد هذه الشعوب لهم في كل زمان ومكان. كما انطلقت من الزعم بأن اليهود كشعب لهم تاريخ متصل في فلسطين انقطع لفترة مائتين وألف من السنين كانوا خلالها يتطلعون الى العودة.

تبلورت الفكرة الصهيونية في الغرب الأوروبي الحديث من خلال تفاعل أفكار الهيمنة الاستعمارية والسمو القومي والتفوق العُنْصري. وبدأت في الظهور خلال القرن السادس عشر الميلادي، قبل ثلاثة قرون من ولادة الحركة الصهيونية، حين تضافرت حركة النهضة الأوروبية وحركة الاصلاح الديني البروتستانتي وحركة الكشوف الأوروبية على إرساء دعائم التاريخ الاوروبي الحديث.

كان من بين النتائج الواضحة للبروتستانتية ظهور الاهتمام الغربي بتحقيق النبوءات التوراتية المتعلقة بنهاية الزمان وتردد الحديث عن العصر الألفي السعيد المستند الى الاعتقاد بعودة المسيح المنتظر الذي سيقيم مملكة الله في الأرض لتدوم ألف عام. وتتالى ظهور علماء اللاهوت البروتستانت الذين تحدثوا عن الأمة اليهودية، والبعث اليهودي، وكون فلسطين وطناً لليهود. وانتشرت هذه الأفكار بخاصة في الجزر البريطانية حيث وطدت حركة الاصلاح الديني أقدامها منذ أن انفصل الملك هنري الثامن عن روما والكنيسة الكاثوليكية. ومن أبرز هؤلاء اللاهوتيين توماس برايتمان الانكليزي الانجليكاني 1562-1607 الذي كتب عن البعث اليهودي في كتابه **الرؤيا**.

وكان من النتائج الواضحة للكشوف الجغرافية الاوروبية بدء الاستعمار الأوروبي التجاري الذي تطور بفعل عوامل أخرى الى حركة استعمارية واسعة بلغت ذروتها في القرن التاسع عشر مع حدوث الانقلاب الصناعي في أعقاب الانقلاب التجاري والانقلاب الآلي. وتسلطت أفكار الهيمنة الاستعمارية على دول أوروبا، ووجدت مرتعاً خصباً لها في انكلترا بخاصة التي اصبحت في القرن السابع عشر بيئة ملائمة لانتشار الفكرة الصهيونية في عهد الثورة البيوريتانية، وأبدى كرومويل الذي بقي نحو عشر سنوات رئيساً للكومونولث البيوريتاني 1649-1658 اهتماماً خاصاً بفلسطين وبفكرة عودة اليهود اليها لأسباب تجارية، وكان متعصباً دينياً وسياسياً يؤمن بالذرائع، كي ينافس التجار الألمان الذين سيطروا على الطرق التجارية للشرقين الأدنى والأقصى. وأصبح الاهتمام البريطاني بفلسطين منذ ذلك الوقت معتمداً على دافع الربح من خلال الهيمنة الاستعمارية وعلى عقيدة دينية موروثة من **الكتاب المقدس** تستر ذلك الدافع.

ظهر الاهتمام الاوروبي بفلسطين في أكثر من دولة أوربية استعمارية بسبب موقع فلسطين الهام بالنسبة لطرق التجارة الدولية، وبرزت فكرة توطين اليهود الأوروبيين في فلسطين العربية الآسيوية وفي أماكن أخرى لها مواقع هامة في بقية القارات من أجل إقامة ركائز في المستعمرات. وقد حاولت

هولندا مثلاً منذ عام 1652 إقامة مستعمرة يهودية في جزيرة كوراساد بتشجيع الشركة الهولندية الهندية، كما حاولت كل من انكلترا وفرنسا عام 1654 إقامة مستعمرات يهودية في سورينام وكايان. وكان اتجاه التفكير الاستعماري الأوروبي للاستفادة من اليهود راجعاً لما ظهر من قدراتهم على ممارسة النشاط التجاري والمالي والصيرفي.

وتضاعف الاهتمام الاوروبي بفلسطين مع نشوء ما يعرف في أوروبا بالمسألة الشرقية، التي يعبر عنها باللغة الاستعمارية بأنها «مشكلة ملء الفراغ الذي ولّده الانحسار التاريخي التدريجي للامبراطورية العثمانية عن الحدود التي بلغتها في أوج توسعها». وبلغ التنافس أوجه بين انكلترا وفرنسا القوتين الاستعماريتين الأكبر في القرن الثامن عشر على مد نفوذهما الى قلب الوطن العربي. وحين غزت فرنسا مصر عام 1798 بعد قيام الثورة الفرنسية بفترة قصيرة، اقترح نابليون بونابرت قائد الحملة على اليهود إقامة دولة يهودية في فلسطين، وخاطبهم في بيان أصدره حين غزا فلسطين وارتد أمام أسوار عكا على أنهم ورثة فلسطين الشرعيين. وقد تحدث هذا البيان عن عودة اليهود لصهيون وهم يغنون، وتوقع الاستعماريون الفرنسيون أن يقوم اليهود بدعم فرنسا في فلسطين بالرجال والأموال، وجاء حديثهم عن حدود دولة اسرائيل المقترحة بعبارات تجارية أكثر منها توراتية. فهذه الدولة «التي ننوي إقامتها ستشمل مصر السفلى بالإضافة الى منطقة يحدها خط يمتد من عكا الى البحر الميت.. وهذا الموقع الذي يُعد أكثر المواقع فائدة في العالم سيجعلنا عن طريق السيطرة على ملاحة البحر الأحمر سادة تجارة الهند والجزيرة العربية وجنوب افريقيا وشرقها والحبشة». وهكذا تبلورت الفكرة الصهيونية في المخططات الاستعمارية الفرنسية أواخر القرن الثاني عشر الميلادي. وانتعشت هذه الفكرة فيا بعد نابليون أثناء عهد امبراطورية نابليون الثالث الثانية 1852-1870 حين تجددت النشاطات الاستعمارية الفرنسية. وقد وضع ارنست لاهاران سكرتير الامبراطور الخاص كتاباً عام 1860 بعنوان **المسألة الشرقية اليهودية - الامبراطورية المصرية والعربية وإحياء القومية اليهودية** أكد فيه على المكاسب الاقتصادية التي ستجنيها اوروبا «اذا ما أقام اليهود في وطنهم القديم»، وتحدث فيه عن اليهود كجنس متميز. واقتبس موسى هس الكثير من هذا الكتاب حين ألف كتابه **روما والقدس** عام 1862 وعبر فيه عن ثقته بأن فرنسا ستدعم المساعي الصهيونية في فلسطين.

تبلورت الفكرة الصهيونية في المخططات الاستعمارية البريطانية في الفترة نفسها. وشهدت انكلترا بعد قيام الثورة الفرنسية نهضة تبشيرية تستهدف خدمة مصالحها الاستعمارية مشابهة في مبادئها ومعتقداتها لتلك التي سادت في عهد الثورة البيوريتانية. وبرز في هذا المجال مبشر المبشرين اللورد شافتسبري 1801-1885 الذي تصور قيام دولة يهودية في فلسطين، ونشر عام 1839 مقالاً طويلاً عن «دولة اليهود وآمالهم» لخص فيه فكرته عن العودة اليهودية، وتحدث فيه عن الجنس العبري وعارض فكرة اندماج اليهود في الشعوب التي ينتمون اليها، وتخيل فلسطين بلداً مهجوراً فوضع شعار «ولمن بدون شعب لشعب بدون وطن». وقد تحمس لورد بالمرستون 1784-1865 الذي أصبح وزيراً للخارجية عام 1830 ثم رئيساً للوزراء **لأفكار شافتسبري الخاصة بإعادة اليهود الى فلسطين،** في وقت قوي فيه محمد علي حاكم مصر. وكان اليهود في نظر بالمرستون يمثلون عنصراً أساسياً لمواجهة «أية خطط شريرة يفكر فيها محمد علي أو من يخلفه». وفي عام 1838 وبناء على إلحاح شافتسبري نفذ بالمرستون قراراً سابقاً بفتح قنصلية بريطانية في القدس. وقد عين نائباً للقنصل فيها وليام يانغ، وهو انجيلي متدين وصديق للورد شافتسبري، وأصدر تعليماته إليه «لتقديم الحماية لليهود بشكل عام». وحرصت بريطانيا عند توقيع اتفاقية لندن عام 1841 مع النمسا وبروسيا ثم فرنسا لتعيين حدود دولة محمد علي على أن تظل فلسطين خارجها، لكي يجري تحويلها بالاستعمار الاستيطاني اليهودي الى كيان غريب قائم بذاته. وتبنى بالمرستون فكرة استيطان اليهود في فلسطين وكتب بشأنها الى السفير البريطاني في استانبول لينقل للباب العالي نصحه «بدعوة اليهود للعودة الى فلسطين». وامتلأت وزارة الخارجية البريطانية بمعتنقي الفكرة الصهيونية من أمثال أدوار متفورد الذي قدم عام 1845 خطة لايجاد «أمة يهودية في فلسطين كدولة محمية تحت وصاية بريطانيا العظمى أولاً، ثم توطينهم نهائياً كدولة مستقلة حين تكتمل مؤسساتها»، ومن أمثال جورج غولر من مكتب المستعمرات وتشارلز هنري تشرشل.

تبنت المخططات الاستعمارية الاوروبية عامة فكرة توطين يهود اوروبا في فلسطين وإقامة دولة لهم تكون قاعدة استعمارية وتبارت القوى الأوروبية من أجل زرع شعور بالانتماء لفلسطين لدى يهود أوروبا. وقد فكر بسمارك بتوطين اليهود في المنطقة المحاذية لخط بغداد برلين. وحث المفكر الالماني هردر اليهود على بذل الجهد في سبيل «العودة الى فلسطين حيث المكان الوحيد الذي يمكن أن يزدهروا فيه كأمة». وتحدث

مـازيني عن مصلحة ايـطاليـا في «بعث نـوع من وجـود قـومي يهودي» في منطقة الوطن العربي.

كانت المعتقدات اليهودية تتضمن فكرة العودة الى فلسطين بمفهـوم ديني، والاعتقـاد بمجيء مسيـح يهـودي يخلص العـالم ويكون ظهوره في العصر الألفي. وقـد تتالى ظهـور من زعموا أنهم ذلـك المخلص، واعتبروا من المسحـاء الكاذبـين. وكـان شبتاي زفي 1626-1675 من بين هؤلاء، وهو يهودي ألمـاني ولد في إزمير. وقد جاء الى فلسطين وانتشرت دعوته ثم لم يلبث أن أعلن اسـلامه، وذهب اتباعه في تفسـير ذلك مـذاهب شتى. وعمـل الاستعـماريـون الاوروبيـون الـذين بلوروا الفكـرة الصهيونية على توظيف المعتقدات اليهوديـة لاقناع يهـود أوروبا **بفكرة عودتهم الى فلسطين وإقامة دولة لهم فيها. وهكذا شهـد** النصف الثاني من القرن التاسع عشر تـطوراً في مفهوم المسيـح اليهودي تمثل في فتاوى ربانيّي اليهود التي أفتت بضرورة هجرة اعـداد كبيرة من اليهـود الى فلسطين لاستعـمارها كخـطوة على طريق تحقيق مملكة الخلاص وظهور المخلص.

شهد القرن التاسع عشر في أوروبا ازدهار الفكرة القوميـة، فألبس الاستعماريون الأوروبيون ومنهم يهود أوروبيون، الفكرة الصهيونية الثوب القومي، وعملوا على اصطناع قومية لليهود. وحين انحرف بعض المفكرين الأوربيين بفكـرة القوميـة ونادوا بالسمو القومي والتفوق العنصري انـساقت الفكرة الصهيـونية مع دعاواهم وسقطت في مهاوي العنصرية مرددة مقـولة شعب الله المختـار. وأوصلت هـذه الانحـرافـات الى بـروز مشـاعـر معـاديـة لليهـود في بعض الأوسـاط الاوروبيـة. ووظف دعـاة الفكـرة الصهيونيـة ذلك كله لاقنـاع يهـود أوروبـا بـالاستعـمار الاستيطاني الصهيوني لفلسطين، وسيطر على العقول الصهيونية مفهوم العرق والعنصر ليسوغ السيطرة الاستعمارية الغربية على الشعوب الأخرى، واستند الى كتابات غوبينو الفرنسي وأمثاله وأعمال سيسيل رودس الانكليزي وأمثالـه. وشهـدت بـريطانيـا بخاصة التعبير عن العنصرية الصهيـونية في الأدب. وظهـرت الفكـرة الصهيونيـة في أشعار لـورد بايـرون، وفي روايـة والـتر سكوت **ايفانهو**، وفي أشعار وليم وردزورث وروبرت بروانج، وفي قصة الكاتبة جورج اليوت **دانيال ديروندا** التي ظهرت عام 1874.

تبلورت بفعل ذلك كله الصهيونية السياسية التي عبرت عن اصطناع قومية يهودية، وتميزت عن الصهيونية الدينيـة بالـدعوة الى تأسيس دولة اليهود بمعونة احدى الدول الكبرى. وبرز من دعـاتها بـين اليهود دافيـد غوردن 1826-1886 الـذي نشر عام 1876 في صحيفتـه عدداً من المقـالات عن استعمار فلسـطين، وزفي هـيرش كـاليشر 1795-1874 الـذي كتب **البحث عـن صهيون** ودعا فيه الى استعمار فلسـطين بمساعـدة دولية وطـالب اليهـود بأن يحتـذوا مثل الايـطاليين والبـولنديـين والمجريـين في البحث عن قومياتهم، ومـوسى هس الذي دعـا في كتابـه **روما والقدس** الذي نشره عام 1862 الى القومية اليهودية، وهنريـك غـراتس الذي نشر عـام 1863 مقالاً أوضـح فيه أنـه لا يجـوز انتظار مجيء المسيح اليهودي المخلص لاقامة الدولـة، وأن هذه الدولة هي بمثابة المسـيح المخلص. وتشكلت على أسـاس هذه الأفكار جمعيات مُحِبّي صهيـون. ولم يلبث أن أصدر ليـوبنسكر 1821-1891 كتابه **التحرر الذاتي** عـام 1882 بعد أن تحـول من القول باندماج اليهود الى المناداة بالقومية اليهودية، واقترح فيـه وضع **خطة سياسية عامة تنـظم يهود العـالم وتوحـد جهودهم**. واستخـدم ناتـان بيرنبـاوم لفظ الصهيـونيـة بـدلاً من القـوميـة اليهودية في كـراس صدر لـه عام 1893 بعنـوان **البعث القومي للشعب اليهودي** في أرضه كوسيلة لحل المسألة اليهودية. وجاء تيـودور هرتسـل 1860-1904 لينشر عام 1896 كتـاب **الـدولـة اليهـودية** مضمنـاً إيـاه «محاولـة ايجـاد حـل عصري للمسـألـة اليهودية». وتلقفه وليـام هشلر 1845-1931 القس الانجليكـاني الملحق في السفارة البريـطانية في فيينـا، وعاونـه في عقد المؤتمـر الصهيوني الأول في بازل بسويسـرا عام 1897.

لقد صاغ هرتسل شعارات الحركـة الصهيونية «نحن شعب وفلسطين وطننا التاريخ الذي لا ينسى». ووضع خـطة لتحقيق المشروع الصهيوني خصص لها أكـثر صفحات كتـابه، وحـولها المؤتمـر الصهيوني الأول الى بـرنامـج سيـاسي اعتمـد كـأسـاس للحركة الصهيونية. وقاد هرتـسل التحرك الصهيـوني مع قـوى الاستعمار الغربي وبخاصة في بريطانيا لتنفيذ هذا البرنامج.

يتضـح مما سبق أن الفكـرة الصهيـونيـة غـربيّـة المنشأ، استعـماريـة الأهـداف، عنصريـة المضمـون. وقـد استمـدت مقوماتها من مصادر يهودية وغير يهودية، واستفادت من عقيـدة المخلص اليهودية، وعـبرت عن «الصليبية الأوربيـة المستترة»، وارتبـطت بقوى الاستعـمار الغربي. فجـاءت ولادتهـا في وزارة الخـارجية البـريطانيـة والمقر الأمـبراطوري في بـاريس ودهاليـز القصور القيصرية في المانيا وروسيا القيصرية. أما الاسم الذي حملته فقديم وهو ساميّ عربي. فصهيون في اللغة الكنعانيـة هو اسم الحصن الـذي بنـاه اليبـوسيـون العـرب في القـدس ـ أورسالم، وجعله داود عليه السلام مقراً له. وقد عرفه العـرب بكسر الصـاد اسـماً لبيت المقـدس وجـاء ذكـره في قصيـدة للأعشى، وجاء إختيار الصهاينة له للاستفادة من القدسية التي يحملها وللايحاء بالقدم والاتصال بالماضي.

ظهرت تباشير الصهيونية الغربية الاستعمارية العنصرية على صعيد الحركة في النصف الأول من القرن التاسع عشر. وجاء التعبير عنها في الرحلات الأوربية والبعثات الى فلسطين وتشكيل جميعات فلسطين والكتاب المقدس والغزو التبشيري الذي كان أحد مظاهر الصليبية المستترة. وقام صندوق اكتشاف فلسطين منذ انشائه في بريطانيا عام 1865 بدور خاص في التمهيد للغزو الاستعماري الصهيوني لفلسطين. وقد موّل هذا الصندوق نشاطات عدد من العسكريين البريطانيين لاستكشاف معالم فلسطين وإجراء التنقيبات ورسم الخرائط. ومن أبرز هؤلاء الكابتن كوندر الذي وضع خرائط مفصلة لفلسطين ونشر عدداً من الكتب عن تاريخ فلسطين وجغرافيتها، وتوقع أن يكون يهود أوروبا الشرقية عنصر المستقبل بالنسبة للاستعمار المزدهر. وساهمت نشاطات صندوق اكتشاف فلسطين في تشجيع دعاة الصهيونية على المضي في مشروعاتهم. وتشكلت جمعيات مُحِبّي صهيون، وزاد عدد اعضائها من اليهود بعد أحداث روسيا عام 1881 و 1882 التي بدأت باغتيال القيصر. ودعم رجال المال اليهود ومن أبرزهم روتشيلد هذه الجمعيات بالمال اللازم لاقامة المستعمرات الصهيونية الأولى في فلسطين، فأسسوا مستعمرة ريشون لزيون عام 1882 ثم بتاح تكفا وروشبينا وزكرون يعقوب والجديرة. وعقدت جمعيات مُحِبّي صهيون مؤتمراً عاماً 1884 في كاتوفتز بالمانيا.

انتظمت الحركة الصهيونية بعد انعقاد المؤتمر الصهيوني الأول عام 1897. ووضعت نصب أعينها القيام بمهام ثلاث هي استعمار فلسطين ومحاولة خلق شعب يهودي واحد متجانس وانشاء شركة تكون بمثابة رأس الرمح في البرنامج الصهيوني الاستعماري. وقد تضمن البرنامج الذي صدر في بال أربع نقاط هي تشجيع الاستعمار اليهودي في فلسطين، وتأسيس منظمة تربط يهود العالم عن طريق مؤسسات محلية أو دولية طبقاً لقانون كل دولة، وتقوية الشعور القومي اليهودي، والحصول على موافقة حكومية لبلوغ الأهداف الصهيونية.. كل ذلك وصولاً الى انشاء وطن للشعب اليهودي في فلسطين يحميه القانون.

قامت المنظمة الصهيونية العالمية بعد المؤتمر الصهيوني الأول، وأصبحت منظمة فاعلة لها رئيسها ومكتب توجيه مركزي ولجنة تنفيذية ومجلس عام ومؤتمر، ولها أجهزتها المحلية. وقد نمت على نحو سريع، ونجحت في تأسيس الصندوق القومي اليهودي عام 1901 بهدف استملاك الأراضي في فلسطين، وفي انشاء مصرف صهيوني عرف باسم صندوق الائتمان اليهودي للاستعمار تفرعت عنه مصارف أخرى استهدفت تمويل النشاطات والمشاريع الصهيونية.

باشرت الحركة الصهيونية غزوها المنظّم لفلسطين، ومرَّ هذا الغزو بمراحل. واستمرت مرحلة التسلل الأولى التي بدأت عام 1882 حتى عام 1917 حين احتلت بريطانيا البلاد وأنهت الحكم العثماني فيها الذي استمر أربعة قرون.

أخذ التهجير اليهودي الى فلسطين في هذه المرحلة صورة التسلل، وحدث على الرغم من عدم سماح الدولة العثمانية به رسمياً، مستغلاً الفساد الاداري في الدولة للنفاذ وبلوغ أهدافه. وتجدر الاشارة فيما يخص هذه المرحلة بإيجاز الى محاولات هرتسل مع السلطان عبدالحميد الثاني من أجل السماح بالتهجير وايجاد وطن قومي للصهيونية في فلسطين، والى ما رافق هذه المحاولات من اغراءات وضغوط، والى موقف السلطان الواعي لأبعاد الخطر الصهيوني وصموده أمام الاغراءات والضغوط ورفض التمكين للصهاينة في فلسطين. كما تجدر الاشارة الى تحركات هرتسل مع دول أوروبا الاستعمارية دولة دولة لبناء التحالف الصهيوني الاستعماري، وقد سجل تفاصيلها في يومياته، والى المؤتمرات الصهيونية التالية التي انعقدت في هذه المرحلة وشهدت نقاشاً حول المكان الذي يمكن أن يقوم فيه الوطن القومي، وكيف استقر الرأي على فلسطين العربية وتتالت موجات التهجير اليها.

كثّف هرتسل في هذه المرحلة جهوده الدبلوماسية للحصول على براءة تستطيع المنظمة الصهيونية بموجبها ضمان أي كيان صهيوني يقام في فلسطين. وقد نجحت جهوده في جعل المسألة اليهودية قضية أوروبية، وفي الحصول على نوع، من الاعتراف الأوروبي بالمنظمة الصهيونية العالمية. وواجه هرتسل أثناء ذلك معارضة يهود غير صهاينة رأوا في الصهيونية خطراً عليهم في أوطانهم، ومعارضة صهاينة آخرين تبنوا البرنامج العملي ورأوا أن الأولوية للاستعمار الاستيطاني وليس للحصول على براءة من الدول الاستعمارية. وبرز في المنظمة الصهيونية العالمية الجناح الديموقراطي الصهيوني وانتقد قيادة هرتسل غير الديموقراطية وعدم حرصه على بعث الثقافة اليهودية. وطالب الصهيونيون العمليون هرتسل بالغاء مشروع استيطان أوغندا في افريقيا الشرقية لصالح المشاريع الخاصة بالاستيطان في فلسطين. واستمرت خلافاتهم معه حتى وفاته عام 1904. وسيطر الصهيونيون العمليون على المنظمة الصهيونية عام 1911، وازداد النشاط الصهيوني في فلسطين إبان حكم الاتحاديين للدولة العثمانية منذ عام 1909. واستطاعت الحركة

الصهيونيـة أن تهجر الى فلسـطين في مـرحلة التسلل حوالى خمسين الف يهودي جلهم من أوروبـا الشرقية. كـما استطاعت أن تستولي بـأسـاليب ملتويـة عـلى حـوالى 1% من أراضي فلسطين. وقد حاول النضال العربي الذي واجه الغزوة خـلال هـذه المرحلة عـلى عرقلة تقـدمها جهـد استـطاعتـه، وتفصـل الكتب الصهيونية الحديث عن هذا النضال. وباشرت الحـركة الصهيونية عملية إحياء اللغـة العبريـة. وقرر المؤتمـر الصهيوني الحادي عشر عام 1913 انشاء جامعة عبرية في القدس.

دخلت الغزوة الصهيونيـة مرحلة التغلغـل آخر عـام 1917 حين احتلت بريطانيا فلسطين بعيد إصـدار تصريح بلفـور يوم 2 تشـرين الثـاني ـ نـوفمـبر 1917 الـذي جسـد التحـالف بـين الحـركة الصهيـونية الاستعـمارية والاستعـمار البريـطاني، ومنح المنظمة الصهيونية العالمية البراءة التي طالما سعت الى الحصول عليهـا. وكان حـاييم وايـزمـان الـذي بـرز في قيـادة الحـركـة الصهيونية بعد وفاة هرتسل قد كثف جهوده مع بريطانيا ونقـل مركز ثقل المنظمة الصهيونية اليها. وكانت بريطانيا قـد ابرمت مع فرنسا معاهـدة سايكس بيكـو عام 1916 متنكـرة لوعـودها التي قطعتها لقيـادة الثورة العـربية. وقـد قضت هذه المعـاهدة بتقسيم بـلاد العـرب في الهـلال الخصيب بـين الـدولتـين الاستعماريتين الأوروبيتين.

استمرت مرحلة التغلغـل هذه حتى الخـروج البريـطاني من فلسـطين يـوم 15 أيـار ـ مـايـو 1948، وتتميـز بـأنها من أهم المـراحل في تـاريخ الصهيونية، حيث وجـدت خلالهـا الفكرة الصهيـونية تجسيـداً لها في إقـامة الـوطن القومي اليهـودي على أرض فلسطين في ظل ظـروف مواتيـة للغايـة تحت حمايـة قوى الامبراطورية البريطانية التي تمـاثلت مصالحهـا الاستعمارية مع المصالح الصهيونية الاستعمارية والتي اختيرت دولة منتدبة عـلى فلسـطين فجعلت أحد أهـداف صك انتـدابهـا اقـامـة الـوطن القـومي اليهـودي. وقـد أرست الحـركـة الصهيـونيـة في هـذه المرحلة أسس الكيان الصهيوني في فلسطين وأقـامت مؤسساتـه وبلورت أبعاده.

لقـد مثّل تصريـح بلفور اعـترافاً بـريطانيـاً رسمياً بـالهدف الصهيـوني الخاص بتحـويل فلسـطين الى وطن قومي لليهـود، والتزاماً بريطانياً رسمياً بالتعاون مع المنظمة الصهيونيـة العالميـة لتحقيق هذا الهدف. فالتصريح موجه من بلفور وزير الخارجية البريطاني الصهيـوني الاستعماري الى روتشيلد اللورد الـبريطاني اليهـودي الصهيوني الاستعماري ليبلغـه الى الاتحـاد الفـدرالي الصهيوني. وقد جاء التصريح في شكل رسالة تقول:

«يسرني جداً أن أبلغكم بـالنيـابـة عن حكومـة جـلالتـه التصريـح التالي الـذي ينطوي عـلى العطف عـلى أماني اليهـود الصهيونية وقد عرض على الوزارة فأقرته:

«إن حكـومة جـلالة الملك تنـظر بعين العـطف الى تأسيس وطن قـومي للشعب اليهودي في فلسـطين، وستبـذل جهـدهـا لتسهيـل تحقيق هذه الغـاية، عـلى أن يفهم جليـاً أنـه لن يؤتى بعمل من شأنه أن يضر الحقوق المدنية والدينية لغـير اليهود في فلسطين ولا الحقوق أو الوضع السياسي الذي يتمتع اليهود بـه في البلدان الأخرى.

«أكـون ممتنـاً لكم لـو أبلغتم هـذا التصريـح الى الاتحـاد الفدرالي الصهيوني».

عـبّر هـذا التصريـح عن المـوقف الـبريـطاني من استعـمار فلسطين وايجاد قـاعدة استعـمارية صهيـونية فيهـا تفصل مشرق الـوطن العربي عن مغـربه، وتمكّن بـريطانيـا من الهيمنـة عـلى المنـطقة. وقـد لفتت الأنظار اللغـة التي صيغ بهـا التصريـح، وحقيقـة أنـه «وعـد ممن لا يملك لمن لا يستحق». فـالتصريـح يخص أرضاً ليس لبريـطانيا فيهـا أي حق، وهو مـوجه لغـربـاء عنها من بلاد أخرى، مستهدفاً شعبها صاحب الحق فيها.

تحددت في مرحلة التغلغل هذه التي بـدأت بتصريح بلفـور الخطوط الرئيسية لمسار الحركة الصهيونية على مختلف الصعد.

سارت الحركـة الصهيونيـة على صعيـد علاقتهـا بالاستعـمار الغربي انطلاقاً من حقيقة كـونها فصيلاً من فصـائله، وتلاحمت مـع السيـاسـة البريـطانية الاستعـمارية. وعملت بـريطانيـا بعد احتلالها لفلسطين على تمهيد الطريق أمام تنفيذ تصريح بلفور. فأشركت المنظمة الصهيونيـة العالميـة في رسم حدود فلسـطين، وحصلت في مؤتمر الصلح تسميتها دولة منتدبة على فلسـطين. وعينت منـذ عام 1920 اليهـودي الصهيوني الـبريطاني هـربرت صموئيل مندوباً سامياً لهـا، فكان همـه وضع البـلاد في أحوال اقتصـادية وادارية وسياسيـة تمكن من إقامة دولـة يهـوديـة في فلسـطين، وأصدرت عصبـة الأمم صك الانتـداب عام 1922 الـذي قدمتـه بريـطانيا ونصّت مـادته الثـانية صراحـة على أن الـدولة المنتـدبة «تكـون مسؤولـة عن وضـع البـلاد في أحـوال سياسية وادارية واقتصادية تكفل انشاء الوطن القومي اليهودي كما جاء في ديباجة الصك».

سلّمت بـريطانيـا قيادة استعـمارهـا لفلسـطين الى صهـاينـة بريطانيين عملوا مع صموئيل من أمثـال النائب العـام نورمـان بنتويتش الذي أعـد القوانـين والأنظمـة، واختارت مـدير التجـارة العـام ومـديـر الهجـرة والجـوازات من اليهـود الـبريـطانيـين

الصهاينة، واعتبرت اللغة العبرية لغة رسمية، وتركت للصهاينة أن يستقلوا بإدارة معاهدهم ومدارسهم. وسعت لإرغام الفلاحين العرب على بيع أملاكهم بوسائل شيطانية. واقطعت اليهود الصهاينة اراض واسعة استولت عليها بحجة أنها أملاك الدولة. وفتحت أبواب فلسطين للتهجير اليهودي. وقمعت بشدة مقاومة شعب فلسطين العربي، وحاولت تهدئته بالكتب البيضاء التي أصدرتها عام 1922 وعام 1930 وعام 1939 في أعقاب ثوراته.

عملت الحركة الصهيونية في الوقت نفسه على الارتباط بالولايات المتحدة الاميركية التي برزت في أعقاب الحرب العالمية الأولى كقوة صاعدة. وقد دللت تصرفات الرئيس ويلسون على ميوله الصهيونية، وبرز الى جواره القاضي الاميركي اليهودي برانديز. وأظهر الرؤساء الثلاثة الذين خلفوا ويلسون تأييدهم للصهيونية وهم هاردنغ وكولدج وهوفر. وأسست الحركة الصهيونية مركزاً كبيراً لها في الولايات المتحدة التي تنامى اهتمامها بمنطقة الوطن العربي إبان الحرب العالمية الثانية، ووضعت برنامج بلتيمور عام 1942 الذي تضمن النص الصريح على «إقامة دولة يهودية في كل فلسطين لها جيشها الخاص»، وطالب بهجرة غير محدودة لليهود تهيمن عليها الوكالة اليهودية وحدها. وخطط لفرض مبالغ على المانيا تخصص لبناء الدولة الصهيونية باسم التعويضات الألمانية. وتبنت الوكالة اليهودية هذا البرنامج. ودخلت الحركة الصهيونية منذ ذلك الحين بشكل فعال في المخططات الاميركية الاستعمارية تجاه منطقة الوطن العربي.

سارت الحركة الصهيونية قدماً على صعيد إقامة المؤسسات الصهيونية في فلسطين، مُستفيدة الى آخر مدى من الاستعمار البريطاني للبلاد، فأقامت الوكالة اليهودية استناداً الى المادة الرابعة من صك الانتداب، وحدد المؤتمر الصهيوني السادس عشر عام 1929 مهام الوكالة اليهودية فأصبحت أشبه بالحكومة للمستعمرين الصهاينة في فلسطين. وقد تضمنت هذه المهام التهجير اليهودي وشراء الأراضي والاستعمار الاستيطاني الزراعي ونشر اللغة العبرية. وكان لهذه الوكالة مقر في القدس وآخر في لندن ثم تأسس لها مقر ثالث في نيويورك بعد الحرب العالمية الثانية. وفي عام 1947 توحدت اللجنتان التنفيذيتان للوكالة اليهودية والمنظمة الصهيونية. وقد تحولت معظم اختصاصاتها بعد قيام الكيان الصهيوني عام 1948 الى الحكومة الاسرائيلية. وقامت خلال هذه الفترة المؤسسات والتنظيمات الصهيونية مثل الهستدروت العمالي والمنظمات الحزبية الاستيطانية والجماعات العسكرية المختلفة مثل الهاغاناه.

سارت الحركة الصهيونية على صعيد تعاملها مع الجماعات اليهودية في العالم انطلاقاً من محاولة خلق شعب يهودي واحد يقيم في فلسطين بعد اغتصابها. وقد تابعت إثارة الضجيج حول ما تسميه محنة اليهود المتفردة، وحاربت بقوة فكرة الاندماج لتنجح في تهجير اليهود من أوطانهم. والتقت في هذا الطريق مع المعادين للسامية في الغرب، بل ودبرت أحياناً حملات المعاداة للسامية، وتحدثت لليهود عن الحياة اليهودية الخالصة التي لا توجد الا في الوطن القومي. وقد نظَّر كلاتزكن الصهيوني للعلاقة بين الصهيونية ومعاداة السامية عام 1925 بقوله **«إذا كنا لا نقر شرعية معاداة السامية فإننا ننكر** شرعية قوميتنا الخاصة. واذا كان شعبنا يستحق أن يعيش حياة قومية، وهو يريدها، فهو اذن جسم غريب في الأمم التي يعيش بين ظهرانيها، فمن العدل اذن أن تكافح هذه الأمم ضدنا في سبيل تكاملها القومي». وكان يرى أن اندماج اليهود في أوطانهم هو العدو الأول للصهيونية.

لقد أوصل الارتباط القائم بين الصهيونية والمعاداة للاسامية في الغرب الصهيونيين الى تعاملهم مع النازية العنصرية. وتبرز الدراسات الحديثة حول التعاون النازي الصهيوني تماثل مصالح الطرفين انطلاقاً من ايمانهما بالعنصرية. فالصهيونية رأت أن النازيين مؤهلون للانضمام الى صفوف الصهيونيين غير اليهود، بينما جعلت النازية بعنصريتها المعادية للسامية المشروع الصهيوني ممكن التحقيق في فلسطين. وقد شمل التعاون الصهيوني مع النازية مشاركة الصهاينة في تخريب مقاطعة المانيا النازية، ورفضهم الاشتراك في مقاومة الهتلرية، وتعاون الصهيونية السياسية مع النازيين في تهجير اليهود من اوروبا، ونبذ عروض استقبال اليهود خارج فلسطين. وكان أركان النازية في مقدمة المهتمين بانجاح المشروع الصهيوني الاستيطاني في فلسطين. وقد كتب روزنبرغ منظر النازية عام 1927 «يجب تقديم العون الفعال للصهيونية حتى يمكن نقل أكبر عدد ممكن من اليهود الألمان الى فلسطين». وساعد القادة النازيون الحركة الصهيونية في مساعيها لتوجيه الهجرة اليهودية الى فلسطين. وأبرم الرايخ الألماني مع الوكالة اليهودية اتفاقية التحويل التي سمحت بنقل أموال اليهود الألمان المهاجرين الى فلسطين مقابل الغاء الصهيونية الحصار الاقتصادي المفروض على البضائع الألمانية. وسمحت السلطات النازية للمنظمة الصهيونية بإقامة مراكز تدريب مهني وزراعي للمرشحين

للهجرة الى فلسطين من يهود المانيا. وبلغت نسبة المهاجرين اليهود من المانيا الى فلسطين عام 1938 نحو 52% من المجموع العام لليهود المهاجرين.

سارت الحركة الصهيونية على صعيد تعاملها مع العرب وشعب فلسطين العربي انطلاقاً من فكرها الاستعماري العنصري. واتخذت موقف العداء المطلق لشعب فلسطين باعتباره النقيض. وصور الصهاينة الأوائل استعمارهم الاستيطاني لفلسطين على أنه نضال بين الحضارة والبربرية ووصموا الجنس العربي بأبشع الصفات، وتحدثوا عن الذهنية الشرقية بازدراء. وقد برزت ضمن الموقف الصهيوني الواحد هذا توجهات صهيونية نحو العرب بفعل مقاومة شعب فلسطين العربي للغزو الصهيوني. ورأى التوجه الأول إمكانية التعايش المشترك مع شعب فلسطين العربي بعد خلق حقائق الوجود الصهيوني في فلسطين. واعتقد أصحابه بإمكانية اندماج اليهود باختيارهم الذاتي في المنطقة وتحدثوا في فترة ما بين الحربين عن إمكانية إقامة دولة ثنائية القومية، وشكلوا اطاراً اسموه «اتحاد السلام» لم يلبث أن انتهى. ولم يستقطب هذا التوجه إلا نسبة ضئيلة من الصهيونيين رأتهم الغالبية انهزاميين. وقد كتب ارتور روبين حين استقال من «اتحاد السلام» عام 1931 «إن ما يمكننا الحصول عليه من أيدي العرب هو ما لا نريده، وما نريده لا نستطيع الحصول عليه منهم». وكتب بعد ثورة 1936 التي قام بها شعب فلسطين العربي «لقد كتب علينا أن نعيش في حالة حرب دائمة مع العرب، ولا مفر من وقوع ضحايا، واذا كان علينا أن نستمر في بناء ما نريد هنا رغم أنف العرب فإن علينا أن نضع في حسباننا دماء الضحايا».

رأى التوجه الثاني استحالة التعايش المشترك مع شعب فلسطين العربي. وتبنوا فكرة العداء المطلق للعرب انطلاقاً من الاعتقاد بأن الصدام مع العرب هو قضية حتمية لا يمكن منعها. وقد كتب جابوتنسكي «لا يجب أن تعتورنا أحلام امكانية الاتفاق مع العرب لا في المستقبل القريب، ولا في المستقبل البعيد». ورأى توجه ثالث إمكانية التخفيف من حدة العداء العربي دون التنازل عن ضرورة التوسع وانشاء الاستعمار الاستيطاني في فلسطين. بينما رأى توجه رابع التركيز على ايجاد الحقائق الصهيونية والتدرج في الاستعمار الاستيطاني، وفرض الأمر الواقع على العرب خطوة خطوة لتحقيق الأهداف الصهيونية، واعتماد التفوق في القوة سبيلاً لذلك. وقد استقطب التوجهان الثاني والرابع المجاهران بعدائهما للعرب الغالبية العظمى من الصهيونيين.

لقد استطاع التحالف الصهيوني الاستعماري في مرحلة التغلغل تهجير مئات الألوف من يهود اوروبا الى فلسطين. كما استطاع أن يغتصب 5,5% من أراضي فلسطين. وهكذا ارتفع عدد اليهود من حوالى خمسة وستين الفاً في بداية المرحلة الى حوالى ستمائة وخمسين ألفاً في نهايتها. ونجحت الحركة الصهيونية بعد الحرب العالمية الثانية في تعبئة طاقات اليهود الاميركيين، وصدر يوم 29 تشرين الثاني ـ نوفمبر 1947 عن الجمعية العامة للأمم المتحدة قرار تقسيم فلسطين الى دولتين عربية وصهيونية. ومكنت بريطانيا عند انتهاء انتدابها على فلسطين يوم 15 أيار ـ مايو 1948 الصهاينة من اعلان قيام الكيان الصهيوني باسم دولة اسرائيل.

دخلت الغزوة الصهيونية بقيام الكيان الصهيوني مرحلة الغزو بين عامي 1948 و 1967، ثم مرحلة التوسع بعد عام 1967. وتاريخ الصهيونية في هاتين المرحلتين هو تاريخ الكيان الصهيوني الاسرائيلي الذي يحمل صفة دولة.

لقد دلل مسار الصهيونية على مدى قرن وعلى صعيدي الفكر والممارسة أنها عنصرية في فكرتها وحركتها، حيث تبنت الإتجاه العنصري في الفكر الغربي. ونادت الصهيونية بنقاء عنصر اليهود وتفوق هذا العنصر الذي هو «شعب الله المختار». وقد تجلت هذه العنصرية في تشريع قانون العودة الذي يقوم على أساس عنصري فيحرم العرب الذين ولدوا في فلسطين وحملوا الجنسية الفلسطينية من الرجوع الى وطنهم، ويفسح المجال لأي يهودي في العالم أن يدخل فلسطين ويستوطن فيها. كما تجلت هذه العنصرية في معاملة شعب فلسطين العربي حيث قاطعت المستعمرات الصهيونية منذ نشأتها العرب، وقام الكيان الصهيوني بسن الكثير من القوانين العنصرية التي تستهدف العرب في أملاكهم وأعمالهم وتنقلهم وتعلمهم. ثم تجلت أيضاً في ممارسة التمييز ضد بعض اليهود أنفسهم من المنتمين للطوائف الشرقية.

لفتت عنصرية الصهيونية انظار العالم، وأثارت سخط الشعوب المحبة للعدل. وكان أن أصدرت الأمم المتحدة قراراً في دورتها الثلاثين يوم 10 تشرين الثاني ـ نوفمبر 1975 يحمل رقم 3379 جاء فيه «إن الجميعة العامة تقرر أن الصهيونية هي شكل من أشكال العنصرية والتمييز العنصري». وقد اعتمدت في اتخاذها هذا القرار على إعلان الأمم المتحدة الخاص بالقضاء على جميع أشكال التميز العنصري. كما استندت الى «الاتفاقية الدولية للقضاء على التميز العنصري بكافة أشكاله». وقد وجدت في الصهيونية «مبادىء وأفكار

ومفاهيم ووقائع وممارسات تنطبق عليها هذه التعريفات، وتدخل في اطار التحديدات التي تضمنتها مما يجعلها شكلاً من أشكال العنصرية والتمييز العنصري». وهكذا جاء هذا القرار تعبيراً عن اعتراف الرأي العام العالمي بعنصرية الصهيونية. وهو يلقى مقاومة شديدة من الصهاينة وأنصارهم تجلت في الحملة الواسعة التي قاموا بها لالغائه بمناسبة مضي عشر سنين على صدوره.

اقترنت العنصرية الصهيونية بالارهاب الصهيوني الذي انطلق منها. وقد جرى التخطيط للارهاب الصهيوني على أيدي الصهيونيين الأوائل، وفي كتابات هرتسل شواهد كثيرة على ذلك، ومنها قوله في كتابه الشهير «إن دولة اليهود يجب أن تشكل في فلسطين جزءاً لا يتجزأ من سور الدفاع عن أوروبا في آسيا، وقلعة متقدمة للحضارة ضد البربرية». ويلاحظ أن العقيدة الصهيونية وجهت معتنقيها الى الارهاب من خلال دعوتها الى الايمان بالعسكرية إيماناً مطلقاً، ونقض حقوق العرب الطبيعية نقضاً مطلقاً الى درجة تصبح فيها جريمة إبادة الجنس العربي بالنسبة للصهيوني عملاً مطلوباً لذاته، وتبرير اللجوء الى أية وسيلة مهما كانت اجرامية لتحقيق الأهداف الصهيونية المقدمة.

تشكلت المنظمات الارهابية الصهيونية في بداية نشأة الحركة الصهيونية، ومنها فرق الهاشومير «الحراس» والهاغاناه والبالماخ التي تمثل قوة الهاغاناه الضاربة. وقد اعتمدت على الجاسوسية بشكل خاص وعلى العنف في أبشع صوره. ونشأت في مرحلة تالية تنظيمات ارهابية أخرى مثل ارغون تسفاي لئومي وشتيرن وصولاً الى غوش امونيم وكاخ. وقد قامت هذه المنظمات الارهابية بالعديد من العمليات الارهابية الاجرامية قبل إقامة الكيان الصهيوني، ثم تولت الدولة نفسها ممارسة ارهاب الدولة وتدبير المذابح لأبناء شعب فلسطين العربي التي من بينها دير ياسين وقبية ونحالين وكفر قاسم وخان يونس وصولاً الى صبرا وشاتيلا. كما قامت الدولة بخطف الطائرات واسقاطها بركابها المدنيين، وبقتل الآمنين واستخدام الأسلحة المحرمة دولياً.

لقد نظرت الصهيونية الى الاستعمار الاستيطاني على أنه حجر الزاوية في الفكر الصهيوني، والقاعدة التي تقوم عليها الدولة الصهيونية، والأساس الذي تعتمده لإضفاء صفة الأمر الواقع السكاني على توسعاتها العسكرية المتتالية. وتعطي الصهيونية الاستعمار الاستيطاني أهمية خاصة في مرحلة التوسع التي بدأت بعد حرب 1967. وقد أقامت العديد من المستعمرات في الضفة الغربية وقطاع غزة وهضبة الجولان وسيناء، وفق مخططات قصدت منها تنفيذ فكرة اسرائيل الكبرى.

ونظرت الصهيونية الى تهجير اليهود ليقيموا في هذه المستعمرات على أنه الركن الآخر الذي يقوم عليه الفكر الصهيوني. وقد استطاعت عبر قرن أن تُهَجّر حوالى خمس يهود العالم، وما زالت تعمل بكل قوة لتهجير المزيد. ومن الملاحظ أن حركة التهجير هذه مقترنة بحركة نزوح نسبة ممن تم تهجيرهم من الكيان الصهيوني ليعودوا الى أوطانهم أو يهاجروا الى أماكن أخرى. وقد قويت هذه الحركة مع استمرار المقاومة العربية للغزوة الصهيونية.

تواجه الحركة الصهيونية اليوم مقاومة عربية متصلة تأبى التسليم بالأمر الواقع. كما تواجه حقيقة اندماج يهود كثيرين في أوطانهم. وتجد نفسها في عالم يرفض أفكار الهيمنة الاستعمارية والسمو القومي والتفوق العنصري، ويدين جرائمها على هذه الصعد التي تقترفها ضد العرب. ولا يبدو أن هذه الحقائق جميعها قد أوصلتها الى مراجعة النفس بل نراها سادرة في غيها. الأمر الذي سيؤدي حتماً الى تصاعد المواجهة العربية لها.

إن الغزوة الصهيونية هي حركة استعمار استيطاني عنصري يقوم على عقيدة خاصة. «وقد أوجدت كياناً صهيونياً في فلسطين العربية يمثل ظاهرة استعمارية صرفة قائمة على الاغتصاب، واستعماراً طائفياً بحتاً أساسه التعصب الديني، واستعماراً عنصرياً مطلقاً بكل ما في العنصرية من استعلاء وتعصب واضطهاد ينطلق من اللون وزعم الشعب المختار، واستعماراً غربياً هو قطعة من الاستعمار الغربي عبر البحار، واستعماراً متعدد الأغراض سكنياً واستراتيجياً واقتصادياً، واستعماراً توسعياً يحلم بمجاله الحيوي، واستعماراً من الدرجة الأولى والثانية بالأصالة والوكالة لحساب الصهيونية العالمية والاستعمار العالمي»، على حد تعبير جمال حمدان. وهكذا فهي ظاهرة استعمارية فريدة.

إن الصهيونية على صعيدي الفكر والممارسة ـ كفكرة وكحركة ـ تسير في اتجاه مخالف لحركة التاريخ.

أحمد صدقي الدجاني

الطاوية

Taoism
Taoïsme
Taoismus

هي فلسفة وديانة طرحها الفيلسوف الصيني لاوتزه 604 ق.م. ـ 517 ق. م. وعبر عن هذا الاتجاه في كتابه **الطريق والفضيلة** وهو يقع في حوالى خمسة آلاف كلمة وقد ترجم الى عدد كبير من اللغات حتى أن ترتيبه يأتي التالي مباشرة للإنجيل في عدد ترجماته الى اللغات الأخرى.

والطاو هو الطريق وهو ما لا يسمى وهو اللاوجود غير أنه مصدر الوجود، إنه ليس عدما مطلقاً ولكنه نوع من الوجود الذي لا يتشابه مع أي وجود آخر وهو أعظم من أي شيء وهو الذي ينتج الأشياء ويدع الأشياء تحدث وهو يعين كل الأشياء لكنه لا يمتلكها وهو النظام الطبيعي وهو الطبيعة وهو السماء أو النفس والواحد. والطاو هو مجرى الأشياء، وهو مطلق وأسراري وصوفي. وعندما يمتلكه الشيء يصبح هو طابع ذلك الشيء. وهو الحياة المثالية للفرد والنظام المثالي للمجتمع والنمط المثالي للحكم وكلها قائمة على الطريق وتسترشد بالطريق. وهو باعتباره طريق الحياة يدل على البساطة والتلقائية والسكينة والضعف والكف عن الفعل حتى تتخذ الطبيعة مجراها. والهدف الرئيسي للوجود الانساني هو أن عليه أن يحصل على امتلاء الحياة بايجاد التناغم مع الطاو، وأن أي انسان يستطيع أن يصل الى ذروة الوجود بالوصول من خلال التطابق مع الطاو. والانسان لديه المقدرة ويستخدم قوته ويختار طريقه ويقيم عاداته الاجتماعية وفق خطته أكثر مما هو وفق الخطة الأبدية للطاو العظيم. ولكن هنا تكمن شرور الانسان وآلامه وسط الحضارة الغربية التي يشكلها إن كان قد اختار أن يتحرك ويسلك ضد الطاو والأبدي. والأمر في هذه الحالة يكون كما لو كانت هناك سباحة ضد التيار. ومن خصائص الطاو أنه يسمح للانسان أن يفعل ما يشاء ولكن ليس إلى الدرجة التي يكف فيها الطاو عن أن يكون نفسه فإن ما يكون ضد الطاو يتبدد. والطاو هو هو في كل الكائنات تحت السماء وهو خفيّ لكنه يحيط بكل شيء وإن العين تحدق لكنها لا تحيط به، والأذن تنصت ولكنها لا تسمعه، واليد تستشعره لكنها لا تجده. والطاو هو أصل الواحد وكل الأشياء. والحكيم هو الذي يعانق الواحد ويعرف أنه متوحد مع كل الأشياء في الواحد. ودراسة الطاو تبدأ في الفلسفة ومن يحصل على الطاو يصبح خالداً وحتى ولو تآكل جسمه فإنه لا يتلاشى.

ويصف لاوتزه الطاو بأنه الطريق الذي لا يمكن الحديث عنه وهو ما لا يسمى وهو بداية السماء والأرض والقدرة على معرفة بداية القديم هو الخيط الساري عبر الطريق. وفي كل حركة من حركات الانسان الفاضل فإنه يتبع الطريق ولا يتبع الا الطريق. ولاوتزه بهذا يربط الطاو بالفضيلة والكلمة الصينية التي يستعملها للتعبير عن الفضيلة تعني أيضاً الحصول على. إن الفضيلة هي ما يحصل عليه الانسان من الطاو. إن الفضيلة قوة ولكنها قوة البساطة والضعف والحياة على أن الحياة تعني أنها الطبيعة. والضعف أشبه بالطفل والأنثى والماء، والماء رغم أنه لين وناعم إلا أنه يكتسح اعتى الأشياء وأقواها في الزمن ومن ثم فإن الضعف قوة لأنه يتبع الطريق أي يتبع الطبيعة. والطاوية بهذا هي فلسفة تعنى بالانسان وأن الطاوية نسق من الحقائق الخلقية تعبيراً عن السماء.

مصادر ومراجع

ـ شبل، محمد فؤاد، حكمة الصين.

— Blakney, R.B., *The Way of Life: Lao Tzu*.

— Creel, *Chinese Thought.*
— Chang, Ching-Yuan, *Creativity And Taoism.*
— Fung, Yu. - Lan, *History of Chinese Philosphy.*
— ————, *The Spirit of Chinese Philosophy.*
— Giles, L., *The Sayings of Lao Tzu.*
— Hoppfe, L. M., *Religions of The World.*
— Jurji, E.Y., (Ed.), *The Great Religions of The Modern World.*
— Lao Tzu: *Tao Te Ching.*
— Ling, *A History of Relegions East And West.*
— Nauman, ST Elmo, *Dictionary of Asian Philosophies.*
— Noss, Y. B., *Man's Religions.*
— parrinder, G. (Ed)., *An Illustrated History of World Religions.*
— ————, *Dictionary of New Christian Religions.*
— Strickmann, M., *History of Taoism.*
— Waley, A., *A Study of The Tao Te Ching.*
— ————, *The way and Its Power.*
— Welch, H., *The Parting of The Way.*
— *Lao Tzu and the Taoist.*

مجاهد عبد المنعم مجاهد

الطبيعة الاخلاقية

Moral Character
Caractère moral
Moralische Naturalismus

الطبيعة الاخلاقية عبارة سائرة في الافكار والاستعمال، ولكنها ليست بالمصطلح الفلسفي الدقيق فلا نجدها في المعاجم المتخصصة حيث تطالعنا مختلف دلالات كلمات الطبيعة، والاخلاق، والتخلق بدون ان نجد مقولة طبيعية اخلاقية الا اذا قام القارىء نفسه باصطناعها انطلاقاً من معان متفرقة. وليس ذلك بمستغرب لأن مدلول الطبيعة الاخلاقية يقع في نظرنا موقع تمييز لازم بين اتجاهين رئيسين على الاقل هما:

1 ـ مفهوم تقليدي يذهب الى ان ثمة كياناً خاصاً او مبدأ اساسياً تقوم عليه الاحكام المعيارية كلها وهذا الكيان او المبدأ يجعل قوانين الطبيعة بمثابة قواعد مثالية كاملة يترتب على الاخلاق او التشريع محاكاتها. وهذا يعني بوجه خاص ان ثمة صفة اخلاقية طبيعية تلازم الوجود البشري ولا تنفصل عنه وهي توجب ان يكون السلوك الاخلاقي مستنداً الى الطبيعة الانسانية لتحقيق اغراضها الفطرية.

2 ـ مفهوم حديث يرى ان الاخلاق معرفة وسلوك، معرفة عملية ينشدها الناس على نحو يضاد الطبيعة (بمعنى الغريزة خاصة)، وهذا السلوك مصنوع يتصوره البشر ويطلبون تحقيقه على نحو ان تكون لحياتهم الانسانية طبيعة ثانية يختارونها لأنفسهم فيضيفون الى الطبيعة طبيعة اخلاقية تمثل القيم التي يختارونها ويرجحون جانبها على جانب التمسك بالمعطيات الفطرية او الطبيعية الساذجة والعفوية.

اولاً: المفهوم التقليدي:

يرى باحثون ان الانسان بطبعه حيوان خلوق، بل إنه هو الحيوان الخلوق، يحب الخير ويكره الشر، ويحترم الفضيلة، ويمج الرذيلة، وإن الفلسفة، باعتبارها محبة الحكمة، بدأت منذ الشعراء ـ الحكماء بالتذمر لأن الظلم ينتصر على العدل، وتضرع ثيوجينس الى زوس قائلاً: «أيها الأب الأعلى (زوس)، تكرم بأن يتبدل هذا الوضع منذ الآن».

كان فيثاغورس مصلحاً سياسياً ودينياً أراد لأتباعه مجافاة الطبيعة بالترهب ومحاسبة النفس، ولكن دعوته باءت بالاخفاق أمام فوز المغالطين الذين نادوا بارجاع الاخلاق الى الطبيعة، وذهب بروتاغوراس الى أن الحكمة هي فن بلوغ السعادة، وأن الطبيعة منحت الناس كلهم القدرة على معرفة العادل وتمييزه عن الظالم، ولذا يمكن بناء المساواة السياسية على المساواة الأخلاقية التي لا يختلف فيها الناس. وقد سارع المغالط السيد ماس الى الزعم بأن التفريق الذي تقره القوانين بين الانسان الحر والانسان العبد تفريق يغاير الطبيعة ويضادها، وان القانون الذي يباين الطبيعة قانون ظالم. ولكن هذه الطبيعة في زعم كاليكاس الخطيب المغالط الشهير تريد أن يتغلب القوي على الضعيف ويسيطر عليه. ولذا فإن الانسان الذي يتمتع بقدر من الذكاء كاف، وبنصيب جرأة من القلب وافٍ، لا بد أن يزدري عدالة البشر التي تواضع عليها الناس، ويجهر بما يرى، ويصدع بالفرح الوقح المثير الذي يدفعه إلى أن يعيش كما يحب ويهوى. إن مثل هذا الانسان يثق بقوته فيخشاه الناس ويرهبون جانبه وهو يفسح المجال أمام أهوائه وشهواته ويطلق لها العنان. وعلى هذا فإن القانون المدني ينحل الى إرادة الأقوى.

سخر سقراط، (توفي 366ق.م.)، من أمهر السفسطائيين وسعى الى تصحيح أخطائهم واعتبر مؤسس علم الأخلاق منطلقاً من شعار «أعرف نفسك» وقد قال عنه شيشرون إنه «أنزل الفلسفة من السماء الى الأرض» حين حوّل الاهتمام من الفلسفة التي تبحث في الطبيعة الخارجية الى تلك التي تعنى بالطبيعة النفسية مؤمناً بأن «الحقيقة لا توجد خارج نفوسنا بل

هي فيها، أو على الأقل إننا نجد في ذواتنا الاساليب المنطقية التي تمكّننا من اكتشافها». وقد ربط سقراط العمل بالمعرفة ربطاً وثيقاً وذهب الى أن الخير هو الواقع الحقيقي وإن القانون هو العقل، والعقل هو الطبيعة ذاتها ونجم عن ذلك أن الفضيلة علم وأن من المحال أن يقترف الإنسان الشر مختاراً وأن الإنسان ليحب ما فيه خيره دائماً. ومن يعلم الخير حقاً يفهم أن من مصلحته أن يحققه، ولذا لا يمكن له ألا أن يريده ويفعله. وإن من يصنع الشر إنما يعود بالشر على نفسه ويسيء اليها، ولا يرتكب إنسان الاثم والشر إلا عن خطأ وجهل. الشرير يخدع نفسه، وليس في وسع الإرادة الواعية أن تعارض العقل وتخالفه وتخرج عليه. فإذا أنار العقل سبيلها فعلت الخير، **وإن اخطأت فخطيئتها صادرة عن خطأ العقل** وضلاله، أي صادرة عن الغفلة والجهل. يقول: «إن الأشياء العادلة جميلة ولا يستطيع الذين يعرفونها ترجيح شيء آخر عليها». فنحن اذا علّمنا الناس أنقذناهم من الشر والرذيلة.

وقد نحا افلاطون 348-428 ثم أرسطو 385-323 في هذا المجال المنحى السقراطي، فوجد الأول أن إقامة الاتساق والانسجام بين العناصر المختلفة التي تؤلف طبيعتنا هي محاكاة يقلد بها الإنسان في نفسه نظام الكون، فتلتقي بذلك الطبيعتان الخارجية الكونية والداخلية النفسية. والنفس عنده تحتوي ثلاثة أجزاء هي الشهوة أو الرغبة وتضم جميع الأهواء الدنيا والنزوات. ثم النزعة الغضبية وهي ذات منزلة متوسطة بين الشهوة والعقل. ثم العقل، أخيراً، وهو يأتي في المنزلة العليا المرموقة. وقد حدد افلاطون لكل جزء من هذه الأجزاء أو النفوس الجزئية منطقة في الجسم أو مركزاً. وجعل مركز النفس الشهوانية في أسفل البطن. وجعل مركز النفس الغضبية الصدر أو القلب. وجعل مركز النفس العاقلة الرأس. وشبّه النفس في محاورة فيدر بعجلة يجرها جوادان: أحدهما أسود جموح متأهب للتمرد والعصيان، والآخر أبيض كريم يعدّل طيش صاحبه إذا أحسنت قيادته، وإذا لم تحسن قيادته جمح أيضاً كالجواد الأسود اللئيم. ولهذه العجلة حوذي يوفق بين الجوادين وهو العقل. وقد أختص افلاطون كل نفس من هذه النفوس الجزئية بفضيلة معينة، فالنفس الشهوانية أدنى النفوس وفضيلتها سلبية هي العفة أو الاعتدال وقوامها ضبط الشهوات ومحاربة الشطط والاسراف في الأهواء. أما فضيلة النفس الغضبية، وهي النفس ذات الأهواء الكريمة، فهي الشجاعة، والشجاعة هي استخدام الأهواء الكريمة لتحقيق الفضيلة، وقوامها تحمل المكاره في سبيل إدراك الخير. وأما فضيلة النفس العاقلة فهي الحكمة ووظيفة الحكمة التمييز بين أنواع الخير لتحقيق أسماها وقوامها بتحديد النفع على أساس الطبيعة ولولا الحكمة لفازت النفس الشهوانية وطغت وتبعتها النفس الغضبية صاغرة وصار من المحال توفير الخير لفقد العفة وانعدام الشجاعة. وثمة أخيراً فضيلة رابعة تنشأ من خضوع النفس الشهوانية للنفس الغضبية وخضوع هذه النفس العاقلة، وهذه الفضيلة الرابعة هي العدالة، وهي فضيلة الاتساق والانسجام والتناغم الباطني، إتساق النفس مع ذاتها من جراء تضامن الفضائل وتكاتفها وهي تمثل حال البر والصلاح.

كان سقراط وأفلاطون يقولان أن العلم لا يقهر، وإن معرفة الخير هي العمل به حتماً. ولكن ارسطو يخالف هذا الرأي وينطلق في فهم الطبيعة الأخلاقية من نظرة واقعية واستقرائية جعلته يعنى بعلاقة النفس بالجسد اولاً، ثم بالخصائص النفسية المحضة ثانياً، وقد وجد أن الحياة تقتضي وجود جملة من الوظائف المتمايزة على نحو، والمتحدة على نحو آخر، داخل النفس. وهذه الوظائف هي: أولاً: الوظيفة الغاذية أو النباتية، ثم وظائف الرغبة والاستشهاد والاحساس والحركة والتخيل والتعقل والإرادة. الوظيفة الأولى، الغاذية، موجودة لدى الأحياء جميعاً، موجودة لدى النبات أولاً، ويضيف الحيوان إليها الرغبة والاشتهاء والحركة والاحساس وحتى التخيل. ويختص الانسان وحده بإضافة وظيفتي التعقل والإرادة وهما وظيفتا النفس الناطقة.

وبذا تنقسم النفس الانسانية عامة الى: نفس نباتية غاذية، ثم نفس حيوانية حاسة، وأخيراً نفس إنسانية عاقلة أو ناطقة. ولا ريب في أن النفس الناطقة تشغل منزلة الصدارة من حيث القيمة، وهي التي تفسح المجال امام الانسان حتى يحقق صورته الأكمل، وطبيعته الأتم. وذلك بأن يحقق طبيعته الانسانية المتميزة، أي يلبي مطلب النفس الناطقة أو العاقلة فيحسن استعمال الأهواء الطبيعية، ويخضعها لحكم العقل، والعقل يبين مثلاً أن كثرة الأطعمة فوق اللازم، أو قلتها أقل من اللازم تفسد الصحة. أما إذا أخذت على العكس بالقدر اللازم فإنها توجد الصحة وتنميها وتحفظها. والحال كذلك تماماً بالنسبة الى العفة والشجاعة وجميع الفضائل الأخرى. إن الانسان الذي يخشى كل شيء ويفر من كل شيء ولا يستطيع أن يحتمل شيئاً هو جبان. ذلك الذي لا يخشى البتة شيئاً، ويقتحم جميع الأخطار هو متهور. كذلك ذلك الذي يتمتع بجميع اللذات ولا يحرم نفسه واحدة منها فاجر، والذي يتقيها جميعاً بلا استثناء كالمتوحشين سكان الحقول هو بنوع ما كائن عديم الحساسية. ذلك أن العفة والشجاعة تنعدمان على

السواء إما بالافراط أو بالتفريط ولا تبقيان إلا بالتوسط. والفضيلة إذن موقف وسط متساوي البعد عن طرفين مرذولين. أو هي: عادة اختيار الوسط الذي يحدّده العقل. وهذا الحد الوسط هو ما تقرر الحكمة العملية بعد تقدير جميع الظروف، ضرورة صنعه «هنا الآن».

ترك أرسطو في المجال الأخلاقي تأثيراً متصلاً بنظريته حول الفضيلة الوسط، الفضيلة الشعبية، وتميزت نظرته بربط قيمة السلوك الأخلاقي بالهدف المنشود من هذا السلوك، ورأى أن ثمة فضيلة غير شعبية، هي فضيلة الفيلسوف، أو فضيلة الانسان، لا باعتباره نفساً في جسد. وهذه الفضيلة العقلية أو الفلسفية المتميزة هي فضيلة التأمل لأن التأمل هو الخير الأقصى، الخير الذي لا غلو فيه، والتأمل يتناول المعقول، والمعقول الأسمى هو العقل الصرف، والفكر المحض الذي لا يفكر إلا في ذاته. ويقول آخر: التأمل تفكير في التفكير، وتعقل للعقل. به يبلغ الأنسان كماله الأتم، وسعادته الكبرى، وفيه تتحد النفس البشرية بالعقل الآلهي، وتسهم في حياة الخلود، لأن الله سعيد بذاته، سعيد بطبعه، وهو في وقت واحد عقل صرف، وفعل صرف.

حسب السفسطائيون أن الطبيعة الأخلاقية هي الوجه الآخر من الطبيعة الكونية التي تجعل القوة مصدر الحق، وذهبت المدرسة السقراطية الى أن تلك الطبيعة الأخلاقية طبيعة الانسان الذاتية التي تجعل فضيلة العلم في نظر سقراط - افلاطون أو تجعل الفضيلة اختياراً واعياً في نظر أرسطو، وقد أمست هذه الطبيعة الأخلاقية مطلب لذة حسية لدى أرستيبوس ومطلب لذة فاضلة في معتقد ابيقورس Epicurus 341-270 ق. م. فقد لجأ أبيقورس الى طريقة من الاستشفاء المعنوي الذي يحرّر من الألم بتحديد موقف المرء من أنواع الرغبات الأساسية وهي ثلاثة: الرغبات الطبيعية الضرورية وهي التي يتحتم على الانسان أن يرضيها باعتدال تحاشياً للمرض والموت، كارضاء الجوع بالخبز، والعطش بالماء، والتعب بالنوم. ثم تأتي الرغبات الطبيعية غير الضرورية وهي التي لا يموت الانسان إذا أمتنع عن ارضائها وإن كانت تصدر عن غرائز قوية مثل الرغبة الجنسية وحب تنوع الأطعمة وما ينشأ عن عواطف الأسرة والزواج والحب. وأخيراً الرغبات التي ليست طبيعية ولا ضرورية وهي التي تنمو بتأثير البيئة الاجتماعية وتدعو المرء الى توخي إعجاب الآخرين إما بطلب المال أو السيطرة أو المجد أو السياسة وإصلاح الدولة والناس. وإنما الحكيم الأبيقوري إنسان لا يتحلى إلا برغبات محدودة، وهو يحتقر الموت، ولا يخاف من الآلهة التي لا تبالي به وعليه ألا يبالي بها، وحين يتوصل الى أن يكفي ذاته بذاته، وأن ينظم أفكاره حول ما تكتفي طبيعته يتوصل الى امتلاك خير عظيم هو الحرية، بل السعادة أو اللذة الفاضلة.

خضع اليونان للمقدونيين أولاً، ثم للرومان من بعد، وتضاءلت صلة الفرد بالدولة، وضعفت الأخلاق الاجتماعية، وقويت الأخلاق الفردية، ونشدت الابيقورية الخلاص بمطلب اللذة الفاضلة كما ألمعنا وظهرت الرواقية مؤكدة المبدأ ذاته «بأن ليس للانسان إلا أن يحيا بحسب طبيعته» ولكن فهم الرواقيين للطبيعة ينتهي بهم الى مطلب سلوك يباين الأبيقورية سبيلاً، وإن اتفق معها في السعي الى تحرير الفرد وسلامته. فالرواقيون يعتبرون العالم كلًا واحداً هو أشبه بحيوان هائل ذي عنصرين: عنصر منفعل وهو المادة، وعنصر فاعل يحرك المادة من داخلها ويقوم على نموها. وهو بمثابة «نار عاقلة تسير في أعمالها بحكمة». وما الإنسان سوى جسد وروح، وروحه هي جزء من النار العاقلة التي تسيّر العالم حتى إذا فارق الحياة عاد جسده الى المادة وفني وعادت روحه الى تلك النار الإلهية وامتزجت بها. ومن هنا وجب على الحكيم أن يعرف ما تتجه اليه طبيعته. وهذه المعرفة توجه آراءه جهة الصواب، وتيسر له سبيل الخلاص من الألم والاضطراب بتغيير أحكامه على الأشياء التي تتبع إرادته وتلك التي لا تتبعها، يقول: أبيكتيتوس Epictetus 60-110، «ان الأشياء التي لا تتعلق بنا هي جسمنا والثروة والشهرة والسلطان وأنواع التقدر والاحترام، أي هي كل ما ليس من صنعنا ولذا ينبغي على المرء ألا يبالي بها». ويقول: «لا تبال بكل ما يقال عنك: إن هذا ليس من صنعك». أما الأمور التي تتعلق بنا فهي التي تتصل بالرأي وبالإرادة والمحبة أو الكره. وهي كلها تخضع لإرادة المرء لأنها تخضع لرأيه عنها. «لست الأشياء هي التي تبعث فينا الاضطراب، بل إن الباعث للاضطراب إنما هو الآراء التي عندنا عن الأشياء» مثال ذلك: الموت. إنه ليس مخيفاً مرعباً بذاته، وإنما يلوح لنا رهيباً لأننا نتخيله كذلك. فإذا كنت أرى أن الموت شر بعث اقترابه الضيق في نفسي. أما اذا كنت أرى أنه خير فإن اقترابه يبعث في نفسي السرور. وإذا كنت أرى أن الحياة والموت يستويان فإني لا أعير الموت أية أهمية. وعلى هذا ينبغي ألا يرى المرء، لا يرى الحكيم الرواقي، خيراً أو شراً إلا ما هو خاضع لإرادته. وإذ ذاك يترتب عليه أن يسود رأيه ويطلب تحقيق المبدأ التالي. يقول ابيكتيتوس. «لا تطلب أن يحدث ما يحدث كما تريد بل أرد ما يحدث كما يحدث، وعندئذ تنساب في تيار الحياة السعيدة» (الكتاب، الفقرة 8).

وقد ظل الفلاسفة العقليون المحدثون، من ديكارت Descartes 1650-1596 وسبينوزا Spinoza 1677-1632 الى لايبنتز Leibniz 1716-1646 وكانط Kant 1804-1724 يؤمنون إيمان الأغريق بأن الطبيعة الأخلاقية من طبيعة العقل، وان تفاوتت نظراتهم المذهبية الى تفاصيل مفهوم العقل ووظيفته، ولكن فلاسفة التجربة الاختباريين من أنصار فرنسيس بيكون F. Bacon 1626-1561، يتفقون على القول بأن المبدأ الذي ينظم الحياة الفردية والحياة الاجتماعية لا يمثّل في العقل والفهم والفكر، بل يتجلى في الطبيعة بنزعاتها وميولها وما تضمر من عواطف وغرائز ورغبات. فالطبيعة هي الأساس الوحيد في بناء الأخلاق، وقد آمن بذلك كثير من الباحثين بالرغم من **اختلاف منازعهم ومشاربهم.**

يقول هوبز Hobbes 1679-1588 «إن التصور حركة دماغية اذا ما بلغت القلب نشّطت الحركة الحيوية أو عاقتها فإذا كانت الحال الأولى، حال التنشيط، حدثت اللذة وسميت اللذة خيراً، ونشأ عنها اننا نحب الشيء اللذيذ. وأما في الحال الأخرى فإن عرقلة الفاعلية الحيوية تنتج الألم والألم يسمى شراً ونحن إنما نكره الشيء المؤلم ونبغضه. فاللذة إذن حركة تدفعنا الى اشتهاء الشيء، والألم حركة تسوقنا الى مخافته والفرار منه». وعلى هذا فإن الاشتهاء والخوف هما باعثا أفعالنا كلها وما الروية أو المشورة ألا تردد بين هذين الباعثين. ومن هنا كانت الرغبة هي الخير، والاحساس معياره. وإنما يرجع طلب اللذة والفرار من الألم الى موقف واحد هو الاثرة. وإن حال الطبيعة هي حال حرب الجميع ضد الجميع. فالانسان ذئب على الإنسان. وقد سئم الناس حال القتال الطبيعي وأدركوا أن الحرب أسوأ الشرور، فاجتمعوا واتفقوا على التنازل عن حقوقهم كافة وتعاقدوا على أن يجعلوا السلطان الاجتماعي كله بيد رجل واحد يملك كل الحقوق ولا يترتب عليه إلا واجب واحد هو صيانة الأمن، وبذا غدت الحياة في المجتمع خيراً على الرغم من أن الفرد يخسر فيها استقلاله ولكنه يكسب لقاء ذلك الأمن والطمأنينة.

وبينما نجد ديدرو Diderot 1784-1713 يمجّد الأهواء ويرى أن الأهواء العظيمة وحدها هي التي تسمو بالنفس الى أعظم المراتب وتحقق الروعة في الأخلاق، يمتدح دولباخ الانسان المستنير الناضج الذي يعرف كيف يتمتع بخيرات الطبيعة ومنحها، ويندد بالانسان الجاهل الذي يحمله الجهل على الرضى بالعبودية. يقول: «لقد جهل الإنسان طبيعته وميوله وحاجاته وحقوقه فسقط في حياته الاجتماعية من الحرية الى العبودية. جهل غرض الاجتماع وغاية الحكومة فخضع لبشر مثله وقادته آراؤه المبيتة الى اعتبارهم كائنات من نوع أسمى والنظر إليهم وكأنهم آلهة على الأرض. وقد أفادوا هم من خطئه فاستعبدوه وحملوه على الرذيلة والبؤس. وعلى هذا النحو وقع الجنس البشري في العبودية... لأنه جهل طبيعته الخاصة».

وقد حاول اللورد شفسبوري Shaftesbury 1713-1671 نقض هوبز القائل بأن الانسان «أناني» بطبعه وأظهر في كتابه **بحوث في الفضيلة** إن في الإنسان ميولاً اجتماعية طبيعية وإن هذه الميول قد جبلتها العناية الالهية في النفوس ليتم بانتظامها الاتساق العام في الكون. فإذا رجعنا الى أنفسنا وجدنا عواطف ثابتة لا إرادية تدعونا الى الاعجاب بالخير والنبل واحتقار الشر والخبث، وألفينا حاسة باطنية خاصة قادرة على تمييز الخير عن الشر كما تميز حاسة البصر الأبيض عن الأسود، ومن شأن هذه الحاسة أو الحس الأخلاقي، إنها تسبق كل تفكير وتتأثر بسرور التضحية العميق بأكثر من تأثرها بلذة ارضاء الاثرة السطحية وهي لذة عنيفة مبتذلة زائلة. فإذا وثق الانسان بهذه الحاسة واتبع شعوره المرهف وعاطفته الطيبة الرقيقة حصل على السعادة من غير أن يطلبها. ووجد أن الإيثار يتفق مع الاثرة، وعلم أن الأخذ بغبطة الخير يكفل اتساق النظام في حياة الفرد وحياة الناس.

ثم جاء الفيلسوف فرنسيس هاتشيسون F. Hutcheson 1746-1694 وشرح رأيه في الحس الأخلاقي مؤكداً أن في وسع الانسان أن يدرك مباشرة الجمال والخير بحاستين لا تختلفان عن حاسة البصر ولا عن سائر الحواس إلا بأنهما حاستان باطنيتان وإن حاسة الخير تسمو على سائر الحواس بما فيها حاسة الجمال. وهي ميل طبيعة مباشرة تتميز بالأحكام التي تطلقها على الأعمال والأفعال، بل على شخص الفاعل وميوله. ومن خواصّها أنها ترجّح جانب الأفعال الطيبة البريئة من الغرض النفعي على أفعال الاثرة والمنفعة. وهي حاسة كلية لأن الناس جميعاً يقرون الفوارق الأخلاقية ونجد الأطفال أنفسهم هم أكثر البشر حماسة لاتباع تعاليمها. أما دافيد هيوم 1711-1776 فإنه يقرن التقدير الأخلاقي بالتقدير الجمالي ولكنه يميز لذة اخلاقية نوعية تقابل عواطف هادئة راسخة في الطبيعة البشرية، بيد أنها عواطف قوية عنيدة برغم هدوئها ونعومتها. وهي تتغلب في العادة على أهواء اللحظة الراهنة وإن كانت هذه الأهواء أعظم منها قوة، لأنها أهواء موقوتة عابرة. أضف الى ذلك أن الحياة الاجتماعية تشدّ، بعدوى التعاطف، إزر هذه العواطف الهادئة فتؤلف في ذاتنا حزب الجنس البشري ضد الرذيلة والفوضى.

وقد أشتهر جان جاك روسو 1778-1712، J.J. Rousseau بـآرائه التي أدّت الى اعتبار الطبيعة الأخلاقية غريزة إلهية معصومة أو شبه معصومة. يقول: «أيتها الطبيعة، أيتها الطبيعة العذبة أيصح أن تخدعني ميولك أكثر من خداع عقلي وقد أضلّني مرات ومرات؟». وقد ميّز على الصعيد النظري الافتراضي حالين أو مرحلتين، حال الطبيعة وحال الاجتماع، وتغنّى بالانسان الطاهر في حال الطبيعة، ورأى أن العلوم والفنون تعوّد، في الاجتماع، رجال العلم والأدب على البطالة والتقاعس، وأن الترف ليزداد بارتقاء العلوم وازدهار الفنون فينتشر حب الأشياء الكمالية، ويعمّ فساد الأخلاق. وخير وسيلة لدرء مساوىء العلوم والفنون هي تنمية الفضيلة. والفضيلة هي العلم الأسمى الذي يزين النفوس الساذجة والأرواح البسيطة. يقول: «أيتها الفضيلة أنت علم رفيع تحفل به النفوس الساذجة. هل ثمة حاجة الى هذا العناء الشديد وهذا العنت كله حتى نعرفك؟ أليست مبادؤك مطبوعة في القلوب، كل القلوب؟ ألا يكفي في تعلم قوانينك أن يخلو المرء الى نفسه ويصغي الى صوت الضمير في صمت الأهواء؟».

إن صوت الضمير هو صوت العاطفة الاخلاقية، وهو المرشد الدائم، بل الغريزة الالهية التي نقشتها الطبيعة في أعماق القلق بحروف لا تبلى. يقول: «يجب عليَّ المثابرة في اتباع طريقتي الدائمة وقوامها ألا أستقي القواعد التي آخذ نفسي بها من مبادىء فلسفية عليا، وإنما أجدها في أعماق قلبي وقد نقشتها الطبيعة بحروف لا تبلى، وليس لي إلا أن أستشيرني في شأن ما أنا فاعل: إن كل ما أشعر بأنه جيد فهو جيد. وكل ما أشعر بأنه سيء فهو سيء، وإن خير فتوى هي فتوى الضمير، ولا يصطنع الانسان براعة المحاكمة إلا عندما يساوم ضميره. أجل إن أول ما يترتب على الانسان أن يعنى به ويراعيه هو ذاته. ولكن ما أكثر ما قال لنا صوتنا الباطني عندما نسعى لبلوغ مصلحتنا على حساب الآخرين بأننا نسيء صنعاً. إن الضمير صوت الروح، والأهواء صوت الجسد، وليس بمستغرب أن تتعارض هاتان اللغتان في أكثر الأحيان، فإلى أيهما نستمع إذن؟ إن العقل يضلنا في الغالب ولنا الحق ملء الحق في اتهامه ودفعه. ولكن الضمير بالنسبة للروح كالغريزة للجسد. ومن أتبعه أطاع (الطبيعة)ولم يخشَ أن يضل أبداً «إنه غريزة الهية. ونحن إن كنا صغاراً بأنوارنا فنحن بعواطفنا عظماء».

ثانياً: المفهوم الحديث:

«الإنسان حيوان خلوق» ذاك ما رآه المفكرون القدامى والمحدثون ممن دعوناهم تقليديين باعتبار أنهم وجدوا الانسان خلوقاً بطبعه، وذهبوا في فهم طبيعته الأخلاقية كل مذهب كما ألمعنا الى أفكار أشهرهم، وهم القلة القليلة، وغيرهم كثير كثير. بيد أن المفهوم الحديث للطبيعة الأخلاقية ينطلق من تصور مغاير. ذلك أن الأخلاق لا توجد في الطبيعة، لا في الطبيعة الكونية الخارجية، ولا في الطبيعة الانسانية الداخلية الفطرية، وإنما الذي يوجد في أقصى احتمال هو الاستعداد للتخلق، بل الاستعداد للتمييز بين قطبين خير وشر، وبينهما تفاصيل طيفية لا نهاية لألوانها، وهذا الاستعداد هو الذي يفيد منه التخيل والوعي والإرادة بالتربية وبالابتكار وبتضافرها معاً على خلق عالم طريف يضاف الى عالم الطبيعة بشكليها الخارجي والنفسي الغريزي، وهو عالم يضاد عالم الطبيعة الطبيعية بمعنى أنه يرفضه ويتمرد عليه ويسعى الى تحويره أو تغييره ليمسي عالم ما يود الانسان أن يصنع من حياته حتى تكون هذه الحياة مطابقة، أو سائرة بدنو موصول لا ينتهي نحو مطابقة غرض اخلاقي يسعى إليه أو غاية يريدها، وهدف ينشده.

ولقد بدأ هذا المفهوم الحديث حين فطن الباحثون الى تمييز الأحكام الوجوبية أو المعيارية ومنها الأحكام الأخلاقية التي تتناول ما ينبغي أن يكون عن الأحكام الوجودية التي تقتصر على وصف ما هو موجود بما هو موجود ومنها الأحكام العلمية الوضعية. ومن الجلي أن العلم الوضعي يتطلع الى معرفة القوانين وهو يقتصر على أن يشاهد، وينقّب، ويجرب، ولا يجاوز معطى الطبيعة أو الواقع، بينما تتطلع الأخلاق الى معرفة المبادىء أو القواعد وهي تضيف الى ما تشاهد الزاماً، بل دعوة قيمية تتضمن حرية ومسؤولية، دعوة لتحقيق ما به تأمر، تحقيق ما ينبغي أن يكون. وغير خافٍ ان العمل لا ينجح الا اذا استند الفاعل الى الطبيعة، الى الواقع، وراعى قوانينها واتخذ من القانون قاعدة، ولكنها قاعدة عمل تنفيذي يوجب على المهندس البحّار مثلاً أن يتخذ من قانون ارخميدس قانون طبيعة وقاعدة تنفيذ. غير أن مطلب توجيه السلوك لا يصدر عن هذه القاعدة ـ الوسيلة، بل من الارادة والقرار المتصلين بالأخلاق، واتصالها يسمى الثقافة.

ان العلم يضع تحت تصرف الانسان امكانات هذا التصرف، ولكن انجاز تلك الامكانات وتقويمها انما يتبعان الفكر الأخلاقي، يتبعان الطبيعة الأخلاقية التي ينشدها

الانسان لنفسه، وهي من صنعه وابتكاره، فيضيفها طبيعة ثانية الى الطبيعة الأولى، الطبيعة المعطاة. ليغير بها ما لا يرضى به، ويحقق ما يشرئب اليه مما لا يجد، وما دنيا الأخلاق الا ما ينبغي صنعه وهي تدخل في تفاعل جدل ثلاثي الأقطاب. القطب الأول فيه هو الطبيعة أي الواقع كما هو معطى بدون تأثير أية فاعلية انسانية تأملية تحدده. وهذه الطبيعة بذاتها حيادية أخلاقياً. والقطب الثاني هو الثقافة وعملها مزدوج لأنها تفصلنا عن الطبيعة المعطاة من ناحية حين تفسح لنا المجال بمخالفة الواقع لكي نصنع منه، من ناحية أخرى، ما نريد، فتعيد اتصالنا به، فتقوم الثقافة بدور وسيط بين الطبيعة والأخلاق، وهذا الوسيط يفصل قطبي الطبيعة والأخلاق ويجعل الحكم على الطبيعة كما هي انها مرفوضة. ولكن هذا الحكم يربط في الوقت ذاته ما يقطع، ويصل ما انفصل، اذ يحكم على المرفوض أن يغدو مطلوباً، ويحقق الصورة المبتغاة فتمسي الطبيعة أخلاقاً. والأخلاق في التصور الانساني هي ما يريده الانسان لعالمه الانساني، وما القطب الثالث، قطب الأخلاق أو الطبيعة الأخلاقية بالمفهوم الحديث، سوى مطلب ما يعوز الطبيعة الطبيعية وتضفي على فعل الفاعل قيمة تمكّنه من أن يقول عن ذاته انه شخص أخلاقي، وان عمله عمل أخلاقي.

كتب جورج كورفيتش: ان التجربة الأخلاقية هي دائماً ثورة فكرية موصولة. ثورة على الحاضر باسم المستقبل، وثورة على ما تم تحقيقه باسم ما ينبغي التطلع اليه. ثورة على الأهداف باسم الغايات، وثورة على القيم المبدعة ذاتها باسم الحرية المبدعة. وما مراحل الرجوع المباشر في التجربة الأخلاقية سوى مراحل تعمق ثائر. ولهذه التجربة ثلاث طبقات أو ثلاثة مستويات منفذة: هناك أولاً تجربة الواجب، وتمثل الطبقة السطحية الظاهرة، ثم تأتي تجربة القيمة، وهي في منزلة وسط بين الاتباع والابداع، وتليهما أخيراً تجربة الحرية، تجربة الخلق والابداع. وهذه التجربة الأخيرة هي التجربة الأخلاقية الأصيلة؛ أو هي الطبيعة الأخلاقية بالمفهوم الحديث في نظرنا.

مصادر ومراجع

- ابيقورس، رسالة الى مينيقيوس.
- ابيكتيتوس، أحاديث، الترجمة الفرنسية، مقدمة يوسف سويلة.
- ــــــ، الكتاب.
- أرسطو، الأخلاق الى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد، جزءان.
- ــــــ، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد.
- أفلاطون، محاورات: بروتاغوراس ـ غورغياس ـ ثياتيتوس.
- أمين، عثمان، الفلسفة الرواقية.
- باستيد، جورج، المدنية: سرابها ويقينها، ترجمة عادل العوا.
- دولباخ، مذهب الطبيعة.
- ديدرو، أفكار فلسفية.
- روسو، جان جاك، أصل التفاوت بين الناس، ترجمة عادل زعيتر.
- ــــــ، العقد الاجتماعي، ترجمة عادل زعيتر.
- شافسبوري، بحوث في الفضيلة.
- مارك اوريل، خواطر لنفسي، الترجمة الفرنسية، ماريو مونيه.
- هاتشيسون، الفحص عن أصل أفكارنا في معنى الجمال والفضيلة.
- هوبز، توماس، مبادىء القانون الطبيعي والسياسي.
- هوميروس، الالياذة، تعريب وايجاز عنبرة سلام الخالدي.
- هيوم، دافيد، الطبيعة البشرية.

عادل العوا

الطوباوية

Utopia
Utopie
Utopie

طوباوية ـ نسبة الى طوبى. وطوبى كلمة اصلها يوناني ـ U-Topos ـ وتعني حرفياً المكان الذي لا وجود له. وكان توماس مور 1478-1535، أول من استخدم هذه الكلمة.

والطوبى مفهوم يشير الى تصور مجتمع متعذر التحقيق أو مستقبلٍ متناقض مع واقع راهن. ثم اطلق على كل فكر، يتجه نحو رؤية مستقبل ما، أو تصور مجتمع جديد، وغير مؤسس على فهم علمي لقوانين تطور المجتمع والتاريخ، صفة الطوباوية. ولهذا غدت الطوباوية مرادفة لأي مشروع اجتماعي أو علمي أو تقني غير قابل للتنفيذ.

واستناداً الى ذلك فإن مصطلح الطوباوية لا يتطابق مع مفهوم الطوبى. الطّوبى مفهوم متعدد المضامين اكثر من مفهوم الطوباوية كنزعة في التفكير. فالطوباوية تدل على كل ما هو غير واقعي وغير قابل للتحقق الى ما هو خيالي ووهمي. وفي الطّوبى تبرز العلاقة بين العاطفي والعقلي وبين الاجتماعي والنفسي وبين الذاتي والموضوعي. في الطّوبى يبرز العامل العاطفي اكثر من العقلي ويتقدم عالم الأماني على المعرفة الواقعية. والطوبى تقوم بمثلنة Idealize مرحلة اجتماعية محددة كالمشاعية أو العبودية أو الاقطاعية الخ.... فطوبى يامبول، مثلاً، كانت في وقتها مثلنة المرحلة المشاعية. ومثلنت طوبى افلاطون المرحلة العبودية، أما طوبى مور وكامبانيلا 1568-1639 فقد مثلنت الاشتراكية. ولتصنيف كهذا دلالة تاريخية ـ عينية؛ أي أنه تصنيف لا ينطوي على معنى إلا في إطار عصر تاريخي محدد.

وليس صحيحاً أن نصنف الطوباويات استناداً الى صورها

فحسب، أي نحصر الطّوبى في مؤلفات على غرار الجمهوريات المثلى، أو المدن الفاضلة أو على غرار مؤلفات سان سيمون 1760-1825 وفورييه 1772-1837. فالتاريخ يعرف كثيراً من المؤلفات التي تنطوي على الطّوبى دون أن تشكل طوباويات. فقد نجد العناصر التي تؤلف الطّوبى في الأدب التخيلي بدءاً من الحكايات الشعبية وانتهاءً بقصص الخيال العلمي.

وهذا ما يجعل من استخدام مصطلح الطوباوية أمراً مبرراً، لا سيما حينما نتناول النزعة المستقبلية التي لا تستند الى العناية الإلهية ولكنها لم تصل، مع ذلك، الى الفهم الصحيح لقوانين تطور الطبيعة والمجتمع.

كما يتيح لنا مصطلح الطوباوية أن نحلل، وبشكل أعمق، لا آراء وأفكار مؤلفي الطوباويات فحسب، بل وأفكار مختلف الكتاب والمؤلفين الذين يصعب اعتبارهم مبدعي الطوباويات، ولكن مؤلفاتهم تنطوي بهذا الشكل أو ذاك على عناصر طوباوية.

واستناداً الى ما سبق: فإن تاريخ الفكر الطوباوي أو تاريخ النزعة الطوباوية، ليست جملة الطوباويات وقد جمعت في نظام معين، بل هو تاريخ وتطور الطوباوية المتحددة بالشروط الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وتغيرها. أي أن الفكر الطوباوي بشكل عام يعكس في النهاية الوجود العيني التاريخي للصراع الطبقي.

ولا شك أن هناك صفات مشتركة بين الطوباوية والدين، ولا سيما فيما يتعلق بتصور المستقبل، ومع ذلك فإن التصور الطوباوي للمستقبل يختلف عن التصور الديني في نقطة مهمة وهي أن التصور الطوباوي للمستقبل مرتبط بإرادة البشر في نهاية الامر، على خلاف التصور الديني الذي يربط المستقبل بقوى فوق ـ طبيعية. ولهذا من الخطأ إدراج العقيدة الألفية مثلاً Chiliasm في عداد الفكر الطوباوي كما يفعل كارل مانهايم 1893-1947.

ويمكن تحديد اهم سمات الطوباوية بما يلي:

أولاً: أن الطوباوية شكل من أشكال المعرفة الفردية أو الاجتماعية التي تخلق وعياً جديداً عن طريق تركيب ذهني متحقق في تصورات أو نماذج من تصورات اجتماعية حول المستقبل. وأهم سمة من سمات المعرفة الطوباوية هي المطلقية ـ جعل الشيء مطلقاً ـ المشروطة بميوعة الحدود القائمة بين الوعي واللاوعي، بين العقلي والعاطفي والمرتبطة بمستوى ضعيف من تفكير لا يأخذ بعين الاعتبار الاختلاف.

ثانياً: تظهر الطوباوية في صورة مؤلفات وابداعات، كالطوباويات مثلاً. وبالتالي فالمؤلفات الطوباوية ـ ومنها الطوباويات ـ هي نموذج ذهني تركيبي لنظام اجتماعي ينظر اليه صاحبه بوصفه حقيقة مطلقة وكلي لا سيما وأنه نموذج يطمح نحو تحقيق المثالي، أو الكامل، أي تحقيق وضع اجتماعي أو وجود انساني خال من التناقض والصراع.

ثالثاً: أن الطوباوية نمط من التفكير لا يميز بين الاساسي والثانوي، ولا يقيم الاختلاف بين الواقعي والتخيلي، بين الذاتي والموضوعي. وكل شيء يتحول فيها الى أساسي بدءاً من وقائع العلاقات الاجتماعية والاقتصادية مروراً بالأعراف والتقاليد وانتهاءً بفن العمارة... الخ.

رابعاً: في الطوباوية لا وجود للتاريخ لا وجود للعلاقات القائمة في الزمان بين الظواهر التاريخية، ولا وجود للتواصل التاريخي. بل هناك انفصال ولا سيما على صعيد الحياة الروحية والأخلاقية. ولهذا فالطوباوي ينفي ارتباط آرائه وطوباه بالتطور الروحي الماضي للانسانية.

إن التصورات الطوباوية لا تنتقل ببساطة من طوباوي الى آخر. بل هناك جذر اجتماعي محدد لنشوء وتطور الطوباوية. وبالتالي يجب الاهتمام بالمصادر الشعبية بالفولكلور وما ينطوي عليه من احتجاج ضد غياب العدالة والمساواة الاجتماعية وبالاحلام بمستقبل سعيد كمنبع اساسي للطوباويات والفكر الطوباوي بشكل عام. ولم تصلنا حتى الآن جميع انماط الطوباويات وبخاصة القديمة والقروسطية منها، وما وصل منها إنما يدل على المستوى الذي ارتقى اليه التفكير الطوباوي. ولهذا يشكل الادب الشعبي لكل عصر من العصور لحظة مهمة في سبيل تحليل اعمق لتطور هذا الفكر الطوباوي أو ذاك.

ثم ان مستوى تطور الطوباوية مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمستوى تطور المجتمع اقتصادياً وثقافياً. وتجب الإشارة بشكل خاص الى أن نشأة وتطور الطوباوية يتطلب حداً أدنى من تطور الفلسفة والتصورات الدينية حول المستقبل، حيث تتطور الطوباوية إما بتطورها أو في عملية صراع معها وبخاصة مع التصورات الدينية.

إن أية فكرة لا تغدو فكرة طوباوية إلا في نسق معين من الأفكار التي تسمو على الواقع ولا تأخذ بعين الاعتبار الشروط التاريخية والاجتماعية الموضوعية. ولهذا فإن الاشتراكية كفكرة أو العدالة كفكرة ليست بحد ذاتها طوباوية أو غير طوباوية. إن الاشتراكية كفكرة طوباوية تتحدد في عاملها الطبقي وشرطها الاجتماعي. وبالتالي ليس تحول الاشتراكية من فكرة طوباوية الى واقع معاش هو ثمرة منطق تطور الفكر الاشتراكي كتطور مستقل عن الواقع. بل إن درجة التناقضات الاجتماعية

التي وصلت الى حد غدا فيها الصراع الطبقي واضح المعالم قد دفع بطبقة اجتماعية محددة واعية باضطهادها الطبقي وعاملة على تجاوزه الى أن تحول الاشتراكية الى جزء من وعيها التاريخي نحو التحرر الاجتماعي في شروط غدت قادرة على انجاز مستقبلها في مجتمع خلوٍّ من الطبقات. ومن هنا تكتسب الاشتراكية صفة العلمية أيضاً. ولهذا يمكن القول أن أهم الشروط الاجتماعية لانتشار العقلية الطوباوية هي عدم وصول التناقضات الطبقية الى درجة كبيرة من الوضوح، وغياب الوعي الطبقي الصحيح كثمرة لعدم الوضوح هذا. ومن هنا تبرز العلاقة بين الطوباوية والايديولوجيا. فالطوباوية بوصفها وعياً غير حقيقي عن العالم وغير متطابق مع الواقع ويسمو عليه، وبتعبيرها الغامض عن مصالح فئات وطبقات اجتماعية محددة تاريخياً مهما تخفت ببرقع التعبير الشامل عن مصالح جميع الفئات الاجتماعية دون استثناء، ما هي الا شكل من أشكال الايديولوجيا. أو هي ايديولوجيا ما، وكل ايديولوجيا لها مشروع مستقبلي، ولا تعكس الواقع موضوعياً وتنظر الى السيرورة التاريخية والقوى الاجتماعية المحركة لها نظرة مثالية هي ايديولوجيا طوباوية أو هي طوباوية.

ولكن ليس بالضرورة أن تكون كل ايديولوجيا تجسيداً لوعي طوباوي. فالايديولوجيا المتصالحة مع الواقع والتي تعكس مصالح فئات اجتماعية منهارة ولا ترى مستقبلاً افضل مما هو قائم هي ايديولوجيا لا تنطوي على طوباوية. كما أن الايديولوجيا التي تعبر عن ميل تاريخي لطبقات اجتماعية محددة صاعدة ولا ترى في العلم نقيضاً لها، ونقيضاً للقوى الاساسية المحركة للتاريخ والمحققة لأهدافها، هي ايديولوجيا غير طوباوية على الرغم من أنها قد تحتفظ بشكل ضئيل بفكرة طوباوية ما.

وعلى الرغم من أن الطوباوية شكل من أشكال التفكير الاجتماعي يلعب غياب الاحساس بالواقع فيها دوراً حاسماً، غير انها غالباً ما تنطوي على نزعة تحررية وموقف غير متصالح مع الواقع، لأنها في الاصل مشروع نحو مستقبل ارقى. وهي في الوقت نفسه مضرة في كثير من الاحيان. أي أن الطوباوية ايديولوجيا كاذبة لكنها على حق بالمعنى التاريخي العالمي. فالاشتراكية الطوباوية التي كانت كاذبة بالمعنى الاقتصادي كانت على حق تاريخياً، لأنها كانت الظاهرة المعبرة والمبشرة بالطبقة التي ولدتها الرأسمالية، والتي نمت وغدت قوة جماهيرية قادرة على وضع حد لاضطهاد الرأسمالية (لينين).

وهي أي - الطوباوية - الى جانب ذلك، تسهم بهذا الشكل أو ذاك في تزييف وعي المضطهدين اذ يعارضون بسذاجة. الأنظمة الاستغلالية بواسطة تصور مجتمع جديد خارج حدود المعرفة المعقولة والفهم الواقعي للعلاقات الاجتماعية.

ولقد ازدهرت الطوباوية في النصف الثاني من الألف الأول قبل الميلاد في بلاد اليونان والصين، حيث كان مستوى تطور الفكر الفلسفي متقدماً الى درجة كبيرة. ولم تخضع الفلسفة - في هذه البلدان - الى الدين بشكل قوي، كما هو حال مصر وفارس والهند. والطوباوية القديمة إما أنها مثلت المرحلة المشاعية كما هو الحال لدى لاوتزي أو يامبول. أو أنها عقلنت المرحلة العبودية كما هو الامر عند افلاطون. وما عقلنة المرحلة العبودية الا عودة الى تنظيم قديم في اطار مثلنة العلاقات القَبَلية الموروثة، مع الاحتفاظ، طبعاً، بالعلاقات العبودية. وهذا لا يفهم الا على أساس أن الطوباوية القديمة قد عكست الصراع الفكري الذي نشأ في سيرورة تحطيم المشاعية ونشوء العبودية، أي نشوء المجتمع العبودي. بكلمة أخرى، إن الاحتجاج ضد الاضطهاد الطبقي عند البعض، أو أن طموح البعض الآخر الى اطفاء نار الصراع الطبقي قد قاد الى مثلنة الماضي كمستقبل مأمول.

ومع ذلك فإن مستوى تطور الطوباوية، في ذلك العصر، لم يكن واحداً. فطوباوية العصر الهلنستي في القرن الثالث قبل الميلاد تختلف عن المرحلة السابقة عليه. والمقارنة بين طوباوية افلاطون 347-427/428 ق.م. وطوباوية يامبول تقودنا الى القول بأنه قد جرى انتقال من طرح مشكلة تنظيم الحاجات الى طرح مشكلة تنظيم الانتاج.

لقد ارتبطت طوباوية العصر القديم ارتباطاً وثيقاً بالصراع السياسي والاجتماعي الذي ساد آنذاك. وأهم ما يميز طوباوية اليونان، بما في ذلك طوباوية افلاطون، هو انها كانت مشروعاً ظن أنه ممكن التحقق في الواقع. وبالتالي وجهت هذه الطوباوية ضربة قوية لمذهب العناية الإلهية، حينما أكدت اهمية الارادة الانسانية في عملية تغيير العالم وليست العناية الإلهية.

أما في العصور الوسطى، فإن قوة الايديولوجيا الدينية في أوروبا قد قادت الى انحطاط شديد للطوباوية. فلقد غدت دعاوى الكنيسة بديهيات سياسية، وتحولت النصوص المقدسة الى قوانين ثابتة، ولم تكن هذه السيادة الروحية للدين المسيحي على مجمل النشاط الروحي في اوروبا القروسطية اكثر من نتيجة ضرورية للمكانة التي احتلتها الكنيسة في اطار سيادة العلاقات الاقطاعية.

في هذه المرحلة يمكن العثور على بعض النزعات الطوباوية في الفولكلور وفي بعض المؤلفات الدينية.

أما في الحضارة العربية الاسلامية، فإن الطوباوية قد شهدت ازدهاراً كبيراً، كجزء من ازدهار الحياة الروحية بشكل عام. ولقد قدم عدد كبير من الفلاسفة آراء وتصورات طوباوية مهمة حول المستقبل والسعادة على هذه الأرض. وبخاصة آراء الفارابي وابن باجة وابن طفيل. ويحتل الفارابي مكانة مهمة من بين الطوباويين المسلمين وذلك لأنه لم ينتج طوبى **المدينة الفاضلة** فحسب، بل إن طوباويته منتشرة في عدد كبير من مؤلفاته، ولا سيما في كتبه **السياسة / والسياسات المدنية وتحصيل السعادة، ورسالة في التنبيه على سبيل السعادة**. وان طوباوية الفارابي لهي تركيب بين آرائه الدينية وطموحه لإقامة دولة مركزية في صورة مجتمع فاضل ينسجم مع حاجات العصر الذي عاشه. كما أن آراءه الطوباوية ومجتمعه الخيالي الذي رسمه في المدينة الفاضلة قد انطوت على نقد شديد لعيوب عصره ولا سيما حين يتحدث عن المجتمعات الناقصة. وليست مدينة الفارابي الفاضلة مجرد محاكاة لجمهورية افلاطون كما يعتقد البعض، أنها تجربة فذة واخصب بكثير من **الجمهورية**. وهي ثمرة تطور ثقافي - فلسفي ديني، كبير شهدته الحضارة العربية الاسلامية. والذي عاشه صاحب **المدينة الفاضلة،** التي تنزع نحو بناء مجتمع سعيد ينتظم كما تنتظم الموجودات وتقوم العلاقة بين اعضائه كما تقوم العلاقة بين مراتب الموجودات.

لقد شكلت الطوباوية في عصر النهضة وعصر التنوير الاوروبيين جزءاً مهماً من النزعة الانسانية التي ازدهرت في تلك المرحلة. وكان نشوء الشيوعية الطوباوية تعبيراً عن احلام الفئات البائسة في مرحلة صعود البرجوازية، وخوضها النضال ضد الاقطاعية والهيمنة الكهنوتية.

لقد تصورت طوباوية تلك المرحلة، وبخاصة طوباوية مور وكامبانيلا، مجتمعاً خالياً من الملكية الخاصة، وانطوت على نقد شديد للعلاقات الاجتماعية السائدة آنذاك. وابرزت فكرة المساواة وأهمية العمل وسيادة الجماعة، ودللت على أن البشر قادرون على بناء مجتمع المساواة دون عون إلهي. وكان أهم ما يميزها تحررها كلية من التصور العبودي أو الاقطاعي للمجتمع، ليحل التصور البرجوازي او الشيوعي محله. وغدت جزءاً لا يتجزأ من ايديولوجيا الثورات البرجوازية في القرنين السادس عشر والسابع عشر.

وكان انتشار الطوباوية واسعاً من خلال طوباوية عدد كبير من المفكرين، فإلى جانب طوباوية مور وكامبانيلا ظهرت طوباويات مونتزر وبيكون ووبنستيلا وفيراس ومليه وغيرهم. ولقد اتسمت الطوباوية في الثلث الأخير من القرن الثامن عشر، اي من جان ميلييه Jean Meslier 1664-1729 حتى بابيوف، بانفصال شديد عن الدين وأخرويته، واستخدام كبير لمنجزات الفلسفة الحديثة وبخاصة فلسفة بيكون 1561-1626 وهوبز 1588-1679 وديكارت 1596-1650 واسبينوزا 1632-1677 ولايبنتز 1646-1716 ولوك 1732-1804، كما اكتسبت طوباوية الثلث الاخير من القرن الثامن عشر طبيعة سياسية واضحة، وانطوت على فهم محدد للصراع السياسي الدائر آنذاك، وهذا لا ينسحب على طوباوية موريلّ ومابلا فحسب، بل وعلى طوباوية الثورة الفرنسية وبخاصة طوباوية بابيوف.

وتطورت الطوباوية تطوراً مهماً في النصف الاول من القرن التاسع عشر، أي من سان سيمون الى فورييه وأوين 1771-1858. ووقفت طوباوية هذه الفترة موقفاً نقدياً من الثورة الفرنسية، وارتبطت اكثر فأكثر بحركة الطبقة العاملة ونضالها، واستخدمت الى جانب إيديولوجيا التنوير الفلسفة الكلاسيكية الالمانية وعلم الاقتصاد السياسي البرجوازي الكلاسيكي، وهذا ما دفع بالفكر الطوباوي الى مستوى ارقى.

فلقد حاول سان سيمون إظهار قانونية التطور اللاحق للمجتمع، وطمح فورييه الى تجاوز الصورة المثلى للمستقبل كما يراها مذهب الألوهية. وجهد كابيه Cabet 1788-1856في سبيل ربط التقدم الاجتماعي بالتقدم العلمي - التقني بشكل اعمق مما قام به بيكون في عصره. لكن هؤلاء الطوباويين لم يكتشفوا دور الطبقة العاملة التاريخي على الرغم من اهتمامهم بمصيرها، ونزعوا الى تحرير الانسانية بأسرها دفعة واحدة، دون ان يقبضوا على القوة الحقيقية القادرة على تحويل المجتمع إشتراكياً.

ولقد تحولت الاشتراكية الطوباوية هذه - فيما بعد - الى منبع نظري مهم، استقى منه مؤسسو الاشتراكية العلمية - ماركس 1818-1883 وانغلز 1820-1892 - كثيراً من آرائهما في صياغة نظريتهما في الانتقال الى الاشتراكية، وليس مصادفة ان اعتبر لينين 1870-1924 الاشتراكية الطوباوية احد المصادر الأساسية الثلاثة في تكوين الماركسية.

ولقد أدت المشكلات التي تعانيها الرأسمالية المعاصرة الى ظهور ما يسمى بالنزعة ضد الطوباوية، التي تنفي امكانية بناء مجتمع تسوده العدالة والمساواة الاجتماعية، وتتحقق فيه الحرية والسعادة للبشر.

وإذا ما توجهنا شطر عصر النهضة العربية فسنجد ازدهاراً واسعاً لمختلف الاتجاهات الطوباوية، بدءاً من طوباوية

الشُّمَيِّل وفرح انطون 1861-1922 وانتهاءً بطوباوية الكواكبي 1849-1902.

لقد كانت طوباوية الشميل مزيجاً من آراء بوخنر 1813-1837 وداروين 1809-1882 وسان سيمون واوغست كونت 1798-1857. وقد طرح في وقت الاشتراكية الاصلاحية كسبيل لبناء المجتمع الافضل ولكنه ـ في الوقت نفسه ـ دعا الى الحيلولة دون اختلال نظام المجتمع الذي يشبه الجسم الطبيعي واعلن ضرورة الالتفات والعناية بكل طائفة من الناس، وتغليب الاصلاحات البطيئة وعدم جواز الثورات الاجتماعية.

كما آمن فرح انطون ـ على غرار شبلي الشميل، بالاشتراكية الاصلاحية كوسيلة نحو تحقيق الحرية والعدالة والمساواة والاخاء والازدهار، والسعادة لجميع مواطني كل شعب من الشعوب، كما دعا الى التقارب والتفاهم والتسامح والتضامن والسلم بين جميع شعوب العالم.

أما الكواكبي فلقد صاغ مشروعه السياسي الاجتماعي في دولة عربية اسلامية واحدة ولا سيما في كتابه **أم القرى**. وحدد الأسس التي يجب أن تقوم عليها الخلافة والعلاقة بين الحكام والرعية. لكن مشروعه الطوباوي هذا افتقد الى الأسس الواقعية لتحقيقه لا سيما وانه مشروع سياسي عزله صاحبه من الفعل السياسي.

وكما كان طموح النهضويين العرب الى دولة عربية قومية واحدة، فإن هذا الطموح ذاته قد ظل هاجس معظم المفكرين العرب المعاصرين. وظلت النزعة الطوباوية غالبة على معظم مؤلفاتهم. فخف الأرسوري مثلاً لتقديم تصور مثالي لجمهورية مثلى، كاستجابة لحاجة الأمة العربية الى دولة ما. طامحاً للتوفيق بين الحاجة الواقعية لدولة كهذه وبين المثل الأعلى الأخلاقي الذي يسم كل تفكير الأرسوزي السياسي والفلسفي القائم على مفهوم التجربة الرحمانية.

والطوباوية العربية سواء كانت طوباوية الشميل والكواكبي أو طوباوية الأرسوزي لم تكن اكثر من خليط من الطموح السامي لمستقبل أفضل ونقد عنيف للواقع المعاش ونزعة تضخم دور الفكر في تحقيق التقدم الاجتماعي وإغفال لدور الجماهير في العمل السياسي. وهذه الصفات من اهم صفات الطوباوية بشكل عام.

مصادر ومراجع

ـ لينين، **المؤلفات الكاملة**، المجلد 22.
ـ ماركس، ك.، ف. انغلز، **المؤلفات**، المجلد 3.
ـ مانهايم، ك.، **الايديولوجيا والطوباوية**، بغداد، 1968.
— Boguslaw R., *The new utopians*, New York, 1965.
— Plattel, M., *Utopian Critical thinking*, Pittsburgh, 1972.

أحمد برقاوي

الطورانية

Turanism
Touranien
Turanismus

1 ـ الطورانية لغة:

الطورانية هي مجموعة اللغات غير الهندية الاوروبية. كانت تطلق اصلاً على لغات اواسط آسيا. ومنهم من قال انها مجموعة محتملة، مشكوك بوجودها عملياً، من اللغات التركية والمغولية والتنغوزية. والتنغوزية هي لغة عرق مغولي منتشر في كل من سيبيريا الشرقية (حوض نهر البنسي حتى الباسفيك) وهي منتشرة اجمالاً في بعض الاراضي من روسيا وشمال شرقي الصين.

أما كلمة طوران فهي اسم اطلقه جغرافيو العرب قديماً على مقاطعة في بلوخستان او بلوجستان، وهي مقاطعة تتقاسمها ايران والباكستان، تقع جنوب شرقي ايران وصحراء كرمان وعلى حدود السند والبنجاب الغربية.

والطوري هو الوحشي من الطير والناس. وقال بعض اهل اللغة في قول ذي الرمة:

أعاريب طوريون، عن كل قرية
حذار المنايا أو حذار المقادر

قال: طوريون اي وحشيون يحيدون عن القرى حذار الوباء والتلف وكأنهم نسبوا الى الطور، وهو جبل بالشام. ورجل طوري اي غريب: (**لسان العرب**، مادة طور).

2 ـ الطورانية السياسية:

والطورانية حركة تركية قومية تهدف الى تتريك الدولة العثمانية بما في ذلك العناصر غير التركية. واشتق اسمها من طوران وهو الموطن الذي انتشرت منه القبائل التركية، بما في ذلك العثمانيون، فالإنتساب الى عثمان انتساب الى الفرع لا الى الأصل الجنسي.

برزت الحركة الطورانية بصفة حادة بعد نجاح جمعية الاتحاد والترقي في قلب نظام الحكم العثماني وفي تولي المناصب الكبرى

في الدولة بعد عام 1909. فاسست الجمعيات والنوادي ووضعت البرامج لبث الدعوة الطورانية. من هذه الجمعيات تُرْك اوجاغي، اي العائلة التركية، وترك بلكيشي، اي العَلَم التركي وغيرها. وكانت مهمة هذه الجمعيات، التي كان لا ينتسب اليها سوى الاتراك، تأكيد القومية التركية الخالصة بدراسة التاريخ التركي (المغولي) القديم، والاشادة بامجاده وإذاعة الاناشيد التي تربط التركي بهذا الماضي، وتخليص اللغة التركية من المفردات العربية والفارسية مع محاولة استخدام حروف منفصلة بدلاً من الحروف العربية المتصلة وتفضيل استخدام الاسماء والالقاب التركية وغير ذلك من وسائل تثبيت الفكرة القومية.

كان يراد للحركة الطورانية ان تكون مصدر حياة وقوة للامبراطورية العثمانية المتهاوية قبيل الحرب العالمية الاولى باعتبار ان القومية عنصر من عناصر القوة. ولكن ردة الفعل كانت في غير صالح الاتحاديين خاصة لدى العناصر غير التركية - لا سيما العربية - والتي آزرت في قيام حركة تركيا الفتاة وتأسيس حزب الاتحاد والترقي. فانشئت جمعيات واندية تحمل اسماء القوميات العثمانية غير التركية، مثل المنتدى العربي وحزب اللامركزية الادارية العثماني وحزب العهد والجمعية الاصلاحية البيروتية وجمعية البصرة الاصلاحية، عدا الجمعيات الارمنية والكردية والالبانية وغيرها.

وتبلور التجمع العربي في المؤتمر العربي الذي عقد في باريس في 13 تموز 1913.

كان موقف الاتحاديين حيال الحركات القومية متأرجحاً بين استخدام الارهاب والتنكيل بتقديم العرب الى المحاكمة او بابعادهم عن الوظائف الرئيسية، وبين استخدام الملاينة باعتبار انهم وغيرهم من الجنسيات العثمانية غير التركية العُمُدُ التي تقوم عليها الامبراطورية. وكانت هذه الحركات القومية التي انبثقت بقيام الحركة الطورانية من الاسباب التي ادت الى انهيار الكيان الامبراطوري للعثمانيين بعد الحرب العالمية الأولى. فبذلك انحصرت اهداف الطورانية بعد حركة التحرير عام 1920 في توكيد الفكرة التركية بين الاتراك انفسهم.

3 - نشأة الطورانية:

يصعب تحديد نشأة الطورانية كحركة قومية هادفة الى الحكم بمعزل عن الاسلام، اما شعورهم بقوميتهم فقديم برأي فيليب حتي. أخذ خطر جديد يهدد كيان الدولة السامانية، هو ظهور قبائل الترك البدوية (الطورانية) من الشمال. فحتى في الشؤون الداخلية فإن القوة كانت تتحول تدريجياً الى ايدي الموالي الترك الذين كان بنو سامان قد ملأوا بلاطهم منهم.

اما المنطقة السامانية الى الجنوب من نهر جيحون فقد انتزعها سنة 994 م الغزنويون الذين وصلوا الى ما وصلوا اليه من القوة بفضل هؤلاء الموالي. ووقعت المنطقة، في شمال هذا النهر في ايدي جماعة الايلات من خانات تركستان الذين استولوا سنة 992 م على بخارى. وبعد سبع سنوات قضوا على الدولة السامانية المتحضرة. وهكذا اخذت، ولأول مرة، قبائل طورانية من آسية الوسطى تحتل المقام الاول في شؤون العالم الاسلامي. ولم يكن النزاع الذي قام به العنصر الايراني والعنصر الطوراني في سبيل السيطرة على الاقطار التي تقع على حدود الاسلام سوى مقدمة لتطورات اشد خطورة.

وسوف يلعب الترك الطورانيون دورهم العظيم في السياسة الدولية بعد ان تسلموا معظم صلاحيات الخليفة في بغداد، وابتلعوا معظم اقسام الخلافة. وآل امرهم اخيراً الى تأسيس خلافة عثمانية في استانبول بغداد البوسفور (حتي، **تاريخ العرب**، ص 538-539).

4 - الاسباب السياسية لبعث الطورانية غير المسلمة:
أ - ضعف الامبراطورية العثمانية:

تكونت الامبراطورية العثمانية بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر على يد الاتراك العثمانيين بعد تفكك الامبراطورية السلجوقية. واتسعت رقعة البلاد تحت حكم عدد من السلاطين الاكفاء على حساب الامبراطورية البيزنطية. وبلغت ذروة مجدها في عهد سليم الاول الذي انتصر على السلطان الغوري في معركة مرج دابق 1516 واستولى على سوريا ومصر 1516-1517، وربما تنازل له الخليفة العباسي الاخير الموجود في مصر عن لقب الخلافة. كما اتسعت رقعة السلطنة في عهد سليمان القانوني 1520-1566 الذي فتح معظم بلاد اليونان والمجر ثم الجزائر وكثيراً من انحاء فارس وبلاد العرب.

وصارت ولايات ترنسلفانيا والافلاق والبغدان ايالات خاضعة لتركيا. ولكن تركيا ظلت دولة تغلب عليها خصائص العصور الوسطى فاحتفظت بالنظام البيزنطي الاسيوي الاستبدادي الذي لم يكن يخفف من وطأته سوى مراعاة الشريعة الاسلامية. وبدا الضعف يدب في اوصال الامبراطورية العثمانية على اثر موت سليمان القانوني. وفي سنة

1683 اضطرت الى رفع الحصار عن ڤيينا النمسا، واخذ التدهور السياسي يسري في جسم الدولة. فصار قواد الانكشارية يُنَصِّبُون السلاطين ويخلعونهم. وتدريجياً اخذت دول اوروبا تطمح في اقتسام اراضي الامبراطورية التي صارت رجل اوروبا المريض.

فقد خشيت الدول الاوروبية من توسع روسيا على حساب السلطنة العثمانية فأرادت اخذ حصتها من الغنيمة. وهذا ما شكل المسألة الشرقية، كما خافت من ضياع الامتيازات الاجنبية التي كسبتها في سلسلة من المعاهدات والتي مكنتها من السيطرة على شؤون السلطنة الاقتصادية. ومع ان رئيس الوزراء مدحت باشا 1822-1884 حاول ادخال الاصلاحات ووضع دستوراً للسلطنة سنة 1876 فقد ألغى السلطان عبد الحميد الثاني 1842-1918 الدستور واوقف الاصلاحات. وفي سنة 1908 قام حزب الاتحاد والترقي بحركة اصلاحية قومية واكره السلطان على التنازل. ولكن اصرار حزب تركيا الفتاة على تتريك غير الاتراك من رعايا السلطنة حمل القوميات الاخرى غير التركية على الشعور بقوميتها والحفاظ عليها. فتفككت الامبراطورية من الداخل بعد ان كانت الحروب الخارجية قد اقتطعت منها اجزاء كثيرة في اوروبا وفي اقصى الشرق (ايران)، وفي المغرب العربي. وفي الحرب العالمية الاولى تحالفت تركيا الطورانية مع المانيا والنمسا. ومع ان الجيش التركي احرز نصراً باهراً في غاليبولي 1915 على الجيش البريطاني، الا انه هزم في الميادين الشرقية والجنوبية على يد القومية العربية التي اخذت تتحدى القومية الطورانية التي نادى بها جماعة تركيا الفتاة من امثال انور 1882-1922 ونيازي وجمال 1872-1922. وكانت بريطانيا بالمرصاد لتنال الجزء الاكبر من اراضي الامبراطورية واضعة الجيش العربي، الذي شكلته ودعمته وخدعت قادته، في مواجهة الجيش التركي المؤلف ايضاً من بقايا الموالين لتركيا. وبمقتضى معاهدة سيڤر 1920 تنازل السلطان محمد السادس 1861-1926 الذي لم يكن له من الحكم الا الاسم، عن معظم املاك تركيا في آسيا لصالح بريطانيا. وفي سنة 1922 الغى اتاتورك 1881-1938 الخلافة العثمانية والسلطنة وطوى امبراطورية حققت في اوروبا اروع الانتصارات بحجة ان السلطان رضي ان تقتصر سلطنته على الاناضول في آسيا، واستانبول وما حولها في اوروبا. بعد ان انفصلت ارمينيا واصبحت جمهورية مستقلة، ووضعت ازمير تحت الادارة اليونانية، الى ان يجري استفتاء حول وضعها، ودُوِّلت منطقة المضايق، واصبح للحلفاء، من دون روسيا، الاشراف الفعلي على اقتصاديات تركيا. هنا برز كمال اتاتورك، ابو الاتراك، كمنقذ فرفض المعاهدة، وعقد بمعونة بريطانيا السرية ومعونة الجاليات اليهودية في كل من فرنسا والولايات المتحدة وبريطانيا، معاهدة جديدة حفظت لتركيا حدودها الحالية. بعد ان انتصر على اليونانيين وبعد ان أجلى الارمن، كل ذلك برضى بريطانيا وارثة الامبراطورية العثمانية في ايران والعراق وفلسطين والجزيرة العربية ومصر وربما يوضح عرض نبذة عن المسألة الشرقية دور بريطانيا في بعث القومية الطورانية طمعاً في القضاء على الامبراطورية التي كانت تضم قوميات متعددة وخاصة القومية العربية.

ب ـ المسألة الشرقية:

المسألة الشرقية، مصطلح عام يطلق على العلاقات السياسية بين بعض الدول الاوروبية وبين الامبراطورية العثمانية (القرون 20,19,18). بدأت المسألة الشرقية بنهضة روسيا دولة اوروبية، وبضعف الامبراطورية العثمانية. فقد خافت انكلترا وبروسيا من نتائج التوسع الروسي. اذ رأت بريطانيا في هذا التوسع تهديداً لمصالحها الكبيرة في الهند ومطامعها في ايران والنفط العربي. فتحالفت مع بروسيا وهولندا (ذات الجالية اليهودية الحاكمة فيها) للوقوف في وجه الخطة الروسية النمساوية التي رمت الى تقسيم تركيا بان تستولي روسيا على المضائق وعلى القسطنطية وان تبسط النمسا نفوذها على البلقان. ونشبت حرب بين روسيا وتركيا سنة 1806 انتهت بصلح بوخارست 1812. وبموجبه حصلت روسيا على بعض المكاسب على البحر الاسود. وتلتها الحرب بينهما سنة 1828-1829 وانتهت بصلح ادرنة وفيها اعترف الباب العالي باستقلال اليونان. ولكن بريطانيا وروسيا اتحدتا للوقوف بوجه محمد علي باشا 1769-1849 حاكم مصر لحرمانه من مكاسبه الحربية ضد السلطنة 1833-1840 خشية ان يجدد الخلافة المتداعية. وفي حرب القرم 1853-1856 تحالفت انكلترا وفرنسا مع تركيا ضد روسيا وفي سنة 1877-1878 نشبت حرب رابعة بين روسيا وتركيا انتصرت فيها روسيا واملت فيها معاهدة سان ستفانو 1878 على تركيا. ولكن انكلترا بدهائها السياسي تمكنت من حرمان روسيا من اكثر مكاسبها في معاهدة برلين 1878 بتأييد بسمارك 1815-1898 لها. وتمكن عبدالحميد الثاني من زيادة الجفوة بين روسيا والمانيا (بروسيا) بمنحه امتياز مد خط سكة حديد بغداد، لألمانيا وتعيين الضباط الالمان لتدريب الجيش العثماني. وفي سنة 1912-1913 نشبت الحروب البلقانية التي انتهت بتمزيق اوصال الامبراطورية العثمانية في

أوروبا. وانضمت تركيا الى جانب المانيا والنمسا في الحرب العالمية الاولى وانكسرت الدولتان في اوروبا ولكن رغم الانتصارات التركية في اوروبا كان انكسارها في العراق واليمن والسويس سبيلاً الى تمكين انكلترا من الاستيلاء على معظم الاملاك التركية في آسيا.

ج ـ دور الصهيونية في بعث الطورانية:

يهود الدونمة اسم يطلق في تركيا على اليهود الذين طردوا من اسبانيا واستوطنوا سالونيك ابان الحكم العثماني، واعتنقوا الاسلام ابان القرن الثامن عشر مع احتفاظهم ببعض الطقوس اليهودية.

وقد لعبت طائفة الدونمة دوراً هاماً في الانقلاب العثماني عام 1908. منها مصطفى كمال اتاتورك وحسين جاهد، وجاويد بك. ولهذا اتهموا، بايعاز من اليهودية المحلية والعالمية، بالعمل على الغاء الخلافة واقامة جمهورية لا دينية تقوم على فكرة القومية الطورانية التي تعود في جذورها الى ما قبل دخول الاتراك العثمانيين في الاسلام.

وكان من ابرز الشخصيات اليهودية المتعاونة معهم الحاخام ناحوم افندي 1873-1960 الذي مثل حكومة اتاتورك في لاهاي وباريس للدفاع عن المصالح التركية. واصبح فيها بعد حاخاماً اكبر في مصر (احمد عطية الله، **القاموس السياسي**).

د ـ اتاتورك باعث الطورانية السياسية:

واتاتورك 1880-1938 هو اول رئيس للجمهورية التركية. وقد لقب بالغازي مصطفى كمال باشا. ولد عام 1881 ونشأ في سالونيك. دخل الجيش وانضم الى حزب تركيا الفتاة اشترك في الدفاع عن الدردنيل عام 1915. وبعد سقوط الامبراطورية العثمانية واحتلال الحلفاء لاسطنبول، واحتلال اليونانيين لأزمير، قاد الثورة في الاناضول، وفي عام 1921 انتصر انتصاراً ساحقاً في موقعة سقاريا. عقد مع الحلفاء معاهدة لوزان عام 1923. وفي 29 تشرين الاول 1923 اعلن الجمهورية. واختير اول رئيس لها، بعد الغاء السلطنة والخلافة. وفي عام 1926 عقد معاهدة مونتريه التي منحت تركيا حق الاشراف على المضائق. توفي عام 1938 وخلفه عصمت اينونو.

وكمال اتاتورك، هو مؤسس تركيا الحديثة ـ اتخذ هذا الاسم بدلاً من اسمه مصطفى كمال.

هـ ـ اثر الحركة الطورانية في العالم العربي:

منذ ان قامت حكومة مصطفى كمال في تركيا عملت على تشجيع الحركات الالحادية ادبياً ومادياً. فألفت هناك كتباً كثيرة تهدف الى التشكيك في حقائق الاديان كلها، والدعوة الى تركها وكان من ضمن القائمين بهذه الحركة اسماعيل احمد ادهم، التركي الاصل واليهودي المعتقد. الذي جاء الى مصر وحاول نشر الافكار الالحادية بين اهلها. وقد الف رسالة صغيرة عنوانها: **لماذا انا ملحد؟** وطبعها في مطبعة التعاون بالاسكندرية ومما جاء فيها: «اسست جماعة نشر الالحاد بتركيا. وكانت لنا مطبوعات صغيرة اذكر منها: **ماهية الدين، قصة تطور الدين ونشأته، العقائد تطور فكرة الله، فكرة الخلود**».

«وبعد هذا فكرنا في الاتصال بجمعية نشر الالحاد الامريكية، وكان من نتيجة ذلك تحويل اسم جماعتنا الى المجمع الشرقي لنشر الالحاد وكان صديقي البحاثة اسماعيل مظهر في ذلك الوقت ـ يصدر مجلة **العصور** في مصر، وكانت تمثل حركة معتدلة في نشر حرية الفكر والتفكير، والدعوة للالحاد».

وقد عرّف الالحاد بقوله «الالحاد هو الايمان بأن سبب التكون يتضمنه الكون في ذاته، وان ثمة لا شيء وراء هذا العالم».

الا ان الدعوة الالحادية بين المسلمين في مصر يرجع تاريخها الى سنة 1924 حينما قام محمود عزمي، وكتب في صحيفة **الاهرام** داعياً الى ترك الاديان لأنها قيود تعوق عن التقدم والرقي.

وقد جعل اسماعيل مظهر مجلته **العصور** منبراً لنشر الافكار وترويجها والطعن بالعرب والعروبة طعناً قبيحاً، واتهام العقلية العربية بصفة خاصة والعقلية الاسيوية بصفة عامة بالتخلف والجمود والانحطاط. كما سخر قلمه ومجلته في خدمة المطامع الصهيونية، والاشادة بامجاد بني اسرائيل ونشاطهم وتفوقهم واجتهادهم. واخيراً سخرها في خدمة التعاليم الشيوعية والآراء الفوضوية التي ينجم عنها التحلل من قواعد السلوك والتجرد من الفضائل المتفق عليها. وقد حدث ان ظهر في تركيا كتاب عنوانه **مصطفى كمال** للكاتب قابيل آدم وفيه مطاعن قبيحة في الاديان وبخاصة الدين الاسلامي. كما تضمن اتهام العقلية الاسيوية بالرجعية والتأخر.

فلخص اسماعيل مظهر هذا الكتاب في مجلته، وقدم له بكلمة طويلة جاء فيها: «من وراء الانقلابات التاريخية

والثورات الاجتماعية تكمن البواعث النفسية والانفعالات والمعتقدات، وفلسفة الحياة التي تقسم الجماعات على ان تهدم ما هو قائم لتشيد عليه بناء من لبنات تربط بينها الافكار والمنازع العقلية والنفسية التي تكون قد استحدثت على مر الايام. وليس في التاريخ الحديث كله من انقلاب هو اشبه بالطفرة منه بأي شيء أخر كالانقلاب التركي الحديث. وهو ككل انقلاب او فورة فجائية تكمن وراءه بواعث نفسية ومعتقدات وانفعالات تكون، لدى الواقع، في مجموعها فلسفة توجه الفكرات والأراء الى وجهة في الحياة لا يظهر منها الا نتائجها التي تتجلى في المعاهد التعليمية والانظمة السياسية والاجتماعية».

«بهذا يؤمن كل من درس حوادث التاريخ مطبقة على علوم الاجتماع الحديثة. فاذا كان هذا هو الواقع، واذا اعتقد بأن وراء الظواهر الملموسة في الإنقلاب التركي قد كمنت فلسفة ساقت اليه، كان الوقوف على حقيقة هذه الفلسفة امر ضروري للحكم على قيمة هذا الانقلاب، ومقدار ثباته وقوته، ومقدار تأثيره في الادراك العام. او كما يدعونه اصطلاحاً: العقلية العامة التي تتكون من مجموع الاغراض التي يرمي اليها زعماء الانقلاب». الى ان قال: «وضع هذا الكتاب ـ اي كتاب **مصطفى كمال** ـ مؤلف من الظاهر انه تشبع كثيراً بتاريخ تطور الفكر الانساني، وعلى الاخص بتاريخ تنازع البقاء بين اللاهوت والعلم في العصور الوسطى. ولقد طبق المبادىء التي استخلصتها العقلية الاوروبية، عن طريق جهادها الطويل ازاء اللاهوت، على الحالة الواقعة في الشرق، احسن تطبيق وعرف كيف يظهر آراءه وافكاره في قالب جلي واضح، ونجح كل نجاح في اظهار الفرق بين العقلية الاسيوية كما سماها، وبين العقلية الاوروبية، وقضى بأن العقلية الاوروبية إرتقائية في حين ان العقلية الآسيوية رجعية جامدة».

اما الآراء التي اوردها المؤلف التركي في كتابه والتي وصفها اسماعيل مظهر بالاصالة والصحة فنذكر منها: «. . . وما من سبب لذلك التنابذ الشديد الذي قام بين فريقي الامة التركية، الا وجود هذه العقلية ـ اي العقلية الاوروبية ـ في ناحية، حيث تقوم في ناحية اخرى العقلية الدينية العربية».

«لم تسلم الامم الاسيوية يوماً ما من الفقر والتعاسة، وليس لهذا من سبب سوى انها اعتادت ان تستقري احكامها المعاشية كلها من تشريعها الديني المقدس، ولن تقف على طابع آخر غير هذا، اذا ما قلّبت تاريخ مصر، والهند، وفارس، واليابان القديمة، والصين، وطوران، وبلاد العرب فان هذه الامم لجهلها قد نسبت لامرائها وسلاطينها، او لغيرهم من مقدمي الانتهازيين صفات قدسية جداً، او سلطة ايحائية حيناً آخر».

وكان من نتائج هذه العقلية ان ترددت الامم الآسيوية في هذه التعاسة والشقاء. هذه الصورة عن فلسفة الحركة الطورانية تجاه الاسلام والشرق عموماً. وهي لا تحتاج الى ابراز مدى عدائيتها وتهديها لكل ما هو شرقي.

5 ـ الادب الطوراني:

لمحة تاريخية عن نشأته

عرف الترك، الذين لم يكن لديهم شهرة تنم عن عبقرية شعرية فطرية، كيف يستفيدون من ادب العرب وادب الفرس. ومنذ البداية تعددت لهجات اللغة التركية بتعدد افخاذ القبائل الطورانية. ومجموع هذه اللهجات اطلق عليه اسم الطورانية اي مجموع اللغات غير الهندية الاوروبية، والتي كانت تطلق اصلاً على لغات اواسط آسيا. ويمكن تقسيم اللهجات ضمن فرعين: لهجات ترك الشرق واشهرها اللهجتان «الجغتائية و الأذرية»، ولهجات ترك الغرب واشهرها اللهجة العثمانية.

وفي الشرق ايضاً، ساد الادب العثماني تبعاً للأهمية التي كانت للدولة العثمانية، حتى لدى مغول الهند، كما كان يتلى في بلاد تركستان. ولم يغفل ترك الغرب الاغتناء بما يكتب باللهجتين الجغتائية والأذرية.

وفي القرن الخامس عشر كتب مير علي شيرنوائي كتابه **محاكمة اللغتين** ويرمي فيه الى اثبات جدارة اللغة التركية وفضلها على الفارسية. وفي القرن السادس عشر املى بابر ـ ظهير الدين محمد 1483-1530، مؤسس اسرة المغول في الهند، وحفيد تيمورلنك، بعد ان اخضع تركستان وقسماً كبيراً من الهند، واسس امبراطورية المغول، وبعد ان تغلب على سلطان دلهي 1526 ـ كتابه المشهور **بابرنامه** الذي يعد من خير ما كتب بالنثر الجغتائي. ثم نظم ديوانه ومجموعة مثنوياته مبين بهذه اللغة ايضاً. وفي ذلك القرن ايضاً نظم فضولي، محمد بن سليمان، 1556، اكثر شعره باللهجة الآذرية. ويعتبر فضولي اكبر شعراء الطورانية في القرن السادس عشر بدليل اختلاف الكُتّاب في اصله. فقيل انه تركي من قبيلة بايات، وقيل انه كردي، وقيل انه من اذربيجان. ويرجح الرأيُ الاخير انه كتب باللغة الآذرية قسماً كبيراً من انتاجه. اتصل بسليمان القانوني بعد فتح بغداد سنة 1534. فهنأه بقصيدة كوفيء عليها بماهية شهرية تصرف له من ديوان بغداد.

أ ـ الأدب الطوراني والتصوف الاسلامي:

وكان للتصوف الاسلامي اثر كبير في الادب الطوراني. وقد ظهرت طريقة اليسوية، (نسبة الى الشيخ علي اليسوي، 1166) وسادت في بلاد الترك شرقاً وغرباً. وكان ديوانه **ديوان حكمت** يقرأ في كل بيت تقريباً، لسهولة اسلوبه، ولقربه من لغة الشعب التركي.

وكذلك كان لمولانا جلال الدين الرومي 1207-1273 اثر كبير في هذا الأدب. فقد انكب على المثنوي والديوان اكثر المثقفين. وانضموا الى المولوية (طريقة مولانا جلال الدين) التي اخرجت عظماء الشعراء وكبار الموسيقيين. وكانت طريقته تستند الى وسائل جذابة كالشعر والموسيقى والسماع.

وكذلك ظهرت البكتاشية نسبة الى السيد محمد ابراهيم آتا (-1336) الشهير بالحاج بكتاش الذي قدم من خراسان الى الأناضول.

والبكتاشية خليط من القلندرية واليسوية والحيدرية، اي ان بها اثاراً من الشامانية والافلاطونية الحديثة. وهي باطنية وتعتقد في الاثني عشرية.

وظلت البكتاشية قائمة في تركيا حتى هدم تكاياها السلطان محمود الثاني 1826 وهكذا كان الترك من المولوية يترغون باشعار الرومي، والعطار فريد الدين، توفي حوالي 1230 وسنائي ابو المجد مجدود 1150 وحافظ الشيرازي 1320-1389 وسعدي الشيرازي 1189-1292وغيرهم من شعراء الفرس المتصوفين.

بينما كان البكتاشية منهم يترغون بأشعار قايغوسز سلطان المدفون في تكية البكتاشية بالجيوشي بالقاهرة وهو المعروف بعبد الله المغاوري ويونس امره واحمد فقيه وغيرهم من عظماء البكتاشية الاتراك الاصل في هذه البيئة ظهر ادب تركي يمكن تقسيمه الى ثلاث مراحل:

- مرحلة غلبة التأثر بالادب الفارسي والاسلامي.
- مرحلة التأثر بالادب الاوروبي والفرنسي خاصة.
- مرحلة القومية التركية او العودة الى الطورانية.

المرحلة الاولى ـ تميزت هذه المرحلة بالصبغة الاسلامية الغالبة. فكان الادب الاسلامي والامة الاسلامية، لا امة الترك، هما اللذان يدور حولهما هذا الادب، كما كان التأثر بالادب الفارسي واضحاً اشد الوضوح وهذه المدرسة الاسلامية اخرجت خير ادباء الترك.

ففي القرن الرابع عشر ظهر احمدي، صاحب اسكندرنامه، ويعد اول ناظم لتاريخ الترك. واشتهر الشاعر سيمي، عماد الدين، وهو ينتمي الى سلالة الاسرة النبوية. **الا ان انتسابه الى الحروفية (وهي فرقة باطنية تقول بمعنى باطني** لحروف القرآن) ادى الى اتهامه بالزندقة. فسلخ حياً في حلب 1417. وفي القرن الخامس عشر لمعت اسماء شيخي، واحمد باشا، ونجاتي، (راجع نبذة عنهم لاحقاً)، وظهرت جماعة من العلماء عنيت بفقه اللغة التركية كما عملت على ترجمة التراث الادبي الفارسي، مع شروح تركية واعية. نذكر منهم سروري وسودي وابن كمال.

وفي القرن السادس عشر بلغ الادب التركي الأوج. وكان سليمان القانوني شاعراً فالتف حوله الادباء. وترك سليمان ديوان شعر عرف باسمه المستعار **محبي** واكبر شاعرين في هذا القرن هما باقي وفضولي. وادب هذا القرن تميز بطابع استقلالي واضح، بعيد عن الادب الفارسي، وبعودة الى الينابيع التركية القديمة مع تمجيد لما تحقق للدولة العثمانية من امجاد عسكرية واصلاحات داخلية.

وفي القرن السابع عشر ظلت المدرسة الفارسية ممثلة بقلة ابرزهم: نفعي الذي كان يعد سيد القصيدة اما غزلياته وهجاؤه فكانا اقل جودة. ومنهم ايضاً شيخ الاسلام، يحي أفندي (1650- ?) الذي تفوق في الغزل. وظهر في القرن السابع عشر كُتّاب مبرزون منهم نرجسي 1592-1634 كما ظهرت كتب لم تكن مشهورة في وقتها، ولكنها اليوم تعتبر هامة. منها كتاب **سياحت نامة اوليا شلبي**.

وفي هذا القرن كثر شعراء الموسيقى، ساز شاعرلري، الذين كانوا يكثرون في الفرق الصوفية وعند العسكريين. ونرى منهم عند المولوية، وعند البكتاشية وعند القزلباش ثم عند الانكشارية.

ويبرز في القرن الثامن عشر امثال خوجة راغب باشا، والشيخ غالب ونديم، ويعرف هذا القرن في التاريخ التركي باسم عصر الخزامي ويتصف ببذخ البلاط وفتون الأعياد واهمال شؤون الدولة، ولكنه يتسم ايضاً بنهضة ادبية حماها السلطان ورعاها.

وفي النصف الاول من القرن التاسع عشر كان الادب التركي قد بلغ الذروة. ولكن ظهور ادباء عظام، امثال شناسي 1826-1871 لقب بأبي الآداب التركية الحديثة، وضيا باشا 1865-1945 الذي تشبه بادب الاباء المخيتارين، وعبد الحق حامد 1852-1937 ونامق كمال 1840-1888، فتح عصراً جديداً في الادب التركي، وهو عصر التأثر بالادب الاوروبي. وبدا هذا الأثر جلياً مع الدستور المأخوذ عن الدساتير الاوروبية والذي اعلن سنة 1839، ايام السلطان عبدالمجيد

الاول 1823-1861. وقد استلهم واضع هذا الدستور احكام الشريعة الاسلامية بجانب المبادىء الجديدة المستمدة من الثورة الفرنسية والتي شاعت في اوروبا. والادب الذي ظهر في ظل الدستور، التنظيمات، حافظ كالدستور، على فكرة الاسلام، مع اخذه من الغرب وخاصة من الادب الفرنسي. وظهرت جماعة تغالي في الأخذ من الغرب، وفي الابتعاد عن الشرق، هي جماعة ثورة الفنون محتجة بأن الادب التركي فقد شخصيته لاندماجه في المدنية الاسلامية وتبعيته للثقافتين العربية والاسلامية.

ويتلخص الوضع في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بأن «فاض ادب عهد الدستور على ثغور الوطن، وجال في حلبة وسعت ما بين خوارزم والأندلس. انه كان يبحث عن المسلمين اكثر مما يبحث عن المواطن التركي.

أما ادب ثورة الفنون فكان قاصراً لم يستطع ان يتخطى حدود ضاحية استانبول. وظهور رد فعل ضد سلوك جماعة ثورة الفنون فظهر محمد عاكف، شاعر الاسلام، يرد للفكرة الاسلامية قيمتها في الادب التركي.

واخيراً انتعشت الفكرة القومية الطورانية. وعني الادباء المحدثون بالوطن التركي، دون العودة الى المنهج القديم، فظهر ضيا كوك الب، وعمر سيف الدين، وخالدة اديب. ولا تزال اراء الشاعر الاشتراكي ناظم حكمت تثير الاعجاب رغم النزعة اليمينية القوية البروز في السياسة وفي المجتمع.

وابرز ما طرأ على الادب التركي هو الغاء الحروف العربية واحلال الحروف اللاتينية محلها سنة 1921.

وفي ما يلي ذكر لبعض الادباء والشعراء والمتصوفين الاتراك الذين اعتمدتهم الطورانية:

ب ـ بعض الادباء والشعراء الاتراك:

1 ـ نامق كمال محمد: 1840-1888 شاعر وكاتب تركي عظيم. ولد في رودستو. وتوفي في ميليتين، جزيرة خيوس. نشأ في اسرة طيبة، فجده شمس الدين بك، امين بلاط السلطان سليم الثالث. نشر اشعاره في سن 14، واشترك مع الشاعر شناس في تحرير جريدة **تصوير افكار** واتجه الى نقد الاوضاع في تركيا. فحوكم وسجن في قبرص. وحين افرج عنه لجأ الى باريس. حيث ترجم للتركية عن بيكن ومونتسكيو وروسو واخرج جريدة **الحرية**. وحين اصدرت الحكومة التركية العفو العام، عاد الى استانبول، ولكن الحكومة اضطهدته بأن عينته في وظائف تقصيه عن استانبول، وتحول دون مواصلة نشاطه. كانت آخر وظيفة له في خيوس حيث مات. ويعد من ابرز اعضاء جمعية العثمانيين الجدد التي كانت تهدف الى خلع السلطان عبدالعزيز 1830-1876 وتولية الامير مراد 1840-1876. كما يعد اشهر كتّاب الترك. اطلق عليه لقب الشاعر الوطني للطابع الجريء الذي اتسم به شعره. من اشهر مؤلفاته **اوراق بريشان (الاوراق المبعثرة) و بروق الظفر** اما اشعاره فتعدو الخمسة آلاف بيت باللغات الثلاث التركية العربية، والفارسية.

2 ـ كمال باشا زاده: مؤرخ وفقيه وكاتب عثماني. توفي في استانبول 1535 عهد اليه بنقل تاريخ ابي المحاسن بن تغري بردي من العربية الى التركية. مؤلفاته عديدة منها قصة **يوسف وزليخة**.

3 ـ نجاتي بك: شاعر غنائي عثماني من مؤسسي الشعر الكلاسيكي توفي سنة 1509 له **ديوان**.

4 ـ نسيمي، عماد الدين: شاعر تركي. اتبع الطريقة الحروفية والبكتاشية. مات في حلب مسلوخاً لزندقته. كان لشعره اثر كبير في التصوف.

5 ـ سروري، مصلح الدين مصطفى: شاعر وفقيه اخوي تركي. مدرس مصطفى بن سليمان القانوني. اجاد التركية والعربية والفارسية. شرح **مثنوي** جلال الدين الرومي. توفي في استانبول.

6 ـ نِفعي: أكبر الشعراء العثمانيين في الهجاء. لم يتمالك عن هجو العظماء فخُنق وطُرح في البحر 1634. له ديوان **سهامي قضاء**.

7 ـ سودى، ميرزا محمد رفيع: ولد في دلهي وتوفي في لكناو. شاعر هجّاء وغزلي.

8 ـ نديم احمد: من اكبر شعراء بني عثمان. كان امين مكتبة داماد ابراهيم باشا. توفي سنة 1730، له **ديوان**.

9 ـ الشيخ غالب؛ غالب ده ده 1757-1799: اسم اطلق على الشيخ محمد اسعد الشاعر التركي. ولد في استانبول. اتبع الطريقة المولوية الصوفية، وصار شيخ الدراويش الف **مثنوي و حسن وعشق**.

10 ـ فضولي؛ فضولي محمد بن سليمان، 1557 اكبر شعراء الترك في القرن السادس عشر. اختلف الكتاب في اصله: فقيل انه تركي من قبيلة بايات. وقيل انه من اذربيجان. ويرجح الرأي الاخير انه كتب باللغة الأرذية قسماً كبيراً من انتاجه. اتصل بسليمان القانوني (كما سبق الاشارة) بعد فتح بغداد 1534فهنأه بقصيدة كوفىء عليها بماهية شهرية تصرف له

من ديوان بغداد. وكتب بلغة الأستانة (العثمانية) كتاباً الى السلطان يشكو فيه ظلم رجال الادارة: «شكايت نامه». كان محدثاً لبقاً، موفور الثقافة، عالماً بالرياضيات والفلك. يجيد الكتابة بالفارسية والتركية والعربية. كانت قصائده التركية موضوع اعجاب جهابذة الروم (الترك) وكان ديوانه الفارسي جامعاً. وكان امراء المغول ينشدون شعره التركي. كما اشتهر شعره العربي عند بلغاء العرب. له ديوان بالتركية وآخر بالفارسية ووضع مخمسة تخميساً شعرياً كمخمسة نظامي امتاز منها «ليلى والمجنون» بالروعة والابتكار، وتحسب هذه المنظومة التي وضعت على طراز المثنوي اثرا مبتكراً اكثر منها تقليداً لاثر نظامي المشهور بجناسه، ومهما يكن من امر فانه لم يتنازل عن شيء لنموذجه الفارسي بل هو يفوقه بحرارة المشاعر التي تثيره. وبما يسوده من سلاسة اللفظ، ونظم «بنك وبادة» (الخمر والحشيش) واهداها للشاه اسماعيل الصفوي، وقصد بهما الرمز، فهما يرمزان الى تمجيد الخالق. وكان لفضولي ميل الى التصوف، وان لم يكن فيلسوفاً، والحب عنده طاهر ـ كالذي ـ يحمله الملائكة بعضهم لبعض في الجنة ـ ولكنه يعبر فيه عن طبيعة بشرية بسيطة، غير مدع سلوك الصوفية فليس مكانه بين الشعراء الصوفيين، بل هو من كبار الشعراء الغنائيين في تركيا. وجد الهامه من فؤاده وحده. فأعرب عن مشاعره بلسان لم يتكلم به شاعر قبله او بعده.

11 ـ اليسوي، الشيخ احمد 1166: صاحب الطريقة اليسوية (التركية)، ولد في مدينة يس اويسة، بتركستان الحالية. تتلمذ على يد كبار المتصوفية، واولهم باب ارسلان، ولما عاد الى بلده، انشأ طريقته التي ظل يقوم برسالتها حتى مات، فاصبح قبره مزاراً يؤمه الزوار من بلاد كثيرة. وبعد وفاته بنحو 250 سنة، شيد تيمورلنك على قبره ضريحاً رائعاً ظل محل اجلال الشعب التركي حتى الانقلاب الروسي سنة 1918، ولليسوي ديوان حكمت كتبه بلغة تركية سهلة وعلى الاوزان المألوفة في الادب الشعبي، وذلك رغم اتقانه اللغتين، الفارسية والتركية، والمامه الشامل بالثقافة الاسلامية. ساعدت سهولة هذا الديوان على ذيوعه وذيوع اليسوية جميعاً. واليسوية كغيرها من الطرق الصوفية الاسلامية، كان لها اثر كبير في نشر الاسلام والتصوف. وامتد اثرها فبلغ الصين شرقاً وخوارزم وحوض نهر الفولغا واذربيجان والاناضول غرباً.

12 ـ الحاج بكتاش صاحب البكتشية او البكتاشية: هي فرقة صوفية تركية، تنسب الى السيد محمد بن ابراهيم آتا الشهير بالحاج بكتاش (- 1366). وهو ولي تركي من اتباع الشيخ احمد اليسوي. قدم الى الاناضول من خرسان (في القرن الثالث عشر) وانشأ الخانقاة المعروفة «بيرآوى» ببلدة (صولجة قارا اويوك). وشرع في الدعوة لطريقته التي هي خليط من الطرق التي تقدمتها: القلندرية واليسوية والحيدرية. وهي الطرق التي سايرت البيئة التركية التي فشت فيها من قبل العقيدة الشامانية. وللحاج بكتاش كتاب عربي اسمه **مقالات** يبدو منه اتباع صاحبه لفكرة الاثني عشرية والتولي والتبرئة من مصطلحات الشيعة، وكثر اتباع البكتاشية. وخاصة في البيئات التي لم تتأثر بالثقافة، وساعد على انتشارها سهولة الاسلوب الذي تحدث به شيوخها الى الاتراك السذج. وكانت البكتاشية تعد اليسوي مرشداً لشيخهم، وتقول بمبادىء هذا الشيخ. ولكنها رويداً استقلت واصبح لها مبادؤها الخاصة. واتصلت البكتاشية بفرقة الانكشارية. فقد سار السلطان اورخان 1326-1389 مع فرقته الانكشارية الى الحاج بكتاش، وطلب اليه ان يباركها، فوضع الشيخ يده على رأس جندي ودعا لهم قائلاً: «فليكن اسمهم انكشارية اللهم اجعل وجوههم بيضاء وسيوفهم فواصل، ورماحهم قاتلة واجعلهم منتصرين قاهرين لأعدائهم».

ومن هنا سمى الانكشارية انفسهم بالبكتاشية وتوثقت العرى بين الطريقة وفرقة الجيش، وكانت التكايا المبثوثة في ارجاء الدولة موئلاً للانكشارية. وكان لكل ثكنة انكشارية مرشد بكتاشي، كما اقيمت تكية بكتاشية قرب كل معسكر للانكشارية. وتسلطت البكتاشية على الانكشارية تسلطاً تاماً الى ان قضى السلطان محمد الثاني على هذه الطريقة سنة 1826.

انتشرت البكتاشية في صفوف الشعب بسبب ما كان في اشعارها من لذة روحية وسهولة أسلوب، ولما امتاز به شيوخها من رقة الحاشية، وحلو الحديث، والبعد عن الجدل العنيف. وكانت تكاياها مثالاً للنظافة والاناقة مع ما اشتهرت به من السر البكتاشي او الاشعار الميسرة التي كانت تنشد، فتأخذ بمجامع القلب. واكبر شعرائها يونس امرة. وكانت لهم تكية في جبل الجيوش بالقاهرة يرقد بها قايغوسز سلطان المعروف بعبدالله المغاوري وهو احد اقطابها وشعرائها، وانتقلت التكية الى المعادي وآخر شيوخها احمد سري بابا.

الخلاصة، موقع الكمالية الطورانية لدى اهل الغرب

الكمالية هي الكلمة التي اطلقها علماء القانون الدستوري على حركة كمال اتاتورك. والغربيون على العموم كانوا راضين تماماً عن حركة اتاتورك وعودته الى الطورانية، التي تبعد الامة

العثمانية عن جذورها الحضارية الاسلامية. وقد لقي كمال اتاتورك المشكوك في اسلاميته كل تأييد من الغرب حكومات ومحللين سياسيين ورجال قانون دستوري. والغاية معروفة. وسوف نلقي نظرة سريعة على الكماليات التي هي الثمرة المنتظرة بالنسبة الى الحركة الطورانية التي كانت تسعى اليها الجمعيات التركية التي شكلها يهود الدونمة للقضاء على الخلافة العثمانية واقتسام اراضيها. انهاء لما سمي بمشكلة الرجل المريض كما سبقت الاشارة.

لقد اسند اتاتورك حكمه الى حزب سياسي، واخذ هيكليته من الاحزاب الاوروبية. ومن المفيد ان نقدم بعض التفصيلات حول هيكلية هذا الحزب الوحيد الذي قام في تركيا ايام مصطفى كمال اتاتورك، وقد عمل هذا الحزب من سنة 1923 الى سنة 1950، كأداة لنظام حكم يوصف بانه تقدمي غير اشتراكي. واصالة هذا الحزب تكمن في بنيته وفي ايديولوجيته. فالبنية تتمحور حول شخص الزعيم اتاتورك اما الايديولوجيا فهي تركية طورانية ملحدة. فهو من جهة ما يشبه الحزب الراديكالي الاشتراكي في فرنسا من حيث معاداته للدين. وتبرز هذه الصفة بعنف في بلد كل مؤسساته قائمة على الدين، وكل امجاده العسكرية والاجتماعية، وكل اقتصاده مبني على خلافة تتزعم العالم الاسلامي في شرقي المتوسط وجنوبه وفي قسم من شماله. والديمقراطية داخل الحزب بدت متطورة نوعاً ما. انما بارادة الزعيم الذي حاول عدة مرات ان يقيم ثنائية في الاحزاب في تركيا من الناحية الرسمية والظاهرة اذ كان كل قادة الحزب منتخبين. اما في الواقع فالانتخاب كان موجهاً كما في الاحزاب الأوحدية. انما يلاحظ تشكيل فرق ومجموعات محازبين حول الشخصيات النافذة. على ان لا تتجاوز هذه الشخصيات في سلوكها الاجتماعي والسياسي الخطة التي رسمها كمال اتاتورك. ويتغنى المؤرخون الدستوريون الاوروبيون بأن حزب اتاتورك لم يقم بتصفيات جماعية كما فعل الحزب النازي في المانيا. والواقع ان تصفيات كثيرة حدثت في صفوف الحركات الاسلامية وغيرها التي قامت تناوىء المذهب الالحادي الذي سارت فيه الدولة الاتاتوركية. ويقال ان العلاقة بين لينين واتاتورك كانت جيدة لهذا السبب.

وفي داخل الحزب كان عصمت اينونو وجلال بايار متنافسين على خلافة اتاتورك منذ حياته وداخل حزب الشعب الجمهوري.

وقد حاول اتاتورك عدة مرات ان يخرج من نطاق الحزب الواحد. ولكنه في سنة 1924، بعد ان سمح لكاظم كارابكير بتأليف الحزب التقدمي سارع الى الغائه بعد ثورة الاكراد سنة 1925. وفي تلك السنة اعلن اتاتورك الاحكام العرفية واخرج النواب التقدميين خارج مجلس النواب. وفي سنة 1930 حاول مجدداً ان يخلق حزباً اسماه الحزب الليبرالي بقيادة صديقه فتحي بك، سفيره في باريس. وقد استدعاه خصيصاً لهذه الغاية. ولكن المعارضة تجمعت في هذا الحزب كما انضم اليه كل خصوم اتاتورك وبصورة خاصة المتدينين الذي ساءهم خروج هذا، المشكوك في اسلامه على الدين الاسلامي دين الدولة العثمانية من مئات السنين. وألغى اتاتورك هذا الحزب وفي سنة 1935 امر اتاتورك بانتخاب شخصيات مستقلة عن حزب الشعب الجمهوري. ولكن المحاولة انتهت كسابقاتها. وكان عمل اتاتورك هذا في محاولته اضفاء الديمقراطية التعددية على حكمه مدعاة تأمل. ويحاول علماء الدساتير الاوروبيون استخلاص نتيجة يحبون ان يصفوا بها نظام اتاتورك وتتلخص بأنه كان ميالاً الى التعددية الحزبية ولكن الظروف السياسية والاجتماعية لم تكن تسمح له بذلك. والواقع ان اتاتورك، هو ورفاقه من الضباط الاتراك الطورانيين ارتضوا كبديل من السلطنة العملاقة قزماً اسمه تركيا الاناضول، ارضاء لمطامع الدول الغربية التي اقتسمت اراضي الخلافة العثمانية. والتوازن بين الحلفاء الاخصام الالداء هو الذي جعل تركيا اتاتورك تقوم كدولة عصرية. وتبدو حضانة الأوروبيين للكمالية مستغربة من دول كانت، حتى سنة 1924، سنة ابتداء الخلافة على يد اتاتورك، ترى في تركيا عدوة بالاجماع. وقد حملها رضاها عن هذا الحاكم ان تغاضت عن قيامه بالمذابح في ارمينيا العثمانية وفي اليونان، في مطلع حكمه.

وبعد سنة 1945 اقام جلال بايار منافس عصمت اينونو الحزب الديمقراطي. وفي انتخابات سنة 1964، وهي انتخابات مراقبة، خسر فيها جلال بيار معظم نوابه. ولكنه نجح في انتخابات 1950. ولكنه لجأ فيما بعد الى الديماغوجية اي ممالاة الشعب لكي يبقى في الحكم الامر الذي ادى الى انقلاب عسكري سنة 1960. وبعدها تولى العسكر الحكم في تركيا باشكال مختلفة، وما زالوا حاكمين.

مصادر ومراجع

- حتي، فيليب، **تاريخ العرب**، دار غندور، بيروت، ط 5، 1974
- زيدان، جرجي، **تاريخ التمدن الاسلامي**، 4 اجزاء، القاهرة، 1925.
- ———، **تاريخ الفتح العثماني**، روايات الهلال، القاهرة 1930.
- عطية الله، أحمد، **القاموس السياسي**، القاهرة، 1947.

- غربال، محمد شفيق، الموسوعة العربية الميسرة، بيروت، 1983 .
- مقلد، علي، وعلي سعد، الاحزاب السياسية، ترجمة عن الفرنسية لدوفرجيه، دار النهار، 1983.

— *Britannica,* Turanism.

— Duverger, Maurice, *Institutions politiques et droit constitutionnel,* P.U.F. tremis, Paris, 1978.
— *Encyclopaedia, Universalis,* t. 16, Turquie.

علي مقلد

الظاهراتية (الفنومنولوجيا)

Phenomenology
Phénoménologie
Phänomenologie

يجمع الباحثون على أن اول من استعمل لفظة فنومنولوجيا كان ي. هـ. لامبرت في كتابه: *Newes Organon*, Leipzig, 1764 في المانيا. ثم استعملها كانط في كتابه: *Metaphysische Anfangsgruende der Naturwissenschaft*, 1786 ومن بعده هيغل في كتابه: *Phaenomenologie des geistes* 1807 ورينوفيه في كتابه: *Fragments de la Philosophie de sir w, Hamilton*, 1840. ووليام هاملتون في كتابه: *lectures on logie*, 1860. واميل في: *Journal intime*, 1869. وادوار فون هارتمان *Phaenomenologie des sittlichen* Bewusstseins, 1879. وغيرهم.

لكن اول من استعمل هذه اللفظة للدلالة على منهج فكري واضح المعالم كان ادموند هوسرل 1859-1938 الذي كان، قبل ان اصبح فيلسوفاً دمغ عصره بطابعه المنهجي الخاص، قد درس الرياضيات والفلسفة في لايبتزيغ وبرلين وڤينّا وبين الحرب العالمية الاولى والحرب العالمية الثانية التفَّ حوله نخبة من مفكري العصر (أمثال م. شايلر، ور. انغاردن، وم. فاربر. وإ. شتاين، وأُ. باكر. وأ. فينك. وأَ. بفندر. وأ. كويرِه. وم. هايدغر وغيرهم) مستلهمين روحه المنهجية في اتجاهات فكرية واهتمامات فلسفية منوعة. وعندما تلقف الفلاسفة الوجوديون المنهج الفنومنولوجي في ما بعد لم يشاؤوا تطبيقه دون بعض التعديل. ولا غرابة في ذلك لأن المنهج يقتضي الموضوع. وهؤلاء الفلاسفة ما سُمُّوا وجوديين إلَّا لأنهم جعلوا من الوجود (الانساني) موضوع تأملاتهم المنهجية، وهو بالذات ما كان هوسرل قد «علَّقه» معتبراً تعليقه و«وضعه بين هلالين» من صلب سيراطية المنهج الفنومنولوجي.

ومن الفكر الوجوديّ عبرت منهجية هوسرل الى العلوم الانسانية، خصوصاً في القارة الاوروبية. ولعل اكثر العلوم افادة من المنهج الجديد كانت قطاعات الطب النفسي والعقلي على اختلافها.

قد لا يكون من المغالاة القول بامتناع تقديم عرض موجز للفكر الهوسرلي، وذلك لتنوع هذا الفكر وترامي مضامينه في ارجاء ما يقارب الخمسين سنة من حياة العمل والانتاج. الى ذلك فهو فكر لا يخلو من اللبس احياناً والغموض احياناً أخرى، وذلك بالرغم من جهود صاحبه المخلصة ومحاولاته اللامنكفئة ابداً للوصول بفكره، عبر السَّنِ والشحذ المتواصل، الى منهجية واضحة المعالم تصلح، في يد مفكِّر قادرٍ، لتقطيع اهداب الفكر قدِّ قامات «الأشياء ذاتها».

هذه الصورة تزداد تعقيداً عندما نلاحظ كيف يتوقع هوسرل، تاريخياً، في نهاية الخط الحديث الذي ينطلق من ديكارت ويتعالى عند كانط وفي المثالية الالمانية عموماً. بذلك فإن نهاية هذا الخط لا يمكن إلا ان تكون الانتهاء الى ذروة التعالي، كما أن ذروة هذا التعالي لا بد لها من ان تعني نهاية هذا الخط. إلَّا أن عظمة الفنومنولوجيا لا تكمن في مجرد كونها المحطة النهائية في مسيرة فكرية تاريخية معينة، بل في تعاليها، بالحري، على هذه النهاية بالذات، لتُشكِّل، بدورها، منطلقاً لحقبة فكرية جديدة ومؤشراً منهجياً الى آفاق لم تُسلك بعد.

إن حياة هوسرل الانتاجية تنقسم عموماً الى ثلاث حقبات جاءت، بوجه عام، متنامية ومتكاملة، متنامية بقدر ما في النمو من اقتطاع وتخليف، ومتكاملة بقدر ما في الاكتمال من وحدة

وتنسيق. فاذا بالمضمون المقتطع والمخلّف على طريق النمو يعود ليشكل من جديد في مراحل البلوغ فيندرج في وحدة الذات ويتخذ مكانه القِوامي في نسقها.

تنتهي الحقبة الأولى سنة 1901 مع صدور الابحاث المنطقية واذا بها تنتهي في شكل مغاير لما بدأت عليه. لقد بدأت تحت تأثير البسيكولوجيا الطالعة ودفعت بهوسرل الى الانجراف مع تيار السكلجية والسكلجيين. واذا بهذا الانجراف يجد تدوينه الرئيس في فلسفة الحساب وقد جاءت، بسنة 1891، سلسلة من الابحاث البسيكولوجية والمنطقية. ومهما يكن من أمر التغاير بين البداية البسيكولوجية والسكلجية لهذه الحقبة ونهايتها المثالية المسكوبة في الابحاث المنطقية فإن اهتمام هوسرل في الرياضيات والمنطق وانشغاله بمسألة الموضوعية في المعرفة لجهة تأسيسها الابيستمولوجي يشكّلان مبدأ وحدة هذه الحقبة. هذه الحقبة تنتهي، إذن، بمحاولة اظهار مثالية المعنى كالوجه الآخر لامكانية الموضوعية في المعرفة، وذلك في إطار منهجية جديدة تجعل من الوصف الفنومنولوجي طريقاً لمعاينة الحقائق المنطقية كماهيات ايدوسية او انواع مثالية يتقوَّم في سياقها المنطق الخالص وعلمية العلم. هذه الحقبة، تنتهي، إذن، بوضع الاسس العامة لما يمكن تسميته بالفنومنولوجيا الوصفية.

إلَّا أن الانشغال بمسألة الموضوعية في المعرفة الى هذا الحد كان لا بد له رغم انطلاقته الذاتية في عملية الوصف، من الابتعاد عن منطلقاته الاولى والسير في اتجاهات من شأنها ان تصب في قنوات الوضعية والرجوع، بالتالي، الى التعثر بمحاذير السكلجية بما فيها من مزالق الارتياب والنسبية. هذا الوعي الجديد يكمن في اساس العبور الى الحقبة الثانية التي تمثلت في ردَّة جديدة الى الذات بصفتها اساس موضوعية الموضوع. ولأن هذه الردة الجديدة الى الذات الواضعة لا تُعنى بحدوثية الوضع والموضوع، بل تبحث، في بطون الوعي، عن الشروط القبْلية لفعل الوضع وتقوّم الموضوع، فإنها تدعى، هذه الاتجاهات الجديدة للوصف، فنومنولوجيا ترانسند مثالية او ظاهراتية متعالية.

إنَّ اول تدوين لهذه الحقبة الثانية يتم سنة 1907 ومن خلال **فكرة الفنومنولوجيا** (المجلد الثاني في **الهوسرليانا**). وتمتد هذه الحقبة، بدورها، ما يقارب الخمس عشرة سنة حتى تجد تعبيرها الأخير سنة 1913 من خلال **افكار نحو فنومنولوجيا خالصة وفلسفة فنومنولوجية** (المجلد الثالث في **الهوسرليانا**). وكما بالنسبة الى الحقبة الوصفية الاولى كذلك بالنسبة الى هذه الحقبة المتعالية الثانية: انها، بدورها، تتعدى ذاتها وتشير باتجاه ما سوف يتبع. من هنا أنَّ هذه الحقبة تتعدى مشروعها الاول وتنتقل، بعد أن انشغلت بمسح بنية فاعلية الوعي من خلال ما تمكن تسميته انطولوجيا الوعي الترانسندنتالي، الى البحث عن الانا الخالص من خلال ما تمكن تسميته الايغولوجيا الترانسندنتالية. هذا الانتقال من الفعل الى الفاعل، هذا الانتقال من عالم الانا الى انا العالم، يتحوقب، بدوره، في حقبة ثالثة تجد تعبيرها النهائي في كتابات هوسرل المتأخرة امثال **المنطق الصوري والمتعالي** 1929، **وتأملات ديكارتية** 1930، **وأزمة العلوم الاوروبية والفنومنولوجيا المتعالية** 1930. هذا الكتاب الاخير يشكل الآن المجلد السادس في **الهوسرليانا**، كما ان الكتاب **تأملات ديكارتية** يشكل المجلد الأول.

تتميز الفلسفة الحديثة، انطلاقاً من ديكارت، بالعزم على تأسيس العلم، بل باعتبار هذا التأسيس مهمتها الرئيسية. ولئن عُرف بعض القدماء، ارسطو مثلاً، بهذا الاهتمام، فان اول تحقيق لهذه الغاية نراه يتبلور، لأول مرة، عند ديكارت ولايبنتز وكانط. بذلك تحولت الفلسفة، في شوط كبير منها، الى نظرية في المعرفة تضع نصب عينيها العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك، ومن ثم، بين بطون هذه الذات ومفارقة موضوع الادراك. في اطار هاتين العلاقتين تندرج مجمل مسائل نظرية المعرفة التي راحت تحاول العبور، بالتالي، من بطون الذات الى مفارقة الموضوع، وذلك بغية فك طوق الانانة عن عنق الذات حتى تسرح في عالم الموضوعات فيأتي سروحها، بالتالي، توجهاً موضوعياً تؤسِّس على موضوعيته امكانية المعرفة عموماً، وامكانية العلم بوجه خاص.

هذا الانطلاق من بطون الذات بغية التوصل الى مفارقة الموضوع يقابله، حتى في العصر الحديث ايضاً، انطلاق آخر من الموضوع على انه ما تتشكل به الذات وما تتعين بمعطياته شروط المعرفة وحدودها. ان الانطلاقة من بطون الذات انتهت الى المثالية، كما ان الانطلاقة من مفارقة الموضوع افضت الى الواقعية. وهكذا عاد الخيار القديم ليُفرض على العقل الحديث من جديد ـ وبفعل حداثته بالذات.

هذا التوتر بين المنطلقين، وبالتالي، بين المثالية والواقعية يواجه هوسرل في البدايات الأولى لمسيرته الفلسفية، وهو يشكل، إذن، الخلفية التاريخية للفنومنولوجيا الوصفية. وهذه الفنومنولوجيا جاءت وصفية لأن هوسرل حاول من خلالها التعرض لهذا التوتر من خلال وصف العمليات الاولى التي يتم فيها تعرف الذات الانسانية الى الظاهرات. هذا التوجه الجديد يحاول مخاطبة الافعال الادراكية الذاتية على انها ظاهرات يتعين وصفها، فاذا بهذه المخاطبة، في الآن ذاته،

وصف لما يتم ادراكه من خلالها على انه، بدوره، ظاهرات تتبدّى للادراك. هذه الانطلاقة، التي تعتبر فعل الادراك متسماً بطابع قصديّ، تتوجه، من خلال قصدية الادراك، الى كلا الادراك والمدرك على انهما مُجملان في وحدة تتبدًى من خلال الوصف. هذا التوجه الى الادراك، بصفته فعلاً يعني الموضوع كشيء، يتخطّى، من خلال الوصف الفنومنولوجي للتلازم الماهويّ بين الفعل ومعنيِّه، مسألة العبور من الذات الى الموضوع، او من الموضوع الى الذات.

الفنومنولوجيا الوصفية

إن المسائل التي تدور حولها الفنومنولوجيا الوصفية تندرج تحت ثلاثة عناوين رئيسية هي القصدية والعِيان المقولي ومفهوم القبلية. فلا بد، إذن، من التوجه الى هذه العناوين ولو باختصار.

القصدية: إن قصد الشيء أو عَنيَهُ هو التوجه اليه. هذا ما اخذه هوسرل عن برنتانو الذي كان متمرساً في فلسفات المدرسيين. كل فعل معيوش يتوجه الى شيء، فاذا بالادراك ادراك لشيء والتمثل تمثل لشيء والتذكر تذكر لشيء والتوقع توقع لشيء والحكم حكم بشيء والحب حب لشيء والامل امل بشيء وهلّم جرا. واذا كان الادراك ادراكاً لشيء فلنلاحظ ان هذا الشيء ليس بالضرورة شيئاً مادياً بوسعنا الاشارة بالاصبع إليه. فهذا الشيء قد يكون موضوعاً معنوياً ذا نحو كينونيّ يختلف عن كينونة الاشياء المادية، من هنا استطاعتي مثلاً ان ادرك، عند الآخرين، الحب والكره، الشغف والنفور، الفهم والطلمسة، الانتباه والشرود الخ . . .

وعندما نأخذ على انسان، مثلاً، انه يهلوس فاننا، مع نكراننا انه يدرك اشياء مادية، لا يسعنا الاّ التسليم بأنه، في ذلك، انما يدرك اشياء او، في اقل تعديل، بأنه يهلوس اشياء معينة يظنها موجودة بالفعل، بل ربما كانت لا تختلف بشيء عن الأشياء التي يمكن ادراكها بالفعل.

بذلك فان التأمل في فعل الادراك يُعرب لنا عن طابعه القصدي، او عن كونه توجهاً لشيء بصفته طابعاً مبيَّتاً في بنية هذا الفعل. من هنا ان قصدية الادراك لا تعني توجُّهه الى شيء يُلحق به من الخارج كشيء يمكن أن يكون الادراك ادراكاً بدونه. إن الادراك هو، منذ البداية وبحكم ماهيته الادراكية، دائماً ادراك لشيء، وذلك بغض النظر عن نحو كينونة هذا الشيء. وهكذا بالنسبة لسائر افعال الوعي: كلها وعيٌ معيَّن لشيء معيَّن، كلها عَنيٌ معيَّن لشيء معيَّن، كل منها يتوجه الى شيء خاص به ولا يكون ما هو إلاّ بقدر توجهه، على النحو الخاص به كإدراك، أو كتذكر، أو كتوقع، أو كحب او ككراهية، الى شيئه الخاص. على هذا الصعيد الوصفي ينتفي الكلام عن خارج وداخل، عن بطون ومفارقة، فتختفي، اذ ذاك، مسألة العبور بين الذات والموضوع. ولا يضير هذا الصعيد، بَعْدُ، انه ما يزال صعيداً بنيوياً فارغاً. ان المهم، بادىء ذي بدء، هو الكشف الوصفي عن بنية فعل الوعي، الذي يتبدّى، اذ ذاك، كفعل يتوجه دائماً لشيء، كفعل يعني او يقصد دائماً شيئاً معيناً. بالتالي فإن المهمة الفنومنولوجية التالية تكمن في الكشف عن تلازم الفعل وشيئه المعني بحيث يتبدّى النحو الكينوني الخاص بهذا الشيء متلازماً على الدوام مع نحو عَنْيِهِ، كما تتبدَّى الفروقات بين مختلف انحاء الكينونة الخاصة بالشيء متلازمة مع الفروقات المميزة لمختلف انحاء الفعل والعني والتوجه الى الاشياء.

ان الجديد في مفهوم هوسرل للقصدية هو اعتباره لشيء فعل الوعي مبيَّتاً في بنية هذا الفعل بحيث تبرز من خلال هذا التبيُّت البنيوي الوحدة العضوية التي تشدّ الفعل ماهوياً الى شيئه. فكأن شيء الفعل هو من انتاج الفعل بالذات ومن ابداعه، على ان يُفهم الحفظ مقوِّماً ماهوياً من عمل الانتاج والابداع فلا يكون الفعل بدون شيئه ولا يكون، او يبقى، الشيء بدون فعله. من هنا أن القصد ليس علاقة عادية بين مستقلين، ولا القصدية علاقة الذات بالموضوع، إن القصدية، في هذا الضوء، لا تعني أية علاقة مطلقاً، بل تعني طابعاً ماهوياً يميِّز بنية الوعي وكينونته بعيداً عن تعلقه بالموضوعات. إن هوسرل يرفض التحديد الديكارتي للوعي كتفكير لأن هذا التحديد ليس من شأنه، كما هو، أن يبرز وحدة التفكير والمفكَّر به. اما وحدة التفكير والمفكَّر به فهي القصدية.

بالمقابل فإذا كان القصد، كما سبق القول، حركة توجُّهية في الفعل فان هذه الحركة لا تخلو من طابع خروجيّ. بذلك فإن الوعي يتميز بحركة خروجية اساسها في طابعه القصدي التوجهي وثمرتها امكانية التمييز بين داخل وخارج اطلاقاً، أو حتى بين ذات وموضوع. من هنا تعالي الوعي، من خلال طابعه القصدي، فوق هذه الفروقات والمقابلات: لأنه هو اساسها الاول. اذ ذاك يتبدَّى الوعي لنا مفارقة ذاتية وتعالياً ذاتياً لا نهاية لهما. فهو دائماً في ذاته ولذاته، وهو دائماً مع الاشياء وبينها. هذه المفارقة - في - المباطنة، كما يمكننا تسميتها، هي الوجه الآخر لفعلية الوعي ولكونه دائماً فعلاً لشيء: ادراكاً لشيء، حكماً بشيء، توقعاً لشيء، تذكراً لشيء

والخ . . إن الوعي منذ البداية في ذاته ولذاته، وهو منذ البداية مع الاشياء وبينها. هذه العلاقة لا يمكن التعبير عنها من خلال «داخل» و«خارج» لأن كل «داخل» وخارج» انما يتقوَّم فيها ذاتها.

العيان المقوليّ: ان العيان هو، في استعمال هوسرل، ادراك مباشر للشيء من حيث هو، هو ذاته، حاضر للوعي. من هنا ايضاً تميُّز كل عيان، في نظر هوسرل، بقدر من البداهة يتناسب مع نمط حضور الشيء. والعيان عند هوسرل ليس كما نجده عند كانط. مجرد عيان حسيّ. من هنا، بالتالي، كلامه عن نوع آخر من العيان يسميه العيان المقوليّ. إلاّ أن هذا العيان المقوليّ ليس مجرد نوع آخر من العيان يلحق إلحاقاً بالعيان الحسّي. إنه، بالحري، شرط ضروري لحصول العيان الحسي على قيمته المعرفية. فالامر، اذ ذاك، يختلف جذرياً عما هو عليه في فلسفة كانط. ان القول الهوسرلي بعيان مقوليّ وعدم اكتفائه بالكلام عن المقولات عموماً لا يعكس فقط فرقاً جذرياً بينه وبين كانط بالنسبة لمفهوم العيان، بل أيضاً بالنسبة لمفهوم المقولة والمقوليّ. اذ ذاك فالفرق يكمن في التحول الهوسرلي عن فهم المقولة بصفتها مجرد شكل ادراكي باتجاه وَسْمِها بطابع مضمونيّ. بذلك فإن المقولة ليست مجرد شكل تسبغه القوة المدركة على مادة تبقى «في ـ حد ـ ذاتها» في منأى عن الادراك. إن المقولة هي عِيان لمضامين معنوية هي من صلب موضوعية موضوع الادراك. اذ ذاك فان الطابع الحسي الذي يتميز به موضوع الادراك لا يمكن فهمه، ولا حتى ادراكه، في معزل عن المضامين المعنوية التي تدخل، ماهوياً، في قوامه الموضوعي، أو في قِوام موضوعيته.

بذلك يترتب علينا اعادة النظر في فهمنا لماهية موضوعية موضوع الادراك. إن موضوع الادراك ليس، مثلاً، هذه الطاولة امامي الا بقدر ما تكون هذه الطاولة موضوع حكم أو قضية. اذ ذاك يتخذ موضوع الادراك ابعاداً معنوية جديدة بحيث لا تعود هذه الطاولة موضوعاً للادراك إلا بقدر تعيُّنها المعنويّ من خلال الحكم الادراكي انها كذا وكذا. إلاّ أنَّ موضوع الادراك، اذا فُهم كتعين معنوي أنه كذا وكذا، أي إذا فُهم، كما سميناه في مجالات اخرى، بصفته أنيَّة الحكم، فلا بد من ان يفقد طابعه الحسي الصرف، ولا بدَّ له، بالتالي، من ان يتَّسع لاحتواء مضامين معنوية مختلفة الى جانب طابعه الحسي الصرف. اما هذا فمن شأنه أن يوسّع العيان بحيث يصبح قادراً على احتواء اشكالٍ معنوية كما أن يوسع المقولة بحيث يصبح بامكانها احتواء مضامين حسِّية. بذلك يتم ردم الهوة بين الادراك والموضوع، او بين ادراكية الشكل ولا إدراكية المضمون ـ كما عند كانط ـ بحيث يشترك الموضوع في بنية الادرك ويطابق الادراك بنية الموضوع.

وهكذا فإن اعادة النظر في فهمنا لموضوعية الموضوع يترتب عليها توسيع مفهومنا للادراك. فمقابل الادراك الحسي بمفهومه الانطباعي ينتصب مفهوم جديد موسع لادراك «أنوِيّ»، أو لادراك التعينات المعنوية للموضوع بصفتها من صلب مقومات موضوعية الموضوع. وكما الموضوع الحسي بالنسبة للادراك الحسي، يقول هوسرل، كذلك الأنيَّة (تعين الموضوع على انه معنى الحكم) بالنسبة الى الادراك الأنَّوي او الحكمي. إنَّ الموضوع بصفته أنيَّة الحكم يحتوي على مقومات معنوية لا يمكن التحقق منها من خلال العيان الحسي الصرف. فأي حسّ من شأنه التحقق مثلاً من معاني كلمات كواحد، أل التعريف، واو العطف، أو الفصل، إذا وف الشرطيتين، هكذا، كل، لا النافية، شيء، لا شيء وغيرها مما يعتبره هوسرل اشكال مقولية، او كالكينونة والنسبة والتموضع أو التموقع والقيام بمهمة أو تمثيل شيء وغيرها مما يعتبره هوسرل مقولات. من هنا ضرورة فعل ادراكي معنوي مهمته أن يكون مُتَحَقِّق هذه المعاني وكلها من صلب الموضوع بصفته أنيَّة حكمية. اما هذا فوجه آخر للقول إن هذا الادراك المتحقِّق هو فعل عيان مموضِع تتقوَّم فيه موضوعات ادراكية تفوق الموضوعات الحسية صرفاً التي يقدمها لنا العيان الحسي الصرف ـ تفوقها من حيث قيمتها المعرفية.

وهكذا فإن من شأن الوصف الفنومنولوجي لعمليات الادراك أن يؤكد لنا عبثية الكلام عن وجود انطباعات حسية منعزلة تنشأ في الوعي نتيجة لتأثره بأشياء خارجية. إن انطباعات من هذا النوع هي، في نظر هوسرل، تجريدات تحليلية مكانها الشرعي في علم النفس وسائر العلوم البنفسية كالفيزيولوجيا أو البسيكوفيزيولوجيا ـ لا في الفلسفة. ليس بوسع انطباعات من هذا النوع أن تشكِّل إذن، مرتكزاً من شأنه تأسيس الادراك والصدق. كما ان الكلام عن كونها مادة تنتظر تشكيلها من قبل مقولات منفصلة ومستقلة عنها هو من باب اخضاع الوعي وعمليات الادراك لميتافيزياء أرسطو وليس هو، في أية حال، من مستلزمات الوصف الفنومنولوجي.

بالمقابل فمن العبث أيضاً الكلام عن مقولات مجردة من كل تجربة. وكانط ذاته ما كان ليستطيع الكلام عنها لو لم يتوصل اليها على نحو شكليّ صرف من خلال لائحة الاشكال الحكمية التقليدية، انه، إذن، لم يستقرئها من التجربة الفعلية.

من هنـا أن الفصـل الكـانـطي بـين «الشيء ـ بحـد ـ ذاتـه» والظاهرة هو مجرد نتيجة لفرضياته اللافنومنولوجية.

خـلاصة القـول هنا انـه لا يوجـد، في نـظر هـوسرل، اي ادراك حسي منعزل عن سياق الحياة الفعلية، كما لا يوجـد اي ادراك حسي صرفاً. إن ما ندعوه إدراكاً حسياً هو دائماً تـداخل موحَّد واحياناً مؤسَّس من عيانات حسيـة ومقوليـة. وحتى هذا الادراك الحسي المقولي المؤسَّس والموحَّد لا يوجـد في معزل عن الحكم وباستقلال عنـه. ذلك لأنـه ادراك للأنيَّات الحكمية. توحيد الفهم والحسّي في عيان متدرج ومـوحَّد، تـأكيد ضرورة الحكم لكلا الفهم والحس، على أن يؤخذ الحكم كأنيَّة معنويـة تحتوي على عنـاصر مقوليـة مختلفة ويُستقـرأ من انماط التجـربة الواقعة لا من لائحة لأشكال خارجية: هـذا ما تبـدّى لهوسرل من خـلال الوصف الفنـومنولـوجي لافعال الادراك، وهـذا ما دفع به، منذ البداية، الى مناهضة كانط.

مفهوم القبْلية: تكلمنـا اعلاه عن الادراك بصفتـه تداخـلاً حسياً مقوليـاً موحَّـداً موضـوعه نيَّـة حكمية. هـذا الادراك قد يكون بسيطاً وقد يأتي مركباً. إن من شـأن كل فعـل ادراكي، مهما جاء بسيطاً، أن يأتي ادراكاً (رغم جوانبيته، اي رغم كونه ادراكاً لجانب معينً من الموضـوع) لكلية الشيء. فعنـدما ادور حول هذا الكـرسيّ فانني التقط منـه جوانب مختلفـة باختـلاف تموقعي منه. إلا انني في كل لقطة من لقطات هذا الكرسي انما ادركه هو ذاتـه ككرسي، بـل كنفس الكرسي الـواحد. بـذلك فـإن كل ادراك لأحـد جوانبـه المتعددة انمـا هـو، بـآن، ادراك لكـونه كـرسياً، ادراك لكـرسويتـه ـ إذا جـاز التعبـير. اي أن ادراكي له ككرسي ليس حصيلة تركيبية لفعل تجريدي اقوم بـه بعـد الانتهاء من الـدوران حول هـذا الكـرسي وعـلى اسـاس ادراكاتي المتعددة للكراسي. إن في هذا الادراك البسيط لشيئيـة الشيء دليـلاً، في نـظر هـوسرل، عـلى «واقعيـة شيء»، هـذا الادراك وتخلصه بالتالي، من كل مشروطية ذاتية.

انطلاقاً من هذا الادراك البسيط للشيء الواقـع نستطيـع أن نحقق ادراكات تركيبية، فادراكنا مثلاً لانتظام اشياء واقعـة في نظام معين هو ادراك مركّب. إننا نرى صفـاً من العسكر فـإذا بإدراكنا هذا ادراك مؤسَّس في ادراكات بسيطة. ليس اننا ندور حـول كل عسـكري لنتخلص من ذلك الى تـركيب ادراك عام لصف العسكر اننا نـرى منذ البـداية صفـاً من العسكر. هـذا الادراك هو منذ البـداية ادراك لعمـومية الصف التي نجـدها، عنـد التدقيق بهـا، إنها مـوضـوع لادراك مؤسس في ادراكـات بسيطة كل منها يلتقط جانباً من احد العسـاكر عـلى أنه جـانب لعسكري تام، على انه، بالتالي، جانب لموضـوع حاضر بـذاته في الادراك، بالطبع فإن بـوسعنا الـدوران حول كـل عسكري بمفرده. لكن مجموع هـذه الادراكات لن يشكـل ادراكاً لصف من العسكر. هذا الادراك لصف من العسكر بصفته صفـاً هو ادراك أوليّ نحصل عليه كما بضربة واحـدة. وكل مـا تبقّى هو من بـاب تحليل هـذه الـرؤيـة الشمـوليـة الأولى. من هنـا أن ادراكي الاولى لشمــوليـة الصف هــو ادراك مؤسَّس ومـركّب وذلـك بحيث يُفهم هذا التـأسيس وهـذا الـتركيب عـلى نحـو يتمشى مـع أولية الادراك الشمـولي وليس على نحـو يجعـل من شمولية الادراك طابعاً متأخراً اساسه الانطلاق التجريـدي من ادراكـات بسيطة مبعـثرة. إن الصف هو مـوضـوع عـام لهـذا الادراك المؤسَّس ولا يمكن رده الى أو التحقق منه في معطيـات الادراك الحسية صرفاً. إنه ادراك مقوليّ.

بـل إن هـذا الادراك الـتركيبي هـو احـد الانحـاء الممكنـة للعيان المقوليّ المؤسَّس. ولا يخفى ان كل عيان مقولي هو عيان مؤسَّس في عيـان حسّي، وذلك بمعنى خـاص لهـذا التـأسيس: تـداخله منـذ البـدء مـع حسِّيـة الادراك بـطابعهــا المنظوري الجـوانبي الـذي يجعـل من الادراك، رغم جـوانبيتـه، ادراكـاً للشيء بتمامه.

واذا كان التركيب اول انحاء العيان المقولي فإن «المثلنة» هي نحوه الثاني. إنها، بدورها، ادراك اوليّ لموضوع عام. فعندمـا ننظر الى صف العسكر نقـول: هؤلاء عساكـر، وذلك بـالرغم من كل الاختلافات القائمة بين هؤلاء العسـاكر والتي تميـز كل عسكري منهم عن الآخرين. إن أول ما نرى في هـذا الادراك هو عسـكرية هؤلاء العسـاكـر، أي ما هـو عام ومشـترك بينهم. هذا وإن هذه المثلنـة هي مقوِّم مـاهوِّي حتى لادراكنـا الخاص لعسكـري بمفرده. إن أول مـا نرى فيـه هو مـا يجمعـه بـباقي العسكـر. ونحن لا نتوصـل على نحـو منطقي او تجـريدي الى ادراك هـذا العـام في العسكـري. إن عسكـريتـه هي أول مـا نراه، منذ البداية نرى أنه عسكريّ.

وهكـذا ننتهي الى القـول أن كـل من الـتركيب والمثلنـة يشتركان في كونهما أفعالاً مؤسَّسة، أو في كون كليهـما يفترضـان شيئاً معطى من قبل في ادراك حسّي. كما أنهما يشتركان في كون كليهما فعلاً عيـانياً هـو فعل ادراك لـموضوع من نـوع جديـد. موضوع يتسم بطابع معنـوي عام، مـوضوع هـو غير مـوضوع الادراك الحسي البسيط المؤسِّس لهذه الأفعال العيـانية العليـا. الى ذلـك فان ادراك هـذا الموضـوع العـام، في كـلا الـتركيب والمثلنة، لا يلغي الموضوعات الحسيـة المؤسَّسة، اذ تبقى هـذه

حاضرة فيه ومعنيّة على نحو خاص بالتركيب من جهة وبالمثلنة من جهة أخرى.

ان المحصلة الابستمولوجية لهذه التفاصيل تتبدّى من خلال السؤال عن صدق الحكم الادراكي، إذ ذاك فإن هوسرل يريد القول إن صدق الحكم لا يتوقف على حصر انظارنا في المعطيات الحسية لموضوع الادراك مهملين المقومات المعنوية الاخرى على أنها اضافات ذاتية من عمل العقل. بذلك يتوجب علينا، من خلال الوصف، تبيُّن موضوعية موضوع الادراك وكيفية عنيها في الحكم كفعل قصدي. إذ ذاك يَبِيْن لنا موضوع الادراك كبنية ذات طبقات متعددة ادناها حسيّ واعلاها مقوليّ معنويّ، أدناها خاص وأعلاها عام. إن في هذا المفهوم الموسَّع للموضوع توسيعاً لماهية الموضوعية بالذات بحيث تحتوي في صلبها ما كان يحسب من قبل مجرد اضافات وتلوينات ذاتية للموضوع. بل إن اهمية هذا التوسيع لمفهوم الموضوعية تكمن في كونه المفتاح الرئيس لامكانية تأسيس علمية العلم.

ان الكلام اعلاه عن العيان القولي في شكلي التركيب والمثلنة قد مهَّد لنا الطريق لولوج موضوع القبْلية في المعرفة. إن القبْليّ في المعرفة هو ما يتسم بطابع اولي بحيث لا يتقدَّم عليه اي شيء آخر. ديكارت رآه في الـ «أنا أفكر» وإدراكاته الذاتية المحصورة ضمن بطون الذات. التجريبيون اعتبروا الانطباع الحسي العاري اول طريق المعرفة. أما كانط فكأنه رأى للمعرفة بدايتين مختلفتين على طرفي نقيض: الانطباعات الحسية الخام والمشوشة من جهة، والاشكال الذاتية (مكان، زمان، مقولات) من جهة اخرى، التي تضفي على هذه الانطباعات نظاماً قبْلياً وتجعل من هذا الشُّواش كوناً معنوياً.

إلّا أن هذا المفهوم الذاتي البطوني للقبْلية، وهو ما يدفع كانط، كنتيجة لبطونيته، الى السؤال عن امكانية الاحكام القبْلية التركيبية كشرط لإمكانية المعرفة الموضوعية خارج بطون الذات وفي مفارقة عالم العلوم المختلفة، لا يجد في متكآت الفنومنولوجيا مسنداً لرأسه. ان اول ما يجده الوصف الفنومنولوجي ليس انطباعات حسية متفرقة ولا اشكالاً ذاتية صرفاً، بل أنِّيَّات حكمية تنطوي على معانٍ عامة هي من صلب موضوع الادراك او من صلب كون الشيء موضوعاً للادراك. هذا ما تبيناه من خلال فضّ معنى التركيب والمثلنة، وهو بالتالي القبليّ في المعرفة. ليس القبْليّ، إذن، في كمون الذات وقواها الذاتية، بل في أنيَّة الحكم بصفتها موضوع الادراك. إذ ذاك فإن القبْليّ هو المعاني العامة التي تنطوي عليها أنيّات الاحكام بصفتها ما يُعرف الخاصُّ من خلالها (كما في التركيب) من جهة، أو بصفتها ماهيات عامة (كما في المثلنة) هي اول ما يُدرك حتى في الادراكات المنظورية الجوانبية للأشياء.

بذلك نصل الى مقوِّم هام في مفهوم القبْلية عند هوسرل. إن المعاني العامة المتبدّية لنا في الأنيَّات الحكمية تتسم بطابع منظوري رغم ما فيها من حضور الموضوع ذاته في الادراك. هذا الطابع المنظوريّ هو من صلب قبْلية الموضوع العام ومن صلب أوليَّته الادراكية. من هنا أن الموضوع الادراكي الحاضر بذاته في منظورية العيان يحيلنا الى منظورات اخرى تكتمل من خلالها رؤيتنا لجوانبه المختلفة ـ ولو ان اكتمالها الفعلي يبقى حدّاً مثالياً نسعى اليه دون ان ندركه بالفعل. المهم أن الموضوع هو ذاته ما يحيلنا على جوانبه الاخرى وان هذه الاحالة هي من صلب قبْلية طابعه العام، من صلب عِيانية قبْليته. بذلك فإن الطابع العياني (التجريبي بالمعنى الواسع للكلمة) الذي يميز عمومية الموضوع الادراكي هو في أساس التركيب والمثلنة بحيث إن البنى المعنوية العامة الناتجة عن هذين النحوين الرئيسين للعيان المقولي لا تأتي من باب التجريد البسيكولوجي او التنظير الميتافيزي، بل تتبدّى لنا من صلب موضوعية العيان ومن صلب عيانية الموضوع. وخلاصة القول ان القبْليّ في المعرفة هو المعنى المقولي العام، كما أن هذا المعنى المقولي العام، في شكلي التركيب والمثلنة، هو من صلب موضوع الادراك، وبالتالي من صلب عيانيته. اذ ذاك فهذا قبْليّ مضموني وليس مجرد شكل عقلي يسبغه الوعي على مضمون غريب. إن الجهة الخلفية للكرسي، وهي لا تبين لي من موقعي الراهن، هي مما تحيلني عليه، قبْلياً، كرسوية هذا الكرسي. هذه الجهة الخلفية للكرسي ليست من عنديَّاتي، بل من عندية الكرسي الحاضر بذاته في ادراكي المنظوري المعطى لي قبْلياً كذي طابع منظوري. كذلك صف اصطفاف العسكر او حتى كثرتهم عموماً (مقولي على نحو التركيب)، شأنها ككرسوية الكرسي او اصفراره (مقولي على نحو المثلنة) ـ ليس شيء من هذه جميعها مجرد ظهور نسبيّ من عنديَّاتي الذاتية. كل هذه جميعها معطاة لي قبْلياً في عيان اوليّ يلتقطها على نحو مباشر بصفتها من مقومات أنِّية الموضوع. وهكذا فما علينا من اجل تحقيق صدق الحكم الادراكي سوى الانطلاق بقصد الحكم (اي نحو عَنْيِهِ لموضوعه) من ملء مضامين أنِّيَّته العيانية بما فيها من معطيات وأفاق قبْلية، بحيث يتمرأس السؤال عما اذا كان الموضوع يحيلنا قبْلياً عيانياً على ما هو معنيّ في حكمه. اذ ذاك يتحقق التطابق بين بنية الموجود ومضمون الحكم، فيدعى هذا التطابق بداهة ـ على ان لا تحصر هذه البداهة في الحكم بل

تتسع لاحتواء قصدية الوعي عموماً او لكون الوعي عموماً وعياً لشيء على النحو الذي فصلناه تحت عنوان القصدية اعلاه. بذلك تصبح البداهة طابعاً يميز التجربة عموماً وبدرجات مختلفة من حيث الكمال. ولئن كانت هذه التجربة، وبالتالي، بداهاتها المختلفة، تتسم دائماً بطابع منظوري من شأنه، ربما دائماً، أن يخفي في آفاقه مما يَعْرِض في واجهته، فحسبها انها تجربة للشيء ذاته وبذاته وانها، بالتالي، تجربة للحضور العياني ـ بما في العيان من فهم وحسّ.

الفنومنولوجيا المتعالية

يبدو لكثير من النقاد، خصوصاً في العالم الانكلو سكسوني، أن الفنومنولوجيا الوصفية قد حققت، من خلال وصف قصدية الوعي والعيان الحسي والمقولي والقبلية الموضوعية، غايتها القصوى وأن نهاية الوصف هي، في الآن ذاته، نهاية المسيرة الفنومنولوجية إطلاقاً. إن هذا الرأي لا يبدو خالياً من كل أساس، خصوصاً وأن العبور من الفنومنولوجيا الوصفية الى الفنومنولوجيا المتعالية يتم عند هوسرل من خلال إعادة طرح مسألة البداهة، وذلك في حين ظننا فيه انها تبلورت، لا بل حلت نهائياً من خلال الوصف الفنومنولوجي لبنية فعل الوعي وتعلقه القصدي بموضوعه.

لكن لهوسرل رأياً آخر على هذا الصعيد. فالفنومنولوجيا الوصفية بقيت تدور حول الوعي التجريبي وذلك بغية إظهار إمكانية العلم من خلال ابراز الطابع البديهي الذي يميز كل تجربة اصيلة. إن انشغال الفنومنولوجيا الوصفية بإظهار موضوعية المعرفة قد دفع بها، رغم التركيز على معنوية الموضوع ومثالية المعنى، الى حافة الانزلاق نحو الوضعية بما تنطوي عليه هذه النزعة من مخاطر السكلجية. بذلك يتحتم، في نظر هوسرل، التعالي على الانا التجريبي وعلى تجربته الطبيعية، التي انحصرت، انطلاقاً من موقفها الطبيعي وطابعها التجريبي العام، في موضعة الاشياء العالمية. إن هذا الاهتمام العالمي، الذي يميز الانا التجريبي ماهوياً، كان من شأنه ان أبقى فاعلية هذا الانا خارج منظوراته الممكنة. وحدهُ، إذن، التعالي على هذا الانا من شأنه أن يجعل منه ومن فاعليته بالذات، موضوعاً للتأمل. وبذلك أيضاً يتم الانتقال مما يسميه هوسرل «الموقف الطبيعي»، وقد ميَّز مسيرة الفنومنولوجيا الوصفية برمتها، الى الموقف التأملي، أو ما يسميه هوسرل «الموقف المتعالي». إن المسيرة التي كانت تجول من منطلق طبيعي وعلى نحو وصفيّ بين موضوعات العالم قد ارتدّت الآن الى ذاتها لتجعل من ذاتها بالذات، فاعلاً وفاعلية، موضوعاً لها، بل لتردّ فعل الوضعة ذاته الى اساساته الذاتية المتعالية. إن الموضوعية في المعرفة، وقد تكشفت لنا من خلال الوصف الفنومنولوجي، ما تزال واقعاً اعزل وتفتقر، بالتالي الى تبرير شرعيتها من خلال ردِّها الى فاعلية الانا المتعالي.

في الموقف الطبيعي نتجه الى موضوعات التجربة على نحو مباشر انطلاقاً من افعال وعينا الخاص. إن المعنى الاعمق لكون هذا الموقف طبيعياً لا يكمن فقط في أننا نتجه فيه، نحو موضوعات طبيعية، بل في كون الافعال الواعية التي ننطلق منها، بدورها، معيوشات طبيعية هي، كموضوعاتها، من صلب الترابط العالمي. بالمقابل فإننا نتجه، في الموقف التأملي، الى موضوعات لا تتصف بهذا الطابع الطبيعي العالمي. إن موضوعات التأمل الجديد هي افعال. هنا الفعل (فعل التأمل) يتخذ افعالاً كموضوعاته. هنا ينتمي الفعل وموضوعه القصدي الى نفس القطاع الكينوني الواحد: ما يسميه هوسرل قطاع الكينونة الخالصة بما فيه من معيوشات (أفعال) خالصة ووعي خالص ومتضايفات معنوية خالصة وانا خالص. بذلك لم تعد الطاولة كموضوع فعل الادراك ما يشغلني بل فعل ادراك الطاولة ذاته كموضوع قصدي لفعل تأملي جديد. وواضح من هذا أن الطاولة لا تختفي من منظوري الجديد، بل تبقى فيه ظاهرة، إنما على نحو جديد كمجرد مقوِّم من مقوِّمات الموضوع الجديد الذي هو فعل ادراك الطاولة.

هذا التحول في المنظور المتضايف الى تحول آخر في نحو ظهور الطاولة هو بداية الطريق الذي من شأنه ان يفضي الى الكشف عن فاعلية الأنا المتعالي. إنني الآن لا اعيش فعل ادراك هذه الطاولة حيث تكون موضوعاً معنوناً لفعل ادراكيّ، بل إنني أتأمل فعل إدراكها بحيث لا تعود تتبدّى لي كموضوع مُعَنْوَن لإدراكي، بل كمجرد مقوِّم معنويّ من مقوِّمات فعل ادراكها الذي اصبح الآن بكليته ـ اذا جاز التعبير ـ موضوعاً لتأملي، بذلك فإن وجود هذه الطاولة لم يعد أمراً يهمني. وحدها مباطنتها كمعنى في موضوع فعل التأمل ما بات يستحوذ على اهتمامي. من هنا إن فعل التأمل الجديد من شأنه أن «يُعَلِّق» وجود هذه الطاولة «ويضعه بين هلالين»، فلا يتبدّى له هذا الوجود الا بصفته مَعْنِياً في فعل الادراك وبالنسبة لنحو عَنْيِه فيه، مثلاً على نحو عياني أو ضِماريّ. من هنا أهمية التعليق والوضع بين هلالين: من تحويل النظر عن وجود الموضوع أو إنيته وتركيزه، بالتالي، على مختلف انحاء عَنْيِهِ وكينونته ـ على أنياته الخالصة. هذه العودة الى نطاق الفعل

الخالص والأنيات الخالصة يسميها هوسرل رداً. من خلال هذا الرد يتبدّى لي الوعي كبنية فعلية أوكفاعلية بنيوية ـ كبطون صرف.

إذن فالغاية الرئيسية للردّ هي التعالي باتجاه الكشف عن بنية الوعي الخالصة. والخلوص، عند هوسرل، لا يعني قوى الوعي في وظيفتها الموضوعية أو قوة الموضعة عندها بحيث تُفهم هذه القوة أو هذه القوى من خلال طابع قَبْليٍّ خالص، في فاعليته، من انفعالية التأثر بمعطيات حسّية خارجية (كانط). إن هوسرل يريد إبراز بنية الوعي العمقي في معزل عن التضايف التقليدي بين الذات والموضوع. إذ ذاك فهو لا يفهم الذات المتعالية من خلال تضايفها لموضوعاتها، بل هو يحاول عكس ذلك: إبراز مفهوم للذات يعكس لنا بنية فاعليتها في خلوص تام من الموضوع. من هنا نلاحظ أن الردّ الذي بدأ بتعليق وجود الموضوع، كما رأينا في المقطع السابق اعلاه، سوف لا يكتفي، في نهاية المسيرة الردِّية، بتعليق هذا الوجود او هذه الإنية، بل سوف يرتد، أو بالحري، ينقضّ على الموضوع ذاته بما له وفيه من إنية وأنيات مختلفة. عندئذ يكون الطريق قد مُهدِّ نهائياً، في نظر هوسرل، لبروز الأنا الخالص المطلق من تحت ركام الموضوعات على مختلف انواعها. وحدهُ هذا الانا المطلق ما من شأنه أن يقدم لنا تأسيساً نهائياً لكل موضوعية، وبالتالي، لكل معرفة موضوعية وعلم موضوعي.

لنعد الى الردّ. فلقد ابرز لنا في مرحلته الاولى تيار الوعي في خلوص معين يكمن في حجب النظر عن وجود الموضوع كما يكون مُعَنْوَناً (والتعبير لهوسرل) في افعال الادراك العادي المباشر. إن التأمل في فعل الادراك، مثلاً، يُعَنْوِن الفعل الادراكي ذاته بحيث يتبدّى له هذا الفعل، من جديد، كذي طابع قصديّ ـ كادراك لشيء. من خلال هذا التأمل تتبدّى ادراكية الادراك وشيئية الشيء على حدٍ سوىً. شيئية الشيء، اذا كان الشيء هذه الطاولة مثلاً، تتبدّى من خلال أنياته المختلفة كالامتداد والمادية، كالثقل والتلوُّن، بل واذا تذكرنا المثلنة كعيان مقولي يعود اكتشافه الى مرحلة الفنومنولوجيا الوصفية عند هوسرل ـ كاللون ذاته كنوع مثالي»، وبالمقابل فإن ادراكية الادراك تتبدّى لنا بصفته، ماهوياً، ادراكاً لشيء يتسم بطوابع امتدادية ومادية وغيرها مما ذكرناه اعلاه وما شاكله، بل إن التأمل في ادراكية الادراك يظهر لي أن الادراك من شأنه أن يتراوح بين الاشارة الى «هذا هناك» وبين تبيان ماهية هذا الشيء وأنياته المختلفة، بما فيها من تداخل بين طوابعه الحسية ومعانٍ قبْلية عامة، اي الادراك بما هو عيان حسّي مقوليّ متداخل.

إلا أن هذه الفاعلية في الوعي ما تزال، رغم خلوصها النسبي وتعاليها، تحتوي على مقوِّمات عالمية. ألم نذكر الطابع الحسي كمقوِّم من مقومات الموضوع؟ ألم نذكر العيان الحسي كمقوّم من مقوِّمات الادراك؟ ألم نقل إن الإدراك يتميز بطابع منظوريّ يرهنه بموقع الوقفة بحيث يترتب على ذلك، وبغية تحقيق الادارك المتكامل، التنقل من موقع الى موقع والدوران حول الموضوع؟ كل هذه طوابع عالمية في الادراك هي من صلب ادراكيته. لكن الردّ الذي نحن بصدده الآن يوجب علينا تنقية الوعي من كل العناصر العالمية حتى تبرز لنا في النهاية بنيته الخالصة.

إن المرحلة التالية في مسيرة الردّ المتعالي يسميها هوسرل رداً ايدوسياً، أو رداً ماهوياً. إن الرد الأول قد ابرز لنا الوعي، أو الادراك مثلاً، كمجمل امكانيات متعددة، إن لجهة الموضوع أو لجهة فعل الادراك، يمكن عدّها ووصفها. إلاّ أن هذه الامكانيات بقيت، كما رأينا، معفَّرة بمقوِّمات عالمية، كما انها بقيت، الى ذلك، مرتبطة بتيار وعي معيّن يرتبط، بدوره، بموقع زمكانيّ معيّن. كل هذه الارتباطات من شأنها أن تعطل الرؤية وأن تعيق ابراز بنية فاعلية الوعي. فاذا كنا نريد ادراك الوعي أو أي فعل من أفعاله بما فيها فعل الادراك ذاته فعلينا أن ندركه من حيث ماهيته العامة وليس من حيث التمظهرات الافرادية لهذه الماهية. بذلك يعود هوسرل الى المرحلة الوصفية الاولى من مسيرته الفنومنولوجية ليتذكر ما قاله فيها حول ماهية الادراك ووصفه لعملياته القوامية بما فيها من تركيب ومثلنة. إنه الآن يحاول مثلنة فعل الادراك ذاته بغية استقراء ماهيته أو أيدوسه. إذ ذاك فهو يعمل الآن على حجب كل ما هو فرديّ وافراديّ في تجربة الادراك ذاته، كل ما هو عالمي وعرضي. حتى يبرز الادراك لا كهذا الادراك أو ذاك. لا كإدراكي أو إدراكك، بل كالإدراك ذاته بصفته نوعاً مثالياً أو ماهية أيدوسية. بذلك يخلص الادراك من مجرياته الزمكانية ويخلص المدرك من تعيّنه في الـ «هنا» و«الآن». واذ نجري هذا الردّ على مختلف افعال الوعي، بل في النهاية على الوعي ذاته، يتبدّى لنا الوعي، من حيث فاعليته البنيوية كالذاتية الترانسندنتالية أو المتعالية.

إلا أن السؤال الذي يستحق الآن هو: هل تنقّى الوعي وتصفى نهائياً من خلال هذا الردّ المتمرحل؟ أم أن الذاتية الترانسندنتالية الخالصة ما تزال، رغم خلوصها المحقَّق، تعاني

من عدم خلوصها نهائياً من كل اشكال المفارقة؟ قد يستعجب البعض من الكلام عن المفارقة والمفارق بالنسبة لبطون الوعي، إذ إن التقليد الفلسفي قد فهم العلاقة بين المفارقة والمباطنة في تقابل جذريّ بحيث لا يحتوي البطون أية مفارقة أو أي مفارِق، بل، على العكس، يُحدَّد كالقطاع الوعيوي المعزول نهائياً عن العالم، الذي يصبح، بحكم هذا التعريف، عالم المفارقة. لكن الجديد عند هوسرل هو تهديمه لهذه التعريفات والحدود المصطنعة بين البطون والفروق، بين الوعي والعالم. ان علمية تنقية الوعي من خلال الردّ لا تعني فصل الوعي عن العالم، بل تُظهر، كوجهها الآخر، تداخل الوعي والعالم بحيث يصبح الكلام عن المفارقة - في - المباطنة ذا معنى هام جداً لأنه يختصر بنية الوعي وفاعليته في العالم في كلمات قليلة ومعبِّرة.

حتى نجيب على السؤال المطروح اعلاه علينا أن نلقي نظرة مجدَّدة على تيارية الوعي. إن هوسرل يركز كل التركيز على وحدة الوعي. لكن هذه الوحدة ليست وحدة جامدة كما لحجر مقتطع من صخر. إن الوعي، في نظره، تيار حيّ، كما إن وحدته هي وحدة حية جارية. وليست هذه وحدة هُويَّة ثابتة يتدفق تيار الوعي الجاري فوقها وحولها. انها، بالحري، وحدة الجريان. انها وحدة تتقوّم من خلال «التماعي» الجريان.

إلاَّ أنَّ في هذا الجريان «تتماعى» عناصر مختلفة ويجري بعضها مع بعض. من هذه العناصر ما هو - على حد تعبير هوسرل - وصليّ، إذن ينتمي بعضه الى بعض في وحدة متسقة. أما البعض الآخر فهو - في تعبيره أيضاً - فصليّ، إذ ينزلق مع التيار على نحو عرضيّ فلا يندرج في وحدته إلا من خلال واقع «التماعي» في الجريان.

يبدو أن الغاية من هذا التفريق بين العناصر الوصلية والعناصر الفصلية في تيار الوعي هي الامعان في ابراز بنية الوعي الفاعلية أو فاعلية الوعي البنيوية. هذا هو هدف الفنومنولوجيا المتعالية أولاً وأخيراً. من هنا إمكانية فهم التمييز اعلاه بين العناصر الوصلية والعناصر الفصلية كتمييز بين العناصر الفاعلية والعناصر الانفعالية التي «تتماعى» في انسيابية الوعي التيار. إن التألم والانزعاج والامتعاض والانكفاء شأنها كالاندفاع والانشراح عناصر فصلية في تيار الوعي الجاري، وذلك بقدر ما لها من طابع انفعاليّ. وليس من المستحسن التسرع في وضع لائحة للعناصر الفصلية إذ إن ذلك لا يمكن إلا من خلال الوصف الفنومنولوجي لمقوِّمات تيار الوعي التي يظلّل بعضها البعض - على حد تعبير هوسرل - وتتداخل من خلال التماعي في وحدة الجريان.

ثم أن البنية الماهوية العامة المستخرجة، كما رأينا اعلاه، من خلال التنويع الايدوسي ومعاينة ماهية الوعي في فاعليته الذاتية - هذه الماهية العامة للوعي ما تزال، رغم عموميتها وايدوسيتها، مجرد طبقة معنوية في بناء الوعي الفردي الخاص بشخص معينّ والمتمعْين بالتالي، في حدود زمكانية في الـ هُنا والآن. إن الايدسية ومعاينة الماهية في الشيء لا تعني اقتطاع ماهيته العامة من بنائه الكينوني. إن هوسرل لا يريد هنا أن يُنظر اليه من خلال عدسات افلاطونية؛ إن الماهية العامة للشيء هي من صلب أنِّيته التي لا يجوز فصلها على نحو اقتطاعي عن إنِّيته ووجوده المتمعين في الزمان والمكان. إن ضرورة التمييز لا تعني دائماً امكانية الفصل.

وهكذا فإن العناصر الفصلية في تيار الوعي من جهة وتَمَعْيُن الوعي في انتماء شخصيّ ضمن حدود زمكانية، حدود الـ هنا والآن، من جهة اخرى - كل هذاه ما تزال بقايا فروقية - اذا جاز التعبير - في بطون الوعي. كل هذا يخرج عن اطار فاعلية الوعي ويشكل مضامين عالمية من شأنها الانتقاص من خلوصه وتعاليه، وبذلك فإن عملية التعليق والرد لا يمكن أن تكون قد انتهت بعد.

ثم أن هناك ناحية اخرى في جريان الوعي لا بد من الاشارة الى ابعادها العالمية التي ما فتئت تشكل انتقاصاً آخر من خلوص الوعي وتعاليه. إنها تتعلق بزمنية الوعي وتتناول ابعاد «آنيته»، بل إنها تطال الطابع الانفعالي لزمنية الوعي التيار.

يقول هوسرل إن الحاضر، اذا جُرِّد عن معيوشية التجربة، يصبح نقطة وهمية تفصل الماضي عن المستقبل. اما على صعيد التجربة المعيوشة فإن الحال يختلف تماماً، اذ يصبح للحاضر قوام خاص نعيشه في ما نسميه وعي الزمن. إن زمن التجربة ليس، في هذا الضوء، مجرد تراكم للحظات متلاحقة، بل هو تيار زمني، أو الوجه الزمني لتيارية الوعي. إن الحاضر في هذا الزمن المعيوش يتقوَّم كوحدة شعورية تنساب في بعدين أو اتجاهين مختلفين: بُعد يتجه نحو الماضي في عودة قصيرة الأمد ندعوها الحفظ وبعد يتجه نحو المستقبل في قفزة، بدورها، قصيرة الامد نسميها «الإطلال». بذلك فإن «الحفظ» يعود الى الماضي دون أن يصبح من صلب ماضويته، كما ان «الإطلال» يمتد في المستقبل دون أن يصبح من صلب مستقبليته.

هذان البعدان: الحفظ والإطلال، يؤلفان وحدة الحاضر الحيّ الجاري. فكأن الشعور في تجربة الحاضر - والتشبيه لنا - عينا سائق يقود سيارة منسابة: إحداهما تنظر الى الامام

(الإطلال) والأخرى تنظر الى الوراء كما في مرآة خلفية (الحفظ)، وذلك كله في آن واحد وعلى نحو مباشر وعفويّ.

فعندما اتكلم عن موضوع معينٍ فإنني احقق معنى معيَّناً في نمط الحضور بحيث احفظ ما تقدمت بقوله وأطل بآن على ما انا مزمع على قوله، فيكتمل بذلك، في ذهني، معنى ما اقوله - ولو مرحلياً. بدون الحفظ لا اعود اعرف ما كنت اقوله وعما كنت اتكلم. وبدون الإطلال لا يعود باستطاعتي إنهاء الجملة التي بديتها على نحو مفيد. كلا الحفظ والإطلال يدخلان في وحدة الفعل المعنوي كمقوِّمين ماهويِّين للحضور - حضور المعنى المكتمل في الذهن.

إلا أن السؤال الذي ينبغي طرحه بالنسبة الى الحفظ والإطلال بصفتهما، بالتناظر عودة قصيرة الأمد الى الماضي وقفزة قصيرة الامد في المستقبل - هذا السؤال يتناول قصر هذين الامتدادين الزمنيين بالذات. فعلى اي بعد لا تعود العودة الى الماضي حفظاً، إذ تصبح تذكراً، وعلى أي بعد لا يعود الامتداد في المستقبل إطلالاً، إذ يصبح توقعاً؟ الملاحظ أنه لا تمكن الاجابة عن هذا السؤال في المطلق، إذ يختلف الامر في حالة الى أخرى. لكن الملاحظ أيضاً أن لكلا الحفظ والاطلال افقاً مفتوحاً يجعل من تعيين القصر والطول امراً عسيراً. إن لم نقل مستحيلاً. بذلك يصبح من الممكن أن نقول إن كلا الحفظ والإطلال يتسمان بطابع لا تَعيُّني. هل هذا لا تَعينٌ امتدادي صرف أم أنه يتمظهر، الى ذلك، في عملية التعبير؟

لعل باستطاعتنا، من أجل الاجابة على هذا السؤال، الاستعانة بعبقرية اللغة العربية. فالتعبير، كما يمكن فهمه، ليس مجرد نقل فكرة مني اليك، بل هو ايضاً، وانطلاقاً من نظرية هوسرل في وعي الزمن الحاضر، نقل فكرة من الحاضر الى الماضي. بذلك فإن التعبير هو الوجه الآخر لعبور الفكرة مني اليك ومن الحاضر الى الماضي. واذا كان الحاضر يتميز ببنية العبور فإن التعبير يتبدَّى، اذ ذاك، كفعل تحضير واحضار. فلنتأمل إذن بمعنى التعبير بصفته هذا التحضير والإحضار، أو لنتأمل بعملية تحضير المعنى واحضاره بصفتها فعل تعبير.

إن عبور المعنى من الحاضر الى الماضي لا يتم إلا من خلال التعبير. وهذا الكلام وجه آخر للقول، أولاً، إن المعنى ذات لا يكون إلا بقدر تضايفه لفعل المعنى، ثانياً، إن فعل العني لا يكون تعبيراً للمعنى إلا من خلال الصياغة - على اختلاف انواعها وصعدانها. من هنا إن محاولة فهم الحاضر ببعديه الزمنيين: الحفظ الماضوي والإطلال المستقبلي، لا بدَّ لها، حتى تنجح، من النظر الى الحاضر كحضور معنوي، والى الحضور المعنوي كعبور معنوي، والى العبور المعنوي كتعبير عنيوي، والى التعبير العنيوي من خلال صياغته اللغوية - بالمعنى التشكيلي الأعمّ لهذه الكلمة. بذلك فإن فهمنا للحاضر لن يكتمل إلا من خلال النظر الى عملية تشكُّل المعنى وصياغته بحيث يتم التطابق بين حدود الحاضر لجهة الحفظ الماضوي ولجهة الإطلال المستقبلي وحدود الصياغة المعنوية أو، بالحري، العنيوية لهاتين الجهتين على حد سوىً في الذهن.

إن الصياغة العنيوية هي، كما قلنا، عملية تشكيل المعنى في الذهن، إنها، كأفعال العني اطلاقاً بمثابة فعل بلورة للمعنى، وذلك بكل معاني البلورة بما فيها، خصوصاً، معنى التجميد. واذا تابعنا هذه الصورة المجازية فإننا نرى أن التجمُّد يرفع في حركته الجدلية معنى السيلان بحيث يمكننا الآن فهم الصياغة العنيوية (والحضور المتضايف اليها) كتيار يتدفق سائلاً من الحاضر فيتجمَّد ويتشكَّل ويتبلور. وإذ ينصرم هذا الحاضر يعود المعنى المتشكل الى السيلان والانفلاش في ماضوية الماضي. إن حدود الحاضر والحضور لجهة الحفظ والإطلال هي حدود صيغة المعنى بصفتها فعل صياغة زمني. متى يتخذ المعنى شكله في الذهن، اثناء الكلام مثلاً، ومتى ينصرم هذا الشكل من الذهن ليعقبه تشكل جديد وليحلَّ محله شكل آخر فهذه بالذات حدود حضور المعنى. إلا أنها حدود سيالة: لا تكاد تتشكل وتتبلور حتى تنفلش في الذهن وتسقط في دهاليز الذاكرة. إنها حدود لا يمكن ضبطها لأن تشكُّلها الإطلالي وانفلاشها الحفظي لا يأتيان إلا في تدرج انزلاقي.

ولربما أمكن توضيح هذه العلاقات، انطلاقاً من تجربة السامع، الى درجة أبعد. فأفق الإطلال يبدو اقل تعيُّناً لديه منه لدى المتكلم. إن امتلاء هذا الأفق يأتي عنده من كلام المتكلم. وإنْ هو استطاع أن يتهيأ من قريب أو من بعيد ما سوف يتلو من افكار المتكلم فإن هذه الافكار لا تحضُر عنده إلا بقدر ما تصل اليه مصوغة ومشكلَّة. واذا انبرى الإطلال عنده تلهفاً فبقدر ما يصبح كذلك يزداد أفق الحفظ عنده انكماشاً ويقل تعيُّناً، أي يزداد المحفوظ انفلاشاً وانزلاقه في لا تعينية الماضي سرعةً.

إننا ما نزال، كما لا يخفى، في معرض استخراج هوسرل لبنية فاعلية الذات. إن الغاية من التفاصيل اعلاه وما شاكلها عند هوسرل هي تبيان الطابع الانفعالي لتجربة الزمن بحيث تخضع بدورها، للتعليق والرد. إن هوسرل يريد أن يبينِّ لنا

ان وحدوية الحاضر المنساب، بصفتها الوجه لآخر لما اسميناه نحن اعلاه تبلور السيلان وسيلان التبلور، ليست، بما فيها من أفاق مفتوحة وغير متعينة نهائياً باتجاه الماضي والحاضر - قلت أن وحدوية الحاضر المنساب ليست من انتاج فاعلية الوعي. أما الدليل على ذلك فيأتي من اعتماد البداهة الحتمنطقية التي لا تقبل الشك مطلقاً معياراً لكل ما هو من انتاج فاعلية الذات بحيث يكون كل فعل اصيل (كل النتاجات فاعلية الذات) متسماً بطابع البداهة الحتمنطقية وبحيث لا يكون فعلاً اصيلاً، بل انفعالاً مفضوحاً أو مستتراً، كل حدث أو عنصر معيوش، يفتقر الى هذه البداهة ويقصر عن التجاوب مع معيارية حتمنطقيتها.

فهل يفي الحفظ مطلب البداهة الحتمنطقية حقه؟ هل يفي الإطلال هذا المطلب عينه حقه؟ هل من المعقول أن ندعي بداهة حتمنطقية للحفظ والمحفوظ وهو ما عاد ماثلاً امامي، بل انصرم باتجاه تفكك حروفه وتميُّع صيغته. هل البداهة التي ما يزال الحفظ يتمتع بقسط منها هي بداهة حتمنطقية لا تقبل الشك أو حتى الاستزادة من اليقين؟ إن النسيان ليس اخفاقاً تنفرد به في الذاكرة وحدها. حتى الحفظ بإمكانه السقوط احياناً في هوَّة النسيان وفجأة لا نعود نذكر ما كنا، للتوِّ، نتكلم عنه او نقوله. وكم من المرات نُسأل عن إعادة قول ما قلناه للتوّ فاذا بنا نعجز عن تأدية نفس الصياغة عينها. وماذا، بالمقابل، نقول عن بداهة الإطلال وحتمنطقيتها. كم مرة بدا لنا أننا نريد أن نقول شيئاً معيناً وكأنه، للوهلة الاولى، فكرة قد اكتملت صياغتها في ذهننا، فإذا بنا نتوقف فجأة لأن الصيغة قد تميَّعت في منظور إطلالتنا فأفلتت الفكرة ذاتها من وعينا؟ واذا امتنعت البداهة الحتمنطقية بالنسبة الى الحفظ والإطلال فإننا لا نرى كيف لها أن تتحقق في الحاضر المتقوِّم في وحدة هذين الأفقين.

إلى ذلك فإن تجربة الزمن التي لا تخلو، حتى في تجربة الحاضر انما ببعديه الحفظي والإطلالي، من التذكر والنسيان والانخداع والتفاجؤ، كل هذا يتسم بطابع انفعالي - قلت إن هذه التجربة ما تزال مشحونة، حتى في جانبها الفعلي والفاعلي، بمضامين عالية ليست من صلب بنية الذات. أليس التذكر تذكراً لشيء والنسيان نسياناً لشيء والانخداع انخداعاً بشيء والتفاجؤ تفاجؤاً بشيء. أليست هذه الاشياء مضامين عالمية ليست من صلب بنيوية فاعلية الذات، بل تتقوّم فيها كموضوعات غريبة؟

بذلك يستحق السؤال عما يبقى بعد تعليق كل انفعال معيوش في تيار الوعي وكل مضمون عالمي «غريب» في الافعال الواعية. هل يبقى هناك لبّ لا يمكن رده إلى أي شيء آخر؟ هل توصلنا الى الشيء الذي نعيه في الوعي الذاتي على أنه، بدوره، وعيٌ (قصديّ) لشيء؟ إن هوسرل يعتقد أن الردّ الترانسندنتالي قد حقق أخيراً غايته ووصل الى منتهاه: الكشف عن الأنا الخالص المطلق، الخالص من كل انفعال ومضمون عالمي إنه فاعل الفعل ومبدأ الفاعلية في بنية الذات المتعالية. إنه مبدأ الحضور، وهو ما يكون الحاضر، في نهاية المطاف، حاضراً بالنسبة اليه.

وهكذا نرى أن الردّ المتعالي الذي بدأ بتعليق وجود الموضوع انطلاقاً من كون هذا الوجود يفقد عنونته عندما يصبح فعل ادراك الموضوع هو ذاته موضوعاً لتأمل متعال - هذا الردّ ينتهي الى الاجهاز على الموضوع برمته. هل يفقد الأنا الخالص مطلقاً، في نهاية، المطاف طابعه القصدي من خلال تعليق الموضوع؟ أم أنه متسماً بهذا الطابع رغم تعليق موضوعه فيمسي، إذ ذاك، وعياً لشيء معلَّق؟ ولئن قيل لنا إن الموضوع، بصفته كذلك، لم يُعلَّق، اذا اقتصر التعليق على مضامينه العالمية التي ليست هي من صلب قوام فاعلية الوعي، بل تتقوَّم في فاعليته بصفتها موضوعات أو مضامين غريبة، فإننا لا نجد ردّاً على هذا القول سوى أن نلاحظ أنه اذا كان تعليق الموضوع يعني حجبه عن منظور التفكير - وإلاّ ما معنى تعليقه - فإن تعليق كل المضامين العالمية والمعيوشات الانفعالية المتواجدة في تيار الوعي بحيث يركز الوعي نظرته على فاعليته الخالصة - إن تعليقاً جذرياً من هذا النوع لا يترك اي مجال للوعي سوى تفكير ذاته في انانة موقعة. إذ ذاك نسأل: هل هذا وعي هوسرل، أم أنه إله ارسطو؟

إلا أن هوسرل سرعان ما يعود للكلام عن الأنا الخالص المطلق كعينية بكماء. هذه العينية، رغم أبكميتها، من شأنها، في نظره، أن تعيد الصلة بين الأنا اللاعالمي والعالم، بل أن تعيد للأنا المطلق إمكانية تموضعه العالمي في العالم: كأنا بد نفسي تجريبي وكأنا متعالٍ فاعل في العالم. إن عينية الأنا شرط لفاعليته في العالم، كما أن هذه الفاعلية هي منطوق الأنا الأبكم معبراً عنه من خلال لسان الذات الترانسندنتالية بصفتها العنوان الاعلى لفاعلية هذا الانا. هل هذا تأرجح في الانا المطلق بين العالمية واللاعلمية؟ وهل تأرجح مثل هذا هو فعلاً شرط ضروري لاتسام فاعلية الانا بطابع الحرية؟ بل من أين العينية للأنا الخالص المطلق، وهل وصل الردّ، عند هوسرل فعلاً الى نهايته القصوى؟ هل يكفي تجريد العينية من

نطقها ومنطوقها لإلحاقها بالأنا المطلق ردمجها بخلوصه؟ اليس الانا حاضراً منذ البداية في قوام عيني؟ وكيف بوسع الردّ أن يتوقف قبل حجب هذه العينية ذاتها من حقل النظر وقد اتسمت منذ البداية بطابع العالمية وامتلأ قوامها منذ قيامه بمضامينها؟ بكلمات اخرى: اليست العينية تتسم ـ بحكم معناها ـ بطابع مضموني بحيث يصبح الكلام عن عينية فارغة لا يخلو من التناقض؟ وهل يصبح، اذ ذاك، الفرق بين هوسرل والمثالية الالمانية المطلقة نتيجة لحكم هوسرليّ مُسبق بشأن الابعاد التي يمكن للرد أن يأخذها والحدود التي لا يجوز له تخطيها وذلك لكي لا يصبح الأنا المطلق ـ كما في المثالية الالمانية المطلقة ـ تجريداً مطلقاً يفرغ من كل مضمون وتعينٌ وعينية؟

الفنومنولوجيا التقوُّمية

إن التقوُّم هو العنوان الاعلى لفاعلية الوعي التي تمَّ الكشف عن بنيتها وتأسيسها في الأنا الخالص المطلق، فإذا كانت غاية الفنومنولوجيا المتعالية، من خلال الكشف عن بنية الوعي وردها الى الانا المطلق على انها ميدان فاعليته، تأسيس امكانية المعرفة تأسيساً نهائياً، فإن غاية الفنومنولوجيا التقوُّمية هي العودة الى وصف مجريات فاعلية الوعي في العالم. ومن الواضح أن هذه العودة الى الوصف قد اصبحت مجهزة بمحصلات الفنومنولوجية المتعالية وبداهاتها التأسيسية بحيث لا يصح الكلام عن عودة الموقف المتعالي الى سذاجة الوصف في الموقف الطبيعي ـ كما عرفته المرحلة الفنومنولوجية الوصفية الأولى ـ بقدر ما ينبغي الكلام عن ارتقاء الوصف من سذاجة الموقف الطبيعي الى مشارف التعالي.

إن العالم الذي تمَّ الكشف عنه من خلال الفنومنولوجيا الوصفية والفنومنولوجيا المتعالية هو عالم الكثرة: كثرة من الافعال القصدية المتجهة الى كثرة من الموضوعات. بل إننا واجهنا من خلال التعالي والوصف ما يبدو للوهلة الاولى أنه كثرة من الأنوات؛ فهناك الانا التجريبي في ارتباطه البدنفسي، وهناك الانا المتعالي في انفلاته الايدوسي وماهيته العامة، وهناك اخيراً الانا المطلق. إن مهمة الفنومنولوجيا التقومية هي ابراز الوحدة القِوامية بين كثرة هذه الانوات لتتبدى طبقات مختلفة في بنية الانا الواحد. من جهة اخرى فإن مهمتها تتجه نحو وصف تقوُّم العالم الوحدوي في التجربة الانسانية. والواقع أن وحدوية الانا هي الوجه الآخر لوحدوية التجربة.

نعود الى عينية الانا السابقة الذكر وعلى صعيد الانا الخالص نقول إنها عينية بكماء، وذلك بقدر ما أن النطق حركة عالمية وجب تعليقها وحجب النظر عنها. لكن الفنومنولوجيا التقدُّمية، بقدر ما هي عودة مؤسَّسة الى وصف مجريات فاعلية الوعي في العالم، فهي عودة الى عينية الانا وقد حُل رباط لسانه في تجربته العالمية. في منظور التجربة المتكاملة فإن الانا منذ البداية الاولى حاضر بالنسبة لنا في قوام عيني. إنه منذ البداية ممتلىء بمضامين حياتي العالمية ومنتشر في ثنايا الزمان والمكان. بذلك فإن العودة التقومية الى عينية الانا هي عودة الى وصف تقوم هذه العينية، الى وقف تقوم تجربته لها. ولأن هذه العينية هي الوجه الآخر لعالمية الوعي فإن المهمة التقومية الجديدة تكمن في وصف متعال لتقوُّم العالم في تجربة الوعي.

إن الانا المطلق هي الطبقة الدنيا والعمق في بنية الوعي. انه الانا الفعلي والفاعل في الوعي. انه انا الوعي. لكن عملية الرد المتعالي قد ابرزت البنية العامة لفاعلية هذا الانا بصفته ذاتاً متعالية بحيث انحجبت من حقل النظر كل تخصُّصاته وحتى ـ كما يقول هوسرل ـ تعريفاته الضمائرية فأمسى الانا المطلق لا يخص احداً. إلاَّ أن هذا الانا لا يكون انا حياً الا من خلال اختصاصه وتصريفه في أنوات خاصة ومختلفة. ان تقوّم العالم في فاعليته لا يتم الا في هذا الاختصاص والتصريف الحيّ. فكيف يتقوّم الانا الخالص بي؟ كيف يتقوّم الانا المطلق فيَّ كأنا خاص بي؟ إن هذا السؤال هو مفتاح للسؤال عن كيفية تقوُّم العالم التجريبي الخاص بي، عالم تجربتي الخاصة، كما يتقوُّم فيَّ من خلال فاعلية الانا المطلق.

بذلك يتوجب علينا أن نقوم بردّ جديد: رد العالم التجريبي بمعناه الاوسع الى العالم الخاص بي، الى عالم حياتي الخاصة، الى عالم تجربتي الخاصة. هذا العالم الخاص بي يتسم، رغم ضيق حدوده وضآلة مضامينه، بطابع المفارقة. بكلمات اخرى: إن العالم الخاص بي ليس عالم بطون صرف، بل يتسع لمضامين مفارقة ويحتويها بالفعل. بل إن كل ما في وعيي مما ليس من صلب كينونته الوعيوية وليس من صلب فاعليته الحية هو، بالنسبة لوعيي، مضمون يتسم بطابع المفارقة. اذ ذاك تصبح المفارقة عنواناً يندرج تحته، في نظر هوسرل، الانا البدنفسي بما له من وظائف بدنية واحساسية وبما له، بالتالي، من تاريخ خاص، إذ إن تاريخ الانا يتخذ بالنسبة للأنا طابع المفارقة: مرةً لأنه مشبع بمضامين ليست من صلب تيار فاعلية الوعي ومرة أخرى لأنه، كتاريخ، قد انصرم وولّى وما عاد من صلب حضورية هذا الأنا. بذلك فإن تقوُّم التجربة الخاصة هو تقوُّم مختلف المضامين المِفارقة لوعيي في وعيي. إنه

ظهور هذه المضامين في بطون تيار فاعلية الوعي على انهاء هذه المضامين، مفارقة لبطون الوعي وفاعليته. هذه المفارقة هي إذن، مفارقة في المباطنة، أو فروق في البطون. وهكذا فإن عالم التجربة الخاصة يتسم في طبقته العمقى، وهوسرل يسميها العالم البدئي او الاساسي، بطابع الفروق المباطن. بل إن هذا الفروق المباطن هو الفروق البدئي والاساسي، إذ فيه تتجذر الموضوعية كطابع يميز تجربتي الخاصة أو عالم حياتي الخاص. وعندما تتخذ هذه الموضوعية، من خلال الاتصال والتشارك بين الانوات المختلفة (البينذاتية)، مفهومها الموسع والشامل يصبح للمفارقة ذاتها مفهوم جديد ـ ولو انه يبقى، بالنسبة لأولية المفارقة البدئية والاساسية (المفارقة في المباطنة)، في المرتبة الثانية. هذه المفارقة الثانية هي مفارقة لعالم التجربة الخاصة بما فيه من بطون وفروق او بما فيه من افعال بطونية ومضامين فروقية. انها مفارقة لمونادية الوعي، أو للوعي بصفته، مع لايبنتز، مونادة حية. إن المونادة، عند هوسرل، هي تقوُّم الانا المطلق لذاته على الصعيد المتعالي النفسي. أو هي الانا المطلق وقد تَنَفْسَن في العالم فَصَرَّف ذاته وامسى حائزاً على هُوِيَّة ذاتية شخصية تتمحور حولها ادراكاته على اختلافها. وهكذا فإن كل ما يدور في حلقات بطونه وكل ما يجري في تيار وعيه اصبح مفهوماً لديه بصفته ملكاً له وخاصته ـ ومفهوماً هكذا على نحو قَبْليّ، اي كشرط ضروري اول لتقوُّمه في الوعي.

ومن وصف تقوّم كل ما هو خاص بي على انه خاص بي ينتقل هوسرل الى وصف تقوّم ما هو غريب عني على انه غريب عني. على هذا الصعيد يجري الكلام عن تقوُّم الآخر على أنه غريب عني. ولأن هذا الغريب غريب عني فإن علاقة وثيقة ما تزال تربطه بي: إنه يتقوَّم، كغريب، في عالم تجربتي الخاصة. وهو يتقوّم، اول ما يتقوَّم، كمضمون فروقيّ في بطوني. بذلك فإن وصف تقوّم هذا الغريب عني، شأنه كوصف تقوُّم كل مفارق اطلاقاً، يكمن في ابراز الافعال القصدية وتركيباتها التي يحصل من خلالها هذا الغريب المفارق على فروقه البطونيّ أو، بكلمات اخرى، التي يتبدّى من خلالها كمضمون فروقيّ عالميّ في فاعلية بطوني.

تجدر الاشارة هنا الى ان هوسرل يعالج مسألة التقوُّم في المجلد الثاني والثالث من كتابه **افكار نحو فنومنولوجيا خالصة وفلسفة فنومنولوجية**، وفي كتابه **أزمة العلوم الاوروبية والفنومنولوجيا المتعالية** الى ذلك نهو يكرس هذه المسألة التأملتين الرابعة والخامسة من كتابه **تأملات ديكارتية**.

علينا الآن، حتى نفهم كيفية تقوُّم الآخر، أن نشرح معنى التزواج كما يفصله هوسرل في التأملة الخامسة من كتابه السابق الذكر **تأملات ديكارتية**. إن التزاوج هو التسمية الهوسرلية للترابط او التداعي (في علم النفس) مفهوماً في اطار فنومنولوجي متعالٍ. إنه شكل اساسي اول لذلك التركيب الانفعالي الذي نسميه ـ بالمقابلة مع التركيب الانفعالي الخاص بالتواحد ـ التداعي بالنسبة الى التداعي التزاوجي فإن طابعه الخاص يكمن، في الحالة البدائية، في أن معطيتين تبرزان في وحدة الوعي بروزاً عيانياً وانهما على هذا الاساس الانفعالي صرفاً ـ اي بغض النظر عن ملاحظتنا لهما ـ تؤسسان بوصفهما ظاهرتين مختلفتين وحدة تَشَابهٍ فنومنولوجية. فهما، بالتالي متقوِّمتان دائماً كزوج. وهكذا فإننا نلاحظ عملية ايقاظ متبادلة بين هاتين المعطيتين وإن كلًّا منهما تضفي على الاخرى معناها الموضوعي الخاص. إذ ذاك يتم ادراك كل منهما بمقتضى معنى الاخرى. وعندما نأتي الى الكلام عن تقوّم الآخر فيّ كنظيري نلاحظ أن التزاوج يصبح هنا بيني، انا المعطى لذاتي في حضور اصليّ، وبين الآخر المعطي لي كنظيري في حضور نظير.

يحدث التزاوج عندما يلج الآخر حقل ادراكي الحسيّ. فأنا، بصفتي أنا اولياً بدنفسياً ـ ولنلاحظ هنا ولوج المقوِّمات البدنفسية القطاع الاولي المعيوش مباشرة في وعي الانا لذاته ـ ابقى دائماً بارزاً في حقل ادراكي اكنت منتبهاً لذاتي ولفاعليتي او لم اكن سواء. خصوصاً جسمي البدني فهو موجود دائماً وبارز على نحو حسيّ، وهو، إضافة الى ذلك، يحمل معنى البدنية النوعية. إذ يظهر الآن في نطاق عيشوشي الاولية، بشكل بارز، جسم «شبيه» بجسمي، أي له صفات تحتم دخوله في تزاوج ظاهر مع جسمي، فيتضح عندئذٍ، ودون اي عناء، أن هذا الجسم هناك يحصل فوراً، ومن خلال تناقل المعنى السابق الذكر، على معنى البدنية من بدني.

لكن حتى يتوفر لنا فهم اوفر لمعالجة هوسرل لهذه المسألة علينا أن نميِّز، كما يفعل هو، بين الحضور والمشاركة في الحضور أو الحضور المشارك. فأنا دائماً حاضر لذاتي كأنا خالص. اما تعيناتي البدنفسية على اختلافها فتشارك (في اختلاف وتنوع حيثيّ) في هذا الحضور. بالمقابل فإن حضور الآخر هو حضور تعيناته البدنفسية في قطاع تجربتي الاولية. أما هو ذاته كأنا شخصي فلا يكون حاضراً بالنسبة لي إلا على نحو الحضور المشارك. ولنذكر هنا ما قلناه آنفاً في سياق الفنومنولوجيا الوصفية عن العني التجسيدي والانحاء الاخرى

للعني. إن الحضور هنا هو ما يُعني على نحو تجسيدي. أما الحضور المشارك فهو ما يعني في الانحاء الاخرى للعني كالعني اللاعياني بدرجاته المختلفة. واذا ادرك الآخر، على هذا النحو، كذات انوية لها قوامها وتقوُّمها الذاتي، ادرك ذاتي كالآخر بالنسبة له. إنني، إذن، أدرك ذاتي كما اتقوّم بالنسبة له في قطاع تجربته الاولية: كتعين بدنفسي في حضور بحسَّد وكأنا شخصيّ، أو كشخص انويّ، في حضور مشارك. هذه النواة التقوُّمية هي في اساس ظاهرات الجتمعة والشتركة البينذاتية بأشكالها المختلفة. بل إنها، هذه النواة التقوُّمية بيني وبين الآخر، هي في اساس تقوُّم العالم الموضوعي المشترك بين كافة النوات المختلفة، انها اساس موضوعيه بالذات. يبقى أن نسأل كيف.

إن تقوّم العالم المشترك بين مختلف النوات يفهم من خلال العودة الى التفريق بين الحضور والحضور المشارك. ولأن تقوُّم الموضوعات عموماً يحصل في نطاق تجربتي الخاصة فعليَّ أن أتابع تعلق الحضور بالحضورات المشاركة في تجربتي الاولية وأرى كيف يحيلني هذا الترابط القصدي الى الآخر والى العالم الموضوعي المشترك، بيني وبين الآخرين. إن اول ما ينبغي علينا ملاحظته هنا أن الحضور، كل حضور، بما له من آفاق زمنية عدَّدناها سابقاً (تذكر، حفظ، إطلال، توقع)، يحيل دائماً على حضور مشارك. هذه المشاركة في الحضور ليست اندساساً، بل تعود الى ترابطات الأشياء ذاتها وامكانية حضورها الحي في نطاق تجربتي الاولية والواقع بشيء ان الكثير من الحضورات المشاركة قد دخل تاريخ تجربتي، أو تاريخي التجربي، من باب الحضور في نطاق تجربتي الاولية المباشرة.

عندما انظر مثلاً الى فنجان القهوة امامي اجده حاضراً بالنسبة لي وفي نطاق تجربتي الأولية. يشاركه في هذا الحضور ترابطات اخرى، مثلاً: المتجر الذي اشتريت البن منه وكيف أنَّ طَحْنَ هذا البن قد تم امام ناظري حتى اتأكد من طازجيته. الغاز الذي نفذ مع الانتهاء من تحضير قهوة هذا الفنجان وأن عليّ بالتالي أن اتصل بأحد الموزعين حتى يرسل لي في اقرب وقت ممكن قارورة غاز ملآنة والخ....

إنني الآن في معرض كتابة هذا المقال. هناك سياق معين من الافكار حاضر في ذهني بصفته الآن قطاع تجربتي الاولية، يشارك في هذا الحضور الورقة التي اكتب عليها. والمتجر الذي اشتريتها منه، والقلم الذي استعمله، والقهوة التي اشربها، ومدة الوقت التي ما تزال متاحة لي للكتابة، والموسوعة التي اكتب لها هذا المقال والخ....

وعندما تعود زوجتي الى البيت قد تراني وما زلت منكباً على كتابة هذا المقال. اذ اكلمها أكون حاضراً بالنسبة لي كمتكلم. يشارك في هذا الحضور كونها تسمعني واني سأعود للكتابة بعد الانتهاء من التحدث اليها. واذ أكلمها تكون هي حاضرة بالنسبة لها كسامعة. يشارك في هذا الحضور أن عندها ايضاً ما تقوله لي واني سوف اعود للكتابة بعد الانتهاء من التحدث اليها. اذ ذاك فالملاحظ أنها لا تشاركني حضوراتي ولا اشاركها حضوراتها. ان ميدان التشارك بيني وبينها ليس قطاع الحضورات، إذ إن هذه تخصني دونها أو تخصها دوني. إن ميدان التشارك بيني وبينها وبيني وبين كل آخر وكل الآخرين هو قطاع الحضورات المشاركة. ان الحضور المشارك الذي من شأنه أن يكون هو ذاته عندي وعندك اثناء اختلاف الحضور هو ما يشكل ميدان الاشتراك والقطاع المشترك بيني وبينك.

هذا التشارك بيني وبينك في مجال الحضورات المشاركة هو عنوان مفارقة. إن الحضورات تكمن في تيار وعيي بما فيها من مضامين فروقية. من هنا خصوصيتها واختصاصها بي دون غيري. اما ما أصبح مشتركاً بيني وبينك، كالحضورات المشاركة فلا يخصني دونك ولا يخصك دوني، بل هو، رغم تقومه في بطوني وبطونك، مفارق، بمعنى هام، لبطوني وبطونك. اذا ذاك فهو يتقوم فيَّ وفيك كقطاع عالميّ مشترك.

في هذا الاشتراك بالذات يكمن معنى موضوعية العالم. بل وحده هذا الاشتراك ما من شأنه أن يفضح زيف الادراك والانخداع وحتى الهلوسة. فماذا يحدث مثلاً حين ندخل احد المتاجر ونلقي التحية على ما يتبين لنا في ما بعد انه مجرد دمية من الشمع أُحسِنَ صنعها وهندامها؟ هل وقعنا ضحية ثقتنا بحواس خانتنا؟ هل وضعنا ثقتنا في غير موضعها؟ هوسرل يقول، طبعاً لا، إن سبب الانخداع، في نظره، هو تسلط الحضورات المشاركة على الحضورات، وعلى وجه التدقيق: تسلُّط الحضورات المشاركة على إطلالية الحضور او على البعد الإطلالي للحضور. فعندما نظرتُ الى الدمية إمتلأ إطلالي عليها بامكانات ليست من صلب حضورها وحضوريتها، بل من سياق الحضورات المشاركة التي واكبتني أثناء دخولي الى المتجر كأحكام مسبقة، فهممتُ، اذ ذاك، بالقاء التحية عليها. إن وقفة الترحيب ومظهر التحية على هذه الدمية المنتصبة على مدخل المتجر - كل هذا وما شاكله حضورمعين استثرك، بحكم العادة والتوقع، حضوراً آخر على انه يشاركه، وهو لا يشاركه: أعني أن لهذا الحضور (الدمية) أَنَاً انسانياً يشاركه الحضور. ولعل في قهقهة زوجتي، المرافقة لي،

إزاء هـذا الحدث معنى بينـذاتي أعمق بكثير من الشـماتـة الظاهرة: إنها تشـترك معي، على مـا يبدو، في تجـربة حضـور هـذه الدمية ووقفتها الـترحيبية عنـد مدخـل المتجر. لكنهـا لا تشاركني الحضورات المشاركة التي انتابتني خلال هذه التجربـة كـالوجـه الآخـر للحضـور، هـذه الحضـورات المشـاركـة التي تشكل، إذن، الأساس الأعمق لموضوعية التجربـة وموضـوعية العالم المشترك في تجربة النوات المختلفة.

ومـا نقولـه عن هذا الانخـداع الحـسي يماثله مـا نقـولـه عن الهلوسة. فلو ظهرت زوجتي الآن امامي فجأة فبدأت اخاطبها واحدثها فإن الزوج فيَّ، وهو حضوري الذاتي لذاتي فيـما اكتب هـذا المقـال وزوجتي غـائبـة عني، يتسلط عـلى هـذا الحضـور ويعبىء إطـلالاته بمضـامينه الاعتيـادية المختلفـة. فعوضـاً عن الحضور الانوي الأني أجدني اعيش حضوراً مشاركاً له على انه أنوي وآني: كوني زوجاً يحدث زوجته وكون زوجتي تستمع اليّ حين احدثها. إن العالم المشترك الموضوعي يتقوَّم فيّ من خـلال الحضورات المشاركة التي اتشارك فيها ايضاً مـع الآخرين عـلى أنها حضـورات مشاركـة بـالنسبـة لهم ايضـاً. إلا أن الـطابـع الاعتيـادي الذي تتسم بـه هذه الحضـورات المشـاركـة هـو في اساس امكانية الهلوسة التي قد تنتابني في ظروف وتحت شروط معينة ـ ولو انه هو ذاتـه، هذا الـطابع الاعتيـادي للحضورات المشـاركة، يكمن أيضـاً في اسـاس بـداهـة العـالم المـوضـوعي المشترك بين جميعنا وفي اساس قوة هذه البداهة ومنـاعتها. أمـا قوة هذه البداهة البينذاتية ومناعة الحضورات المشاركة المشتركة بين مختلف النوات تتقهقر كل بداهة منافية، وذلـك بالـرغـم مما قـد تتخذه من طـوابـع الاولية والاصلية في بطون التجـربـة الذاتية. فهل يستطيع، اذ ذاك، اي إله شرير كالـذي ابتدعـه ديكارت أن يصمد بوجه بداهة الحضورات المشاركـة المشتركـة بـين مختلف النوات عـلى انها، هذه البـداهـة، الـوجـه الآخـر لموضوعية التجربة وموضوعية عالمها ؟

وهكذا نرى، مع هوسرل، ان الفنومنولوجيا المثالية ونزعتهـا الى تعليق الوجود كمدخل الى ماهيات الاشيـاء لا تريـد إنكار وجـود العـالم واعتبـار واقعيتـه مجـرد وهم. إن مهمـة هـذه الفنومنولـوجيا الـرئيسة تكمن في الكشف عن معنى هـذا العالم وعن معنوية وجوده الواقع بالنسبـة لنا. انَّ العـالم موجـود وانه معطى كعالم مـوجود في كليـة واستمـراريـة تسـاوق التجـربـة المنسابة فهذا ما لا يقبل الشك اطلاقاً.

مصادر ومراجع

I ـ كتابات هـوسرل التي صدرت ضمن مجموعة الهوسرليانا عن دار مارتينوس نيهوف في لاهاي:

— Band I: Cartesianische Meditationen und Pariser Vortraege, hrsg. v. S. Strasser, 1950.
— Band II: Die Idee der Phaenomenologie, Fuenf, Vorlesungen, hrsg. V.W. Biemel, 1950.
— Band III: Ideen zu einer reinen phaenomenologie und phaenomenologiochen Philosophie, hrsg. V.W. Biemel, 1. Buch, 1950.
— Band IV: Ideen..., 2. Buch, 1952.
— Band V: Ideen..., 3. Buch, 1952.
— Band VI: Die Krisis der europaeiochen Wissen schaften und die transcendentale phaenomenologie, hrsg. V.W. Biemel, 1954.
— Band VII: Erste Philosophie (Vorlesungen aus dem jahr 1923/24), hrsg. V.R. Boehm, 1. Teil, 1956.
— Band VIII: Erste Philosophie..,2, Teil, 1959.
— Band IX: phaenomenologiosche Psychologie, hrsg. V.W. Biemel, 1962.
— Band X: Zur Phaenomenologie des inneren Zeitbewusst-Seins (1893-1917), hrsg.V.R.Boehm, 1966.
— Band XI: Analysen zur Passiven Synthesis (1918-1926), hrsg. V.M. Fleioscher, 1966.

II ـ كتابات هوسرل التي صدرت خارج الهوسرليانا:

1) Erfahru a und Urteil. Untersuchungen zur Geneologie der Logik, hrsg, V.L. Landgrebe, 2. unv. Aufl., Hamburg,1954.
2) Formale und transcendentale Logik, in: Jahrbuch fuer philosophie und Phaenomenologische Forochung Bd. X. Halle, 1929.
3) Logiche Untersuchungen. Bd. 1 und 2, 1. aufl. 1900/1901, 5. aufl Halle,1968.
4) Philosophie als strenge Wissenschaft, hrsg. V.R. Berlinger, Frankfurt a. M. 1965.
5) Philosophie der Arithmetik. Psychologioche und logische: untersuchungen 1. Band, Halle, 1891.

III ـ كتابات عن هـوسرل والفنومنـولوجيـا باللغـة الالمانيـة والانكليزية:

— Biemel, W., Die entscheidenden phasen der Entfaltung Von Husserls philosophie, in: Zeitschrift fuer philosophische Forschung, Bd. III 1959., Heft 2.
— Brand, G., Welt, Ich und Zeit. Nach unveroeffent-lichten Manuskripten Edmund Husserls, Den Haag,1955.
— Diemer, A., Edmund Husserl Versucheiner systemati-schen Darstellung seiner phaenomenologie, Meisenheim a. g., 2. aufl., 1966.
— Eley, 1., Die Krise des Apriori in der transzendentalen phaenomenologie Edmund Husserls 1962. (phaenomenologica, Nihoff, Den Haag, Vol.10).

— Fink. E., Studien zur phaenomenologie 1930-1939,1966 (phaenomenologica, Nihoff, Den Haag, Vol, 21).
— Held. K., Lebendige Gegenwart. Die Frage nach des Seinsweisee des trenszendentalen Ich he: E. Husserl enturichelt am Leitfaden der Zeitproblematik. 1966 (Phaenomenologica. Nuihoff. Dem Haag, Vol23).
— Kern,I., Husserl und Kant 1964 (phaenomenologica. Nihoff. Den Haag Vol. 16).
— Landgrebe. L., Der Weg der phaenomenologie, Guetersloh 1963.
— Mueller. W.H., Die philosophie E. Husserls nach den Grundznegen ihrer Entstehung und ihrem systematischen Gehalt. Bonn. 1956.
— Spiegelberg., *The Phenomenological Movement*, A Historical Introduction, 2 Volume, H 2. edition 1965 (phaenomenologica. Bihoff. Den Haag. Vol 5-6).
— Szilasi. W., Einfuehrungin die phaenomenologie E. Husserls. Tuebingen. 1959.

IV ـ كتابات عن هوسرل والفنومنولوجيا باللغة الفرنسية (مقتبسة عن مرجع فرنسي):

— Bachelard. Suzanne, «La Logique de Husserl». *Étude sur logique formelle et logique transcendentale*, Paris. 1957.
— Berger. Gaston, *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris. 1941.
— De Murall. A., *L'Idée de la phénoménologie. l'exemplarisme husserlien*. Paris, 1958.
— De Waehlens, Alphonse. « *Edmund Husserl* » *dans les PhilosophesCélèbres*, Paris. 1956.
— ————. *Existence et signification*. Louvain- Paris. 1958.
— ————. *«Phénoménologie et vérité», Essai sur l'évolution de l'ideé de vérité chez Husserl et Heidegger*. Paris. 1953.
— *Husserl. Colloque philosophique de Rayonment*. 1955. Avant-Propos de M.A.Bera, Paris, 1959.
— KelKel, L., et R. Sherer, *«Husserl, Sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie»*, Collection philosophes. Paris. 1964.
— Levinas, Emmanuel, *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, 1930, 2ème éd. 1963.
— Mérlau. Ponty, Maurice, «Phénoménologie - Existence», Revue *de métaphysique et de morale*, Paris, 1953.
— ————, *Phénoménologie de la Perception*, 1 ére éd., Paris, 1945.
— «Problèmes actuels de Phénoménologie». Edités par H.L. van Breda, *Actes du Colloque international de Phénoménologie*, Bruxelle, 1951, Paris 1952.
— Ricœur, Paul, Etude sur les «Méditations Cartésiennes» de Husserl. dans *Rêvue Philosophique* de Louvain, 1954.
— ————, «Husserl», dans: E. *Bréhier, Histoire de la philosophie allemane*, 3. èd. Paris, 1954.
— ————, «Husserl et le sens de l'histoire», dans: *Revue de métaphysique et de morale*. Paris, Juillet-Octobre, 1949.
— ————, «Kant et Husserl», dans: *Kantstudien, Köln Jakrg*, 1954/55.
— Robberechts, Ludovic, *Husserl*, Editions Universitaires, Paris, 1964.
— ————, «Réflexion phénoménologique et réflexion éthique», dans *Les Etudes philosophiques*, No 3, 1962.
— Tran-Duc-Thao, Phénomenologie et matérialisme dialectique, Paris, 1951.

V ـ كتابات عن هوسرل في اللغة العربية:

— خوري، انطوان. ج، «حول مقومات المنهج الفنومنولوجي»، في: الفكر العربي المعاصر، العدد 9/8، كانون اول 1980 ـ كانون ثاني 1981، بيروت.
— خوري، انطوان.ج، «الكوجيتو بين هوسرل وديكارت»، في: الفكر العربي المعاصر، العدد 16، تشرين اول ـ تشرين ثاني 1981، بيروت.
— خوري، انطوان.ج، «معنى العني في القصيدة هوسرل»، في الفكر العربي المعاصر، العدد 18، شباط ـ آذار، 1982، بيروت.

انطوان خوري

الظاهرية (الظاهراتية)

Phenomenalism
Phénoménalisme
Phenomenalismus

يشكل مذهب الظاهرية، من حيث كونه طريقة في تحليل العبارات الشيئية، محاولة لتجنب التأويل المثالي لتلك العبارات دون الوقوع في شرك الواقعية الساذجة أو الواقعية التمثيلية.

نشأت الظاهرية في اطار الفكر التجريبي، وهي تجد بدايتها في فلسفة باركلي المثالية ونظرية هيوم في المعنى ولكنها لم تبدأ باتخاذ شكلها الحقيقي الا في فلسفة جون ستورات مل وبصورة خاصة في نظرته للموجودات المادية على انها، على حد قوله، «امكان دائم للاحساس» Permanent possibility of sensation. لم تكتمل هذه النظرة وتتخذ شكلها الأخير حتى ظهور الوضعيين المناطقة في الثلث الأول من القرن العشرين الذين انطلقوا من نظرة مل الى الأشياء المادية وتفننوا في تعديلها وتطويعها لأغراضهم الفلسفية التي كان دحض الميتافيزيقا واحداً من أهمها.

ان الظاهرية في الفلسفة الوضعية كانت نتيجة للنظرية الوضعية في المعنى، تماماً كما كان التحليل الظاهري الذي اعتمده هيوم مرتبطاً بنظريته في المعنى.

تقوم الظاهرية على نظرة معينة الى الادراك الحسي كان الدافع الرئيسي لها تصحيح ما توسمه أصحاب المذهب الظاهري من أخطاء في النظرة الواقعية الساذجة وفي النظرة

السببية في الادراك التي تجد جذورها في الواقعية التمثيلية في فلسفة لوك وفي النظرة المثالية كما نجدها في فلسفة باركلي بالذات. ونظرية الادراك التي تقوم عليها الظاهرية تتلخص في الاعتقاد بأن الأشياء المادية ليست قابلة للادراك بصورة مباشرة. فما ندركه بصورة مباشرة في العالم الخارجي ليس أشياء مثل الطاولة والقلم والحجر والجبل وما أشبه ذلك مما نعده موجودات مادية، بل أشياء مثل الصوت واللون والرائحة والشكل والحجم والطعم. هذا الاعتقاد، كما يعلم أي مطلع على الفكر التجريبي، هو اعتقاد مشترك بين كل الفلاسفة التجريبيين، الحديثين والمعاصرين. ولكن الذي يميز فيلسوفاً تجريبياً عن آخر، بالنسبة لهذا الأمر، هو من جهة، كيفية نظر الفيلسوف التجريبي الى العلاقة بين ما ندركه بصورة مباشرة والموضوعات الحسية، ومن جهة ثانية، كيفية نظر الفيلسوف التجريبي الى طبيعة ما ندركه بصورة مباشرة وطبيعة علاقته بالذات المدركة.

فلو أخذنا أولاً وجهة نظر لوك، لوجدنا انه نظر الى العلاقة بين ما ندركه بصورة مباشرة بين الموضوعات المادية الخارجية على انها علاقة تمثيل أو انعكاس واعتبر موضوعات الادراك المباشر مقتصرة على محتوى أفكارنا البسيطة، أي على احساساتنا التي افترض لوك انها التأثيرات الأخيرة التي يتركها العالم الخارجي على وعينا. في نظرية لوك التمثيلية تجنب للنظرة الواقعية الساذجة التي تحسب العالم الخارجي قابلاً لأن يدرك كما هو في واقعه، بحيث تكون أفكارنا في حالات الادراك السوي تمثيلاً صادقاً للعالم الخارجي كما هو في واقعه. فقد وجد لوك، تحت تأثير فيزياء عصره، ان صفات الأشياء من لون وطعم ورائحة وشكل وحجم وحركة ليست كلها كامنة في الأشياء على النحو الذي تنقله الينا حواسنا وادراكنا الحسي لها. من هنا جاء تمييز لوك بين الصفات الأولية Primary Qualities والصفات الثانوية Secondary Qualities. فالفئة الأولى تشتمل على صفات مثل الامتداد والحركة والشكل، مجرد قوى كامنة في الشيء، وهي صفات ملازمة للشيء في جميع حالاته وأوضاعه. والفئة الثانية تشتمل على صفات مثل اللون والصوت والرائحة والطعم ودرجة النعومة أو الخشونة، وهي، كما وصفها لوك، فالشيء ليس أحمر أو أصفر في ذاته، كذلك فهو ليس في ذاته ساخناً أو بارداً، ناعماً أو خشناً، حلواً ومراً، الى ما هنالك من صفات من هذا النوع. انه في ذاته يمتلك فقط القوة على أحداث احساسات معينة فينا كاحساسنا بلون معين أو بدرجة معينة من السخونة أو البرودة أو بدرجة معينة من النعومة أو الخشونة. ولكن الشيء، باعتباره مجموعة من القوى، يجب أن يتصف في ذاته بصفات مثل الامتداد والحركة والشكل. فالأفكار التي لدينا عن الصفات الأخيرة هي أفكار متطابقة مع هذه الصفات، أي انها تمثيل أو انعكاس لها كما هي موجودة في الشيء في ذاته.

أما الأفكار التي لدينا عن الصفات الثانوية فلا يمكن حسبانها متطابقة مع صفات الشيء في ذاته. وحجة لوك الأساسية للتمييز بين هذين النوعين من الصفات هي الحجة المبنية على النسبية المزعومة للصفات الثانوية. فما يبدو ناعم الملمس لشخص قد يبدو خشن الملمس لشخص آخر، وما يختبره شخص على انه سخونة قد يختبره شخص آخر على انه فتور. ولكن لوك لم يعد الصفات الأولية نسبية بهذا المعنى. من هنا فإن نظرية لوك التمثيلية تقتصر على حسبان العالم الخارجي ممثلاً في وعينا فقط الى الحد الذي نجرد فيه العالم الخارجي من الصفات الثانوية التي نعزوها اليه.

اذا انتقلنا الآن من لوك الى باركلي، نجد ان الأخير رفض التمييز الذي اعتمد عليه لوك بين الصفات الأولية والصفات الثانوية، واعتبر كل الصفات نسبية. ان رفضه لهذا الأمر الذي قاده الى موقفه المثالي كان يقوم على الحجة الأساسية التالية: عندما ننظر الى مايسمى بالصفات الأساسية أو الأولية، ليس من زاوية كونها صفات محددة، بل فقط بما هي، فعندها لا معنى لأن نقول بأن هذه الصفات نسبية. فكل شيء مادي لا بد من أن يتصف بالامتداد والحركة بمعنى انه بغض النظر عن الظروف الذاتية التي اختبر في ظلها وجود شيء ما، فلا يمكن أن يكون ما اختبره غير متميز بالامتداد والحركة. ولكن الصورة تختلف كلياً عندمانتكلمعلى الامتداد بما هو صفة محددة، لأننا في كلامنا عليه كذلك فانما نشير الى كون شيء ما ذا طولمحدد وعرض محدد وارتفاع محدد. ولكن ما أختبره عندما أختبر الطول المحدد أو الارتفاع المحدد لشيء ما قد لا تختبره أنت، بسبب الاختلاف الذي قد يوجد في الشروط الذاتية لكلينا. هذا ما ينطبق أيضاً على صفة الحركة أو أية صفة أخرى ممايسمى صفات أولية. فالحركة بما هي صفة محددة هي إما بطيئة أو سريعة، وما يبدو بطيئاً لك قد يبدو سريعاً لشخص آخر. كذلك الشكل، بما هو صفة محددة، قد يختلف من ذات مدركة لأخرى باختلاف الشروط الادراكية. ولذلك، يستنتج باركلي، إن الصفات كلها، بما هي صفات محددة، لا يمكن أن تكون نسبية ولا يوجد، بالتالي، أي فارق

نوعي بين ما يسمى بالصفات الثانوية وما يسمى بالصفات الأولية.

في اصرار باركلي على عدم التمييز بين النوعين الأخيرين من الصفات نجد الأساس لاستغنائه عن مفهوم الجوهر المادي. فاذا كانت كل الصفات نسبية بالمعنى المقصود هنا، فإن وجودها منوط بوجود الذات المدركة، ولسنا بحاجة، في هذه الحالة، الى افتراض وجود جوهر مادي، كما فعل لوك، لتفسير وجودها. إن شعار باركلي الذي يمثل الفحوى الأخير لنظرته المثالية هو: ان يوجد الشيء هو أن يكون مدركاً esse est percipi. ان هذا كان يمكن أيضاً أن يكون شعار الظاهري لو أن باركلي لم يقصر موضوعات الادراك على الأفكار أو الاحساسات. ولو أن الشعار المعني وضع في صيغة تسمح بالقول بوجود أشياء فيزيقية غير مدركة بالفعل.

ان الظاهرية تشكل تعديلاً للمثالية بالنسبة لمسألتين على الأقل. المسألة الأولى هي المسألة المتعلقة بوجود الأشياء الفيزيائية التي لا تشكل موضوعاً لأي ادراك فعلي. فبالنسبة للمثالي:

الاحساسات (الأفكار) لا وجود لها الا بوصفها موضوعات للتجربة،

والأشياء الفيزيائية، ما هي إلا منظومات من الاحساسات.

إذن، الأشياء الفيزيائية لا وجود لها الا باعتبارها موضوعات للتجربة.

المقدمة الأولى في هذه الحجة المثالية لا جدال حولها من منظور الظاهري. ولكن الظاهري، لا شك، سيصر على تعديل المقدمة الثانية لتصير:

الأشياء الفيزيائية ما هي الا منظومات من الاحساسات الواقعة والممكنة. ان هذا التعديل الذي كان لجون ستوارت مل فضل إدخاله على المسلمة المثالية يسمح لنا بأن نقول بامكان وجود أشياء فيزيائية لا تشكل موضوعاً لأي ادراك فعلي. ما هو المطلوب الآن هو أن تكون هذه الأشياء قابلة للادراك، أي قابلة من حيث المبدأ.

والمسألة الثانية في النظرية المثالية التي أصر الظاهري على تعديلها هي أيضاً متعلقة بالمسلمة الثانية في الحجة المثالية. فهذه المسلمة، كما رأينا، ترد الأشياء الفيزيائية الى منظومات من الاحساسات أو الأفكار. وهنا لا مهرب لنا من أن نجد أنفسنا في حظيرة المثالي حيث العالم المادي هو في أساسه فكر خالص. فالاحساسات ما هي الا حوادث ذهنية ولا وجود لها إلا بوصفها تمظهرات للفكر أو الوعي. ولذلك فإن الظاهري، في محاولته تجنب النتيجة المثالية المعنية، يستبدل، كما فعل آير Ayer وبرايس Price، **الاحساسات بالمعطيات الحسية**. المعطى الحسي يختلف عن الاحساس في كونه يشكل موضوع التجربة وليس جزءاً من محتوى التجربة كاحساسي بأنني أرى الألوان وأسمع الأصوات وأشم الروائح بصورة مباشرة. فهي معطيات حسية بمعنى انها موضوعات تجربتي. ان ما أراه وما أسمعه وما أشمه وما أتذوقه وأتحسسه عن طريق اللمس هو معطى حسي وليس احساساً. إن لدي احساسات معينة كاحساسي باللون والصوت، ولكن رؤيتي للون معين واحساسي به ليسا شيئاً واحداً، تماماً لأن اللون والاحساس باللون ليسا شيئاً واحداً. كذلك فإن سماعي لصوت معين ليس مجرد احساس بهذا الصوت، لأن الصوت والاحساس به شيئان متميزان منطقياً.

ولكن ما هي المعطيات الحسية؟ انها، في نظر الظاهري، الأساس الأخير للمعرفة. وهي، لذلك، ذات أسبقية ابستمولوجية على الأشياء الفيزيائية كذلك فهي ذات أسبقية منطقية على الأخيرة، ولكن ليس أسبقية أنطولوجية. فمن جهة، فاننا لا نعرف سوى المعطيات الحسية بصورة مباشرة، أما الأشياء الفيزيقية فإن معرفتنا لها مشتقة من معرفتنا للمعطيات الحسية. ومن جهة ثانية، فان كلامنا على الأشياء الفيزيقية ينحل منطقياً، في اعتقاد الظاهري، الى كلام على المعطيات الحسية الواقعة والممكنة. ان الأشياء «مركبة» من معطيات حسية، ليس كما المبنى، مثلاً، مكون من حديد وأسمنت أو كما الأشياء مكونة من ذرات والذرات من جسيمات وما أشبه ذلك. فالمقصود بقول الظاهري بأن الأشياء مركبة من معطيات حسية هو فقط أسبقيتها الابستمولوجية والمنطقية على الأشياء الفيزيقية. فإن معرفتنا لكون هذا الشيء أو ذاك موجوداً هي معرفة مستدلة من معرفتنا للمعطيات الحسية، وكلامنا على وجود هذا الشيء أو ذاك هو كلام ينحل بالضرورة الى كلام على وجود معطيات حسية من نوع معين.

كيف نصل، في نظر الظاهري، الى افتراض المعطيات الحسية؟ باللجوء الى ما صار يسمى بحجة - الخداع (أو الوهم) The Argument from Illusion للبرهنة على ان الأشياء الفيزيقية لا يمكن أن تدرك بصورة مباشرة. هنا نبدأ بالمسلمة ان هناك حالات خداع حسي. ولكن ما نلاحظه، في اعتقاد أصحاب الحجة المعنية، هو انه لا يوجد فرق كيفي بين الحالات التي نحسبها عادة حالات خداع حسي والحالات التي لا نحسبها كذلك: أي ان ما هو معطى لحواسنا في حالات

الخداع الحسي لا يختلف من حيث الكيف عما هو معطى لحواسنا في الحالات السوية. فلو كان موضوع ادراكاتنا في حالات الخداع مختلفاً كيفياً عنه في الحالات السوية، لكان من حقنا أن نتوقع أن تكون تجربتنا في الحالات الأخيرة مختلفة كيفياً عنها في الحالات السابقة، فيكون بامكاننا حينئذ أن نميز على أساس الطبيعة الكامنة للادراك ما اذا كان ادراكاً لمعطى حسي أم لشيء فيزيقي. ولكن التمييز المعني غير ممكن على أساس الطبيعة الكامنة لحالات ادراك الحسي.

من الأمور الأخرى التي تبرهن، في نظر الظاهري، على انه حتى في حالات الادراك السوي لا نكون مدركين بصورة مباشرة لوجود شيء فيزيقي أمر كون حالات الادراك السوي والادراك غير السوي قد تكون معاً سلسلة متصلة بالنسبة لصفاتها وللشروط التي تحصل ضمنها. فاذا اقتربت، مثلاً، بصورة تدريجية من موضوع ما كنت بعيداً عنه، أبدأ بحالات ادراك حسي غير سوي وأنتهي بحالات سوية، بمعنى ان الموضوع يبدو في البداية أصغر مما هو حتى أصل الى نقطة يبدو فيها حجمه لي كما هو في حقيقته. وحالة الادراك الأخيرة التي نعدها سوية تختلف عن الحالة السابقة المجاورة لها من حيث الكيف بنفس النسبة التي تختلف فيها أية حالة من الحالات غير السوية في هذه السلسلة عن الحالة المجاورة لها.

توجد حجة أخرى يلجأ اليها الظاهري الا وهي ان كل حالات الادراك الحسي، السوية منها وغير السوية، تعتمد، سببياً، على شروط ذاتية وشروط موضوعية. ان هذه الحجة بالاضافة الى الحجتين السابقتين تقود الظاهري إلى الاستنتاج بأن الأشياء الفيزيقية لا يمكن ادراكها بصورة مباشرة. فالشيء الفيزيقي مستقل، من حيث وجوده وصفاته، عن أية ذات مدركة. بمعنى آخر، ان الشيء الفيزيقي، من حيث وجوده وصفاته، يظل كما هو بغض النظر عمن يدركه وعن المنظور الذي يدرك من خلاله، وبغض النظر عما اذا كان موضوعاً لادراك أي ذات. ولكن هذا لا ينطبق على ما ندركه بصورة مباشرة، في رأي الظاهري. اذن ما ندركه بصورة مباشرة لا يمكن أن يكون هو الشيء الفيزيقي ذاته.

ان حجة ـ الخداع لا يمكن أن تقود الى المذهب الظاهري الا اذا أولنا القضية التي تثيرها حول طبيعة موضوعات الادراك على انها قضية لغوية وليست قضية واقعية. هذه المسألة، في الواقع، هي التي تشكل الأساس للفصل بين استعمال الظاهري لهذه الحجة واستعمالها من قبل الفلاسفة غير **الظاهريين. فالأخيرون اعتبروا هذه الحجة أساساً للوصول الى** نتيجة واقعية، أي الى النتيجة بأنه ليس صحيحاً، بحكم الواقع، اننا ندرك الموجودات الفيزيقية بصورة مباشرة. ولكن تأويل الحجة على هذا الشكل، كما يصر الظاهري، يجردها من قوتها. فلو أخذنا مسلمات الحجج الفرعية التي تناولناها والتي استهدفت البرهنة على عدم وجود فرق كيفي بين موضوع الادراك السوي وموضوع الادراك غير السوي، نجد ان هذه المسلمات قابلة للشك، أي أنه يمكن نفي كل واحدةٍ منها بدون حصول تناقض. هذه المسلمات هي: اذا كانت موضوعات الادراك السوي تختلف كيفياً عن موضوعات الادراك غير السوي، اذن يجب أن يوجد فاصل نوعي بين حالات الادراك السوي وحالاته غير السوية، وان حالات الادراك السوي لا تشكل مع حالاته غير السوية سلسلة متصلة، وان الأشياء الفيزيقية يمكن أن توجد باستقلال عن أية ذات مدركة. ان هذه المسلمات الثلاث لا تبدو ضرورية في نظر الظاهري، بالمعنى المنطقي للضرورة. والمسلمتان الأوليان غير قابلتين لأي دعم تجريبي. أما المسلمة الثالثة فلا يمكن قبولها، في نظر الظاهري، الا اذا أوّلناها على نحو لا يسمح بالوصول الى النتيجة بأن الأشياء الفيزيقية لا يمكن أن تدرك بصورة مباشرة.

ولكن أي تأويل هو التأويل المقبول؟ هذا التأويل مؤداه أن هناك قضايا شرطية مخالفة للواقع - Contrary (to-fact-conditionals) تصدق على موضوعات الادراك الحسي مثل: لو كنا في وضع كذا وكذا، لاختبرنا كذا وكذا أو لاحظنا كذا وكذا. بالنسبة لهذا التأويل، ان أقول، مثلاً، توجد طاولة في مكتبي في الوقت الذي لا يوجد فيه أي شخص في المكتب هو أن أقول: لو كنت في المكتب الآن، لاختبرت أو لاحظت كذا وكذا. ان قضايا شرطية من هذا النوع هي، لا شك، قضايا قابلة للدعم الاستقرائي.

ولكن هذا التأويل لا يقود الى النتيجة ان الأشياء الفيزيقية لا يمكن أن تدرك بصورة مباشرة، لأن هذه القضايا الشرطية المخالفة للواقع قد تصدق على تلك الأشياء التي نجد في اختبارنا الفعلي لها انها تعتمد سببياً علينا. بمعنى آخر، أن أقول ان وجود طاولة في مكتبي مستقل سببياً عنا، هو أن أقول ان الطاولة موجودة في مكتبي الآن بغض النظر عما اذا وجدت ذات مدركة في مكتبي أو لم توجد في هذه اللحظة. ولكن هذا لا يعني انني لو كنت في مكتبي الآن، لكانت الطاولة التي ألاحظها أو أختبر وجودها في مكتبي مستقلة سببياً عني في تلك

اللحظة التي ألاحظ أو أختبر وجودها فيها. ولكن لو أوّلنا استقلالية الأشياء الفيزيقية عنا على نحو يجعل من المستحيل حسبانها موضوعات مباشرة للادراك الحسي، فلا يعود بامكاننا أن نعطي أي دعم استقرائي لهذا التأويل. وفي غياب أي دعم من هذا النوع، لا يعود بامكاننا سوى أن نعرِّف بصورة تعسفية الأشياء الفيزيقية على انها أشياء غير قابلة لأن تدرك بصورة مباشرة. ولكن لهذا التعريف نتائج خارقة اذ انه يهيء لنا ان أشياء كالطاولة والحجر والكتب ليست أشياء فيزيقية.

بيّنا حتى الآن ان الظاهري لا يؤوّل المسلمات التي ترتكز عليها حجة ـ الخداع على نحو يسمح بالاستنتاج بأنه لا يمكن، بحكم الواقع، اختبار الأشياء الفيزيقية بصورة مباشرة. ولكن ما هي أهمية حجة ـ الخداع لأغراض الظاهري؟ إن أهميتها تكمن في انها تنبهنا الى انه من الأفضل النظر الى الشيء الفيزيقي على انه مركب منطقياً من أشياء نختبرها بصورة مباشرة والا نقع في شتى المفارقات المنطقية. ان موقفه هذا شبيه بموقف المثالي. فالمثالي، بعكس الواقعي، لا يرى في الموضوع الفيزيقي شيئاً يتخطى ما هو معطى لنا أو ما يمكن أن يعطى لنا بصورة مباشرة ضمن شروط الملاحظة والتجربة. ولكن الذي يميزه عن المثالي، كما لمحنا سابقاً، هو انه لا يوحد، كالمثالي، بين ما هو معطى تجريبياً، من جهة، وأفكارنا واحساساتنا، من جهة ثانية. ولذلك فإن الجهد الأساسي للظاهري ينصب على ادخال مفهوم جديد الى اللغة هو مفهوم المعطى الحسي لغرض تحليل مفهوم الموضوع المادي أو الفيزيقي الى عناصر التجربة المباشرة.

ولكن ما الذي يقودنا الى هذا التشريع اللغوي الذي يقضي باستعمال مفهوم المعطى الحسي باعتباره مفهوماً بسيطاً وبالتالي أساسياً في تحليل اللغة الشيئية؟ هنا لا بد من العودة الى حجة ـ الخداع، ولكن ليس لغرض الفصل واقعياً بين الأشياء المادية وما نختبره بصورة مباشرة، بل لغرض اظهار أفضلية الاقتراح القاضي بالنظر الى اللغة الشيئية على انها لغة المعطيات الحسية. فالفرق بين استعمال الظاهري وغير الظاهري لهذه الحجة لا يكمن في أن وقائع العالم التجريبي للأول هي غيرها للثاني، بل في كيفية تأويل كل منهما لهذه الوقائع التجريبية. فالسؤال الأساسي هنا هو: كيف يجب أن نفهم اللغة الشيئية؟ هل من الأفضل النظر الى الكلام على الأشياء على انه مجرد كلام على ما هو معطى لنا تجريبياً بصورة مباشرة أم النظر اليه على انه كلام على أشياء تتخطى ما هو معطى لنا بصورة مباشرة؟ ان ما يسمى بحجة ـ الخداع، في رأي الظاهري، يبين ان من الأفضل النظر الى اللغة الشيئية على انها لغة المعطيات الحسية. كيف؟

ان ما تظهره حجة ـ الخداع هو ان هناك حالات من الابهام اللغوي لا يمكن التخلص منها الا باستعمال لغة المعطيات الحسية. لنأخذ، مثلاً، أفعالاً مثل «يدرك» و«يرى»، و«يسمع». اننا في حالات كثيرة نستعمل هذه الأفعال على نحو يلزمنا بأن نفترض ان ما يدرك أو يرى أو يسمع موجود بالفعل. واذا حصرنا استعمالنا لهذه الأفعال ضمن هذا الاطار من الالتزام الانطولوجي، فعلينا إما أن ننكر أن تكون أية حالة من حالات الادراك هي حالة خداع حسي أو أن نعترف بأنه من الخطأ أن نتكلم على موضوعات الادراك وكأنها دائماً أشياء مادية. ان البديل الثاني يبدو أكثر معقولية، في نظر الظاهري، لأن من الصعب جداً التوفيق بين البديل الأول وتجاربنا اليومية العادية. فالعصا المستقيمة خارج الماء نراها ملتوية في الماء. والورقة نراها ورقتين عندما نضغط على بؤبؤ العين بشكل معين. فاذا كان موضوع الادراك في كل حالة موجوداً مع الصفات التي يبدو اننا ندركها فيه، اذن علينا أن نقول في حالات مثل الحالتين اللتين استعملناهما للتمثيل ان العصا صارت ملتوية عندما غمست في الماء والورقة صارت ورقتين عندما ضغطنا على بؤبؤ العين بشكل معين. لتجنب نتائج من هذا النوع الأخير، يجب أن نستعمل «يدرك» و«يرى» و«يسمع» الخ على نحو لا يسمح بشحن هذه الأفعال بأية مضامين انطولوجية. ان أقول انني أدرك وجود كذا وكذا أو أسمع كذا وكذا لا يلزمني، حسب الاقتراح الأخير، ان افترض وجود شيء له الصفة أو الصفات التي يبدو أنني أدركها فيه. عندما نستعمل الأفعال المعنية وفق الاقتراح هذا، فاننا نقصد الى أن نقول انه يبدو لنا اننا ندرك (نسمع، نرى، الخ) كذا وكذا. ولكن ـ وهنا نأتي الى مسلمة أساسية من مسلمات حجة ـ الخداع ـ ما دام التمييز بين حالات الادراك السوية وحالاته غير السوية بدون أساس كيفي، اذن لا ضير من الوجهة اللغوية أو التصورية، في أن نعامل ما هو معطى لنا في الحالات السوية كما نعامل ما هو معطى في الحالات غير السوية.

هذا التحليل يدخلنا عالم المعطيات الحسية. فحسب هذا التحليل، ليس من المناسب، بسبب حالات الخداع الحسي، أن نعد حالات الادراك الحسي دائماً حالات ذات موضوع مادي. ولكن، بحكم كوننا غير قادرين على التمييز كيفياً بين حالات الادراك التي تفترض ان موضوعها هو شيء مادي وحالات

الادراك التي لا يمكن أن يكون موضوعها شيئاً مادياً، فإن الظاهري يقترح، لتجنب أي ابهام لغوي قد ينشأ عن الخلط بين معنييّ «يدرك» أو أي فعل آخر من الأفعال الادراكية، أن تبقي على المعنى الأول الذي يقضي بأن يكون الموضوع المدرك موجوداً، ولكن ليس بوصفه موضوعاً مادياً، بل بوصفه معطى حسياً. فالمسألة الأساسية هنا هي انه حتى في حالات الادراك غير السوية، لا بد أن ندرك شيئاً ما، أي أن يوجد شيء معطى لحواسنا، ولكن هذا الشيء لا يمكن أن يكون مادياً. واذا أضفنا الآن ان ما ندركه في هذه الحالات لا يختلف كيفياً عما ندركه في الحالات السوية، فلا يعود هناك ما يمنعنا من أن نحسب كل حالة من حالات الادراك حالة لا يكون موضوعها شيئاً مادياً، بل معطى حسياً.

ما يقترحه الظاهري، اذن، يتلخص في النظر الى المعطيات الحسية وحدها على انها واقعة ضمن اطار التجربة المباشرة. ولكن هذا الاقتراح، اذا لم نتدبره على النحو المناسب، قد يقود الى تجريد اللغة الشيئية من معناها. كيف؟ إذا تبنينا الاقتراح الأخير في ظل نظرة واقعية تجعل العلاقة بين المعطيات الحسية والأشياء المادية علاقة سببية أو شبه سببية، فلا يعود حينئذ بامكاننا النظر الى القضايا الشيئية على انها قضايا يمكن التحقق من صدقها أو عدم صدقها حتى من حيث المبدأ. ولكن هذه النتيجة خارقة، في نظر الظاهري، لأن مؤداها انه لا يمكننا حتى من حيث المبدأ أن نتحقق، مثلاً، من صدق قضايا مثل «توجد طاولة في المكتب» «يوجد قلم على الطاولة» وما أشبه ذلك.

كيف نوفق، اذن، بين الاقتراح القاضي بالنظر الى المعطيات الحسية على انها وحدها واقعة ضمن اطار التجربة المباشرة وقدرتنا على التحقق من وجود الأشياء المادية؟ الطريقة الوحيدة للتوفيق، في نظر الظاهري، هي أن ننبذ النظرة الواقعية وأن ننظر الى العلاقة بين المعطيات الحسية والأشياء المادية على انها علاقة منطقية أو تصورية. وما يعنيه هذا الاقتراح الأخير هو انه، للحفاظ على حرمة اللغة الشيئية، يجب أن ننظر اليها على انها لغة مشتقة من لغة المعطيات الحسية. في نظرنا اليها كذلك، فتجنب النتائج الميتافيزيقية للنظرة الواقعية ومفارقات النظرة المثالية. فالنظرة الواقعية، نظرة لوك مثلاً، لا مهرب لها من اضفاء بعد ميتافيزيقي على مفهوم الشيء المادي. فاذا كان الشيء المادي ليس معطى لنا بصورة مباشرة، أي اذا كان ما نعرفه بصورة مباشرة لا يمكن أن يشكل سوى معرفة غير مباشرة للعالم الخارجي (الأشياء المادية) اذن كيف يمكننا هنا أن نتحقق من وجود العالم الخارجي (الأشياء المادية) الا اذا كانت في حوزتنا وسيلة للتمييز بصورة كيفية بين المعطيات الحسية المباشرة في حالات الخداع وهذه المعطيات في حالات عدم الخداع؟ ولكن لا يوجد، في نظر الظاهري، تمييز كيفي بين هذين النوعين من الحالات، الأمر الذي يضطرنا الى حسبان الشيء المادي غير قابل لأن يعرف تجريبياً. وهذا، لا شك، يضفي على مفهوم الشيء المادي بعداً ميتافيزيقياً. اذن حتى نتجنب هذه النتائج الميتافيزيقية للنظرة الواقعية، يجب أن نوجد طريقة لاشتقاق الشيء المادي منطقياً مما نعرفه بصورة مباشرة، أي من المعطيات الحسية. هنا نجد كيف يرتبط تبني المذهب الظاهري بالمشروع الوضعي للتحرر من الميتافيزيقيا. ولكن هذا لا يعني تبني اقتراح المثالي الذي يقضي بالنظر الى الشيء المادي على انه منظومة من الأفكار أو الاحساسات. فالمثالي توصل الى النتيجة الأخيرة، كما رأينا، لأنه لم يميز بين محتوى التجربة المباشرة وموضوعها، بين الاحساس بالسخونة، مثلاً، والسخونة. بدون هذا التمييز الذي فات جون ستيورات مل، من بين الظاهريين، سنعود فنقع في شرك النظرة المثالية التي تشتق المادة من الفكر ولا تعطي للوجود المادي أية استقلالية عن الفكر. اذن يجب ألا نخلط هنا بين المعطيات الحسية بوصفها الموضوعات المباشرة للتجربة والأفكار أو الاحساسات بوصفها جزءاً من محتوى هذه التجربة المباشرة. وهذا يعني انه لا يجوز الخلط بين اللون واحساسنا به أو بين الصوت واحساسنا به. فاذا كان ما يشكل معطى حسياً هو لون أو صوت أو حجم نختبره بصورة مباشرة، اذن لا يمكن لهذا المعطى الحسي أن يكون في الوقت نفسه احساساً باللون أو الصوت أو الحجم المعني.

تشكل المعطيات الحسية، اذن، الأساس الأخير لكل ما نعرفه أو يمكن، على الأقل نظرياً، أن نعرفه عن العالم المادي. ولكن لا بد هنا من طرح بعض الأسئلة. أولاً، ما هي طبيعة المعطيات الحسية؟ فاذا كان لا بد من التمييز بين المعطى الحسي بوصفه موضوعاً للتجربة والاحساس بوصفه جزءاً من محتوى التجربة، فهل يعني هذا انها ـ أي المعطيات الحسية ـ غير ذهنية؟ واذا كان الجواب بالايجاب، فهل معنى هذا انها فيزيقية؟ ثانياً، كيف يمكن اشتقاق الشيء المادي من المعطيات الحسية؟ هناك حالات ـ حالات الخداع الحسي، مثلاً، ـ لا تتطابق فيها المعطيات الحسية مع صفات الشيء المادي وهناك حالات أخرى ـ الهلوسة ـ توجد فيها معطيات حسية ولا يوجد شيء مادي، فكيف نعرف في الحالات السابقة أن الصفات

المدركة هي غير صفات الشيء في ذاته، وكيف نعرف في الحالات الأخيرة - حالات الهلوسة - ان الشيء المادي غير موجود؟ وأخيراً، ما معنى أن نقول ان الأشياء المادية مركبة منطقياً من معطيات حسية؟

لنبدأ بمعالجة الظاهري للسؤال الأول. المعطيات الحسية، كما رأينا، هي الموضوعات المباشرة للادراك الحسي. والكلام على معطى حسي هو، على وجه التحديد، كلام على لون الشيء أو طعمه أو رائحته أو شكله أو حجمه أو صوته، الخ. وهذه الأخيرة ليست جزءاً من محتوى تجربتي أو وعيي، بل موضوع تجربتي أو وعيي. وحالات وعيي أو ادراكي هي، لا شك، شأن ذهني، ولكن لا معنى، في نظر الظاهري، لأن نحسب أيضاً موضوعات وعيي أو ادراكي حالات ذهنية. فلو حسبناها كذلك، لما عاد هناك امكان للتمييز، مثلاً، بين وعيي و ادراكي للألوان أو الأصوات وهذه الألوان أو الأصوات ذاتها. ولكن هذا التمييز، لا شك، قائم ومشروع، الأمر الذي يحتم علينا أن نخرج المعطيات الحسية من اطار محتويات الوعي.

ولكن هل معنى هذا ان المعطيات الحسية فيزيقية؟ جواب الظاهري هو بالنفي. لامهرب في الواقع، من أن يجيب بالنفي ما دام ينظر الى المعطيات الحسية على انها تشكل ما هو معطى لنا بصورة مباشرة. فهي ليست مشتقة من أشياء أكثر أساسية، بل هي الأشياء الأكثر أساسية التي تشتق منها كل الأشياء الأخرى، المادية منها والذهنية. اذن لا هي ذهنية ولا هي مادية. فعندما يبدو لي، مثلاً، انني أرى شيئاً أحمر اللون، لا يعني هذا بالضرورة ان هناك شيئاً فيزيقياً أحمر اللون يشكل موضوع تجربتي أو وعيي. فقد تكون حالتي حالة هلوسة أو حالة خداع حسي. وفي كلتا الحالتين لا أعي أو أختبر الحمرة بما هي شيء فيزيقي. ومع هذا فإن لدي في هذه الحالة احساساً باللون الأحمر، الأمر الذي يعني ان هناك شيئاً معطى لي بصورة مباشرة (الحمرة في هذه الحالة)، ولكن ما هو معطى لي بصورة مباشرة لا يمكن أن يكون في هذه الحالة شيئاً مادياً. واذا عدنا الآن الى اصرار الظاهري على انه لا تمييزاً كيفياً بين ما اختبره بصورة مباشرة في حالات مثل حالات الهلوسة أو الخداع الحسي وما اختبره بصورة مباشرة في الحالات السوية، يتضح لنا ان ما هو معطى لي بصورة مباشرة، كائنة ما كانت حالة الادراك، لا يمكن أن يكون شيئاً مادياً. هنا يجب أن ننبه القارىء الى ان الظاهري لا يقول بأن أشياء مثل الألوان والأصوات ليست مادية بالمعنى المطلق، بل فقط ليست مادية بما هي معطيات حسية. فهو لا ينكر أن اللون هو طول موجة من منظور علم الفيزياء أو ان الحرارة هي حركة الجزئيات، ولكن ما ينكره هو أن يكون اللون بما هو معطى حسي طول موجه معين أو تكون الحرارة أيضاً بما هي معطى حسي حركة الجزئيات. فما أحس به أو اختبره بصورة مباشرة عندما أحس بالحرارة ليس حركة الجزئيات في الشيء المحسوس. فلو كان الأمر كذلك، لما أمكن لكائن مثلي أن يحس بالحرارة الا عندما تتوافر الشروط الفيزيقية المشار اليها (أي الشروط المتعلقة بحركة الجزئيات). وكذلك بالنسبة لإحساسي باللون أو الصوت وغير ذلك. ولكن من الواضح ان هذه الشروط الفيزيقية المستقلة عني ليست ضرورية لحيازتي على الاحساسات المعنية. اذن لا يجوز لنا أن نوحد موضوع الاحساس بالشروط الفيزيائية المعنية.

ننتقل الآن الى السؤال الثاني المتعلق بكيفية معالجة الظاهري للأخطاء الادراكية المتعلقة بحالات الخداع الحسي وحالات الهلوسة. اذ أخذنا حالات الخداع الحسي، فالأمر الذي يقرر، في اعتقاد الظاهري، ما اذا كانت حالة هي حالة خداع حسي أم لا ليس أمراً مرتبطاً بعلاقة الاحساسات بأشياء موجودة باستقلال عن الاحساسات. انه بالأحرى أمر منوط بعلاقة المعطيات الحسية بعضها ببعض. هنا نجد ان الظاهري يبتعد عن النظرة الواقعية ويقترب من المثالية. الفرق طبعاً بينه وبين المثالي - وهو فرق جد هام - يرتبط بكون المثالي يتكلم على العلاقات القائمة بين الاحساسات، بينما الظاهري يتكلم على العلاقات القائمة بين المعطيات الحسية.

السؤال الآن هو: كيف يمكننا أن نبين من نوع العلاقات القائمة بين المعطيات الحسية ما اذا كانت حالة ادراك ما هي حالة خداع حسي أم لا؟ لنبدأ بمثال بسيط، مثال العصا الموضوعة في الماء. العصا تبدو ملتوية في الماء، ولكنها تبدو مستقيمة عندما نخرجها من الماء. اننا طبعاً نصر على ان العصا هي حقاً مستقيمة، فنبدي تحيزاً للحالة التي تظهر فيها العصا خارج الماء. سبب ذلك ليس ان احساسنا بالتواء العصا وهي في الماء لا يتطابق مع واقع العصا. فلا يمكننا، كما يتصور الواقعي، أن نقفز فوق المعطيات الحسية في اتجاه شيء في الخارج هو العصا في ذاتها. فالمعطيات الحسية، كما رأينا، سابقة ابستمولوجيا على الأشياء المادية الأمر الذي يعني ان ما نقوله عن الأشياء المادية مشتق مما نقوله عن المعطيات الحسية. اذن، اذا قلنا ان العصا هي حقاً مستقيمة، فإن ما نقوله لا يمكن أن يكون مستمداً مما نعرفه عن العصا بما هي شيء مادي

مستقل عن الحالات التي يظهر فيها. فإن قولنا ان العصا هي حقاً مستقيمة هو بالضرورة كلام على كيفية ظهور العصا لنا في ظل شروط معينة (أي خارج الماء في هذه الحالة). من الواضح، إذن، اننا عندما نواجه بمعطيات حسية متباينة، بعضها، كما في المثال السابق، يظهر العصا ملتوية وبعضها يظهرها مستقيمة، فاننا بحاجة الى معيار للاختيار من بينها ما يجب حسبانه المظهر الحقيقي للعصا، والا يكون اختيارنا عشوائياً ولا قيمة ابستمولوجية له.

ولكن كيف نصل الى هذا المعيار، وهل هناك معيار واحد لجميع الحالات؟ في مثالنا السابق، ما نشير اليه (استقامة أو عدم استقامة العصا) هو صفة يمكن اختبارها عن طريق أكثر من حاسة، حاسة النظر وحاسة اللمس. وما نعرفه عن طريق حاسة اللمس هو ان العصا تبدو مستقيمة، بغض النظر عما اذا كانت في الماء أو خارجه. وهذا يعني انه لو طرأ تغيير على العصا عندما وضعناها في الماء، لبدت ملتوية لنا عن طريق حاسة اللمس. ولكن بما ان الأمر عكس ذلك، فاننا نتخذ في هذه الحالة من المعطيات الحسية المرتبطة بحاسة اللمس الأساس الذي يتعين عليه حسبان العصا مستقيمة. بمعنى آخر، لو كانت العصا حقاً غير مستقيمة، لكانت ظهرت لنا كذلك عن طريق حاسة اللمس، بغض النظر عما اذا كانت في الماء أم خارجه. إذن، عندما نقول في هذه الحالة ان العصا حقاً مستقيمة، فاننا نعتمد، في حكمنا هذا، على ما نعرفه عن طريق حاسة اللمس، لأن التغييرات التي تطرأ على ظروف اختبارنا للعصا لا تؤثر على ما نعرفه عن استقامتها عن طريق حاسة اللمس وان كانت تؤثر على ما نعرفه أو يبدو اننا نعرفه عن هذا الأمر عن طريق حاسة أخرى، كحاسة النظر. على العموم، ما نتخذه معياراً للحكم في الحالات التي لا تتفق فيها حواسنا هو ما ينكشف لنا عن طريق حاسة من هذه الحواس دون غيرها.

ولكن هناك حالات، لا شك، لا يمكننا فيها أن نعتمد سوى على حاسة واحدة لمعرفة صفات الأشياء. معرفة لون شيء ما، مثلاً، غير ممكنة الا عن طريق حاسة النظر. وفي حالات كهذه، لا يمكننا طبعاً أن نستعمل معطيات حاسة من الحواس معياراً للحواس الأخرى. فما علينا أن نفعله في حالات كهذه، في نظر الظاهري، هو اتخاذ بعض المعطيات الحسية التي ندركها عن طريق الحاسة المعنية معياراً للحكم على بعضها الآخر. قد يبدو الثوب، مثلاً، أسود اللون في وضح النهار، ولكن قد يبدو شديد الزرقة في ظل شروط أخرى من الاضاءة. في هذه الحالة، ما سنصر عليه هو ان الثوب أسود اللون، لا أزرق، هنا، لا شك، نتخذ اللون الذي يظهر فيه الثوب في وضح النهار معياراً للحكم. سبب ذلك، على الأرجح، هو اننا في وضح النهار نكون في أفضل وضع ممكن للتمييز بين الظلال المختلفة للألوان. ولكن من الواضح هنا أن الشيء الهام للمذهب الظاهري ليس ما نتخذه بالفعل معياراً للحكم في الحالات التي تعنينا هنا، بل وجود منهج مشترك بين كل الحالات التي من هذا النوع الا وهو مقارنة معطيات حسية بمعطيات حسية أخرى. نحن، بمعنى آخر، لا نقارن ما هو معطى لنا حسياً بشيء فيزيائي، كما توحي لنا النظرة الواقعية، ولذلك فالفرق بين المظهر appearance والحقيقة reality ليس فرقاً بين المعطيات الحسية والأشياء الفيزيائية، كما فهمها الفيلسوف الواقعي، بل هو فرق بين فئة مختارة من المعطيات الحسية وما تبقى من معطيات حسية في فئة المعطيات الحسية التي تعنينا.

هذا المنهج ـ مقارنة معطيات حسية بمعطيات أخرى من نوعها ـ هو أيضاً ما نعتمد عليه للوصول الى اكتشاف حالات الهلوسة. في هذه الحالات يخيل لنا أن شيئاً ما موجود، بينما هو غير موجود. في جزء كبير من حالات الهلوسة، نستعمل معطيات حسية مرتبطة بحاسة معينة معياراً للحكم على معطيات حسية مرتبطة بحاسة أخرى. لنفترض انه يبدو لي انني أشاهد شجرة في حديقة المنزل. ما هو معطى لحاسة النظر هنا قد لا يكون أكثر من هلوسة، وقد يكون دليلي ما هو معطى لي عن طريق حاسة أخرى ـ حاسة اللمس في هذه الحالة. فلو ذهبت، مثلاً، الى ذلك المكان في الحديقة الذي يفترض أن توجد فيه الشجرة، ولم أستطع أن أتلمس شيئاً في ذلك المكان، فسيكون ذلك كافياً للاستنتاج بأنني لم أشاهد شجرة في الحديقة وان شجرتي كانت حالة من حالات الهلوسة، ليس الا. هذا لا يعني طبعاً ان اكتشاف حالات الهلوسة يستلزم دائماً اللجوء الى معطيات حاسة ما بوصفها معياراً للحكم على معطيات حاسة أخرى. ففي بعض الحالات نلجأ الى فئة مختارة من المعطيات الحسية المرتبطة بحاسة ما للحكم على المعطيات الأخرى المرتبطة بهذه الحاسة. لنفترض انه يبدو لي انني أشاهد طاولة أمامي، ولنفترض أن نظري مركز على المكان الذي يفترض أن توجد فيه الطاولة، ولكن مع ذلك يبدو لي أنني أرى الطاولة حيناً ولا أراها حيناً آخر. هنا قد اتخذ من المعطيات الحسية هذه سبباً لحسبان تجربتي نوعاً من الهلوسة على أساس انها لو لم تكن هلوسة، لكنت شاهدت الطاولة باستمرار ما دامت لم تنتقل من مكانها. ما يدعوني هنا للقول بأنها لم تنتقل من مكانها في أية لحظة من

لحظات الفترة الزمنية التي تعنينا هنا هو انها لو انتقلت من مكانها في أية لحظة من هذه اللحظات، لكان بإمكاني ان أتتبع بناظري بعض مراحل انتقالها على الأقل من مكانها الأصلي الى مكانها الجديد. هنا طبعاً ما أفعله هو مقارنة معطيات حسية بمعطيات حسية، ولكن في كلتا الحالتين المعطيات الحسية مرتبطة بحاسة النظر.

المهم من كل هذا هو ان الفرق بين الهلوسة والادراك الحسي الصحيح هو، من زاوية نظر الظاهري، فرق بين نوعين من المعطيات الحسية، وليس فرقاً بين المعطيات الحسية، من جهة، والشيء الفيزيائي، من جهة أخرى، بما هو شيء سابق منطقياً على المعطيات الحسية.

نأتي أخيراً الى السؤال الثالث: ما معنى أن نقول ان الأشياء المادية مركبة منطقياً من معطيات حسية؟ ما يعنيه هذا ليس انها مركبة من معطيات حسية كما هو الماء، مثلاً، مركب من أوكسجين وهيدروجين. ان ما يعنيه هذا هو، على وجه التحديد، ان كل ما نقوله أو يمكن أن نقوله عن الأشياء المادية بامكاننا أن نقوله، بدون أي نقص في المعنى، عن طريق الكلام على المعطيات الحسية وحدها. وهذا يعني انه بامكاننا، من حيث المبدأ، أن نستغني عن اللغة الشيئية كلياً في وصفنا للعالم وأن نكتفي بلغة المعطيات الحسية.

من الأمور الأساسية المترتبة على موقف الظاهري هنا هو انه لا يجوز الكلام على فئة الأشياء المادية، من جهة، وفئة المعطيات الحسية، من جهة ثانية، وكأنهما فئتان من الأشياء يمكن أن توجدا جنباً الى جنب كالطاولة والكرسي في مكتبي. فالعبارات الشيئية لا تشير الى وقائع غير الوقائع التي يشير اليها كلامنا على المعطيات الحسية. بمعنى آخر، فعندما أصف العالم المادي بلغة المعطيات الحسية، فإن فئة الوقائع التي أشير اليها هي هي فئة الوقائع التي أشير اليها عندما أصف العالم بواسطة اللغة الفيزيائية. ولكن هذا لا يعني، بالضرورة، في نظر الظاهري، أن التعبير «شيء مادي» مرادف في المعنى لمجموعة من الحدود التي تشير الى أنواع من المعطيات الحسية. ولكنه حتماً يعني ان أية قضية عن شيء مادي هي قضية يمكن ترجمتها الى لغة المعطيات الحسية، والا تفقد دلالتها التجريبية. هنا نجد كيف يصير المذهب الظاهري جزءاً متمماً للنظرية التجريبية في المعنى، أي، بصورة أكثر تحديداً، كيف يصير المذهب الظاهري مرتبطاً بمبدأ التحقق التجريبي بوصفه معياراً عاماً للمعنى. فاذا أخذنا في الاعتبار ان الكلام على المعطيات الحسية هو كلام على الموضوعات المباشرة للملاحظة التجريبية، يتضح لنا أن المذهب الظاهري وثيق الصلة بمبدأ التحقق التجريبي. فالمبدأ الأخير يلزمنا، على الأقل، بأن نحسب قابلية التحقق من صدق أو عدم صدق أية قضية بواسطة الملاحظة التجريبية شرطاً ضرورياً وكافياً لحسبانها ذات دلالة تجريبية. ولكن هذا بدوره يستلزم منا أن نعد القضية ذات الدلالة التجريبية قضية يمكن التعبير عنها بواسطة لغة المعطيات الحسية، لأن القضية التي لا يمكن التعبير عنها على هذا النحو لا يمكن التحقق من صدقها تجريبياً، حتى نظرياً. ولكن من الواضح ان ما يشترطه مبدأ التحقق التجريبي (أي ان يكون بامكاننا أن نعبر عن القضية بواسطة لغة المعطيات الحسية حتى تكون ذات دلالة تجريبية) هو تماماً ما يستلزمه المذهب الظاهري.

الفحوى الأخير، إذن، لقول الظاهري ان الأشياء المادية مركبة من معطيات حسية هو ان لا قضية عن شيء مادي إلا وهي قضية يمكن التعبير عنها بواسطة لغة المعطيات الحسية. من هنا يتضح ان قول الظاهري بأن الأشياء المادية ما هي الا مجموعات من المعطيات الحسية لا يقصد منه الاشارة الى علاقة واقعية بين الأشياء المادية والمعطيات الحسية، بل الى علاقة تصورية أو لغوية. وما يعنيه هذا هو ان ما يدعيه الظاهري لا يتخطى القول بأنه لا يمكن أن توجد قضية تعبر عنها جملة تشير الى شيء مادي الا وهي قضية يمكن التعبير عنها بواسطة جمل تشير فقط الى معطيات حسية. فالعلاقة، اذن، بين الأشياء المادية والمعطيات الحسية ما هي الا علاقة بين فئتين من القضايا، فئة تكون قضاياها عن الأشياء المادية وفئة تكون قضاياها عن المعطيات الحسية.

من المهم الآن أن نوضح أمراً آخر يتعلق باصرار الظاهري على ان القول بأن الأشياء المادية ما هي الا مجموعات من المعطيات الحسية لا يقصد منه قصر المعطيات الحسية على ما هو فعلي منها. فمجموعات المعطيات الحسية التي يفترض اشتقاق العالم المادي منها تشتمل على كل ما هو فعلي وممكن من هذه المعطيات. ان أهمية المعطيات الحسية الممكنة كامنة، في نظر الظاهري، في كونها ضرورية لتجنب الوقوع في شرك المثالية وللحفاظ على استقلالية العالم المادي. بمعنى آخر، ان وجود الأشياء المادية ليس مرتبطاً بكونها مدركة بالفعل، بل بكونها قابلة نظرياً للادراك. ان وجود طاولة في مكتبي الآن ليس أمراً مرتبطاً بوجود شخص في المكتب يدركها. فليس في مكتبي في هذه اللحظة، على ما أعتقد، أي شخص ـ أية ذات

مدركة - ولكن لا شك عندي بوجود طاولة في مكتبي في هذه اللحظة. ولكن ما هو المقصود بقولي ان هناك طاولة في مكتبي في هذه اللحظة غير مدركة من قبل أحد؟ المقصود، يقول الظاهري، هو الاشارة الى مجموعة من المعطيات الحسية الممكنة لا الفعلية. ولكن قد يعترض معترض على أساس ان الطاولة الموجودة في مكتبي الآن هي شيء فعلي، وليست وجوداً ممكناً وحسب، فكيف يمكن، إذن، رد وجود الطاولة في مكتبي في هذه اللحظة الى معطيات حسية ممكنة؟ كيف بمعنى آخر، يمكن لما هو فعلي أن ينحل برمته الى ما هو ممكن؟ للاجابة عن هذا التساؤل، من منظور الظاهري، لا بد من التذكير مرة أخرى بأننا عندما نستعمل الطريقة الظاهرية في التحليل، فنحن لا نحاول ايجاد علاقة بين فئتين من الأشياء، فئة الأشياء المادية، من جهة، وفئة المعطيات الحسية، من جهة ثانية، بل ايجاد علاقة لغوية أو تصورية بين فئتين من الجمل، فئة تعبر عن قضايا تشير الى الأشياء المادية وفئة تعبر عن قضايا لا تشير سوى الى المعطيات الحسية أو عالم الظواهر الحسية. وهذا الكلام ينطبق على العلاقة بين الأشياء المادية غير المدركة بالفعل والمعطيات الحسية الممكنة. فعندما يقول الظاهري ان الطاولة التي في مكتبي الآن هي منظومة من المعطيات الحسية الممكنة، فما يعنيه هو ان الجملة «توجد طاولة غير مدركة في مكتب عادل الآن» يمكن ردها الى جمل من النوع الآتي: «لو كان أي شخص في مكتب عادل الآن وكانت الشروط الادراكية سوية، لكان اختبر كذا وكذا أو لكان ظهر له كذا وكذا». من الواضح هنا ان تحليل جملة مثل الجملة السابقة يحتاج الى استعمال جمل شرطية مخالفة للواقع كالجملة الأخيرة. وما الحاجة الى المعطيات الحسية الممكنة لأغراض التحليل الظاهري سوى تعبير عن الحاجة الى الجمل الشرطية المخالفة للواقع. هنا أيضاً نجد مرة أخرى رابطاً قوياً بين الظاهرية ومبدأ التحقق التجريبي. فحتى لا تكون الاشارة الى ما هو غير مدرك و غير منظور ذات دلالة ميتافيزيقية، يجب أن يكون بامكاننا أن نقول ما معنى أن ندرك هذا الشيء وهذا بدوره يعني أنه يجب أن يكون بامكاننا أن نحدد ما الذي نتوقع اختباره فيما لو توافرت شروط من نوع معين. فمبدأ التحقق التجريبي يستلزم أن يكون بامكاننا التحقق على الأقل من حيث المبدأ من صدق القضية «توجد طاولة في مكتب عادل الآن»، حتى تكون هذه القضية ذات دلالة تجريبية. ولكن أن يكون بامكاننا نظرياً أن نتحقق من صدق هذه القضية هو أن يكون بامكاننا أن نقول ما الذي نتوقع أن نختبره فيما لو كانت الشروط من نوع معين.

ان بعض الفلاسفة - رسل مثلاً - حاول تجنب الإشكال الذي يثيره الكلام على المعطيات الحسية الممكنة واقترح استعمال اللفظ «محسوس» Sensible وجمعه: Sensibilia بدل «معطى حسي ممكن». فالمحسوس يختلف عن المعطى الحسي في شيء واحد فقط الا وهو انه يمكن أن يوجد عندما لا يكون موضوعاً لأي ادراك فعلي، بينما المعطى الحسي لا وجود فعلياً له بوصفه معطى حسياً الا في الوقت الذي يكون فيه مدركاً. فالمعطى الحسي هو بمعنى آخر، محسوس مدرك بالفعل a perceived sensible باستعمال هذا المفهوم الذي يقترحه رسل، بامكاننا أن نستغني الآن عن الجمل الشرطية في تحليلنا للعبارات الشيئية. فان أقول، مثلاً، توجد طاولة في مكتبي الآن هو أن أقول توجد محسوسات sensibilia من نوع كذا وكذا، بدل أن أقول «لو كنت في مكتبي الآن، لكنت، اختبرت كذا وكذا». ولكن من الواضح هنا انه ما دام مفهوم المعطى الحسي هو المفهوم الأكثر أساسية في تحليل العبارات الشيئية، فيجب أن يكون بامكاننا في نظر الظاهري، أن نترجم الكلام على المحسوسات الى كلام على معطيات حسية، وان نستعمل بالتالي الجمل الشرطية أو مفهوم المعطى الحسي الممكن في تحليلنا للعبارات الشيئية.

يوجد سؤال أخير لا بد من طرحه. اذا كان الكلام على الشيء المادي ينحل برمته الى الكلام على المعطيات الحسية، فكيف يمكننا، في هذه الحالة، أن نفسر، انطلاقاً من مصادرات المذهب الظاهري، جوهرانية الأشياء المادية التي تعني استمرارية هذه الأشياء في الوجود واستقلاليتها عن الادراك؟ بمعنى آخر، كيف يمكن للظاهري أن يجيب على تساؤل هيوم بخصوص الأسباب التي تدفعنا الى اسناد استمرارية لوجود الأشياء حتى عندما لا تكون مدركة بواسطة حواسنا، وان نفترض ان لها وجوداً مستقلاً عن الادراك؟ هيوم نفسه لم يجد مسوغاً للافتراض «الفلسفي» بأنه يوجد، بالاضافة الى ما ندركه بصورة مباشرة، منظومة مستقلة من الأشياء، بحيث ان ما ندركه بصورة مباشرة يشكل نسخة للأخيرة. ان هيوم رأى أن هذا الافتراض محاولة لا مسوغ لها لتكرار العالم الحسي. وبما انه تبنى الموقف القائل بأنه من المتناقض أن نعتبر المدرك شيئاً يمكن أن يوجد بدون مدرك، فقد توصل الى النتيجة بأن الاعتقاد باستمرارية واستقلالية الأشياء المادية هو من نتاج المخيلة، ليس الا.

ينطلق الظاهري في معالجته للمشكلة التي نثيرها هنا من معالجة جون ستوارت مل لها في معرض قوله بأن الأشياء

المادية هي «امكان دائم للاحساس». فهل حاول أن يبين كيف ان «منظومة من الاحساسات» (والاشارة هنا هي الى الاحساسات بما هي ممكنات حاضرة) تظهر نفسها للوعي باعتبارها شيئاً يتصف بالديمومة أو الاستمرارية، أي جوهراً دائماً، وكيف نصل نحن الى النظر الى الطبيعة على انها مكونة من هذه المجموعات من الممكنات. ولكن الظاهري لا يكتفي بمعالجة مل للمشكلة المطروحة. فهويشعر بأن هناك حاجة لشرح كيفية تكون المجموعات المشار اليها، ولا يمكن الاكتفاء باشارة مل الغامضة الى قانون تداعي الأفكار.

يجب، قبل كل شيء، استبدال كلام مل على الاحساسات بالكلام على المعطيات الحسية حتى نتجنب، كما بينا في بداية الفصل، الانزلاق نحو المثالية. والسؤال الذي يواجهه الظاهري الآن هو: ما هي الشروط التي تتحكم بعملية تشكيلنا لمجموعات المعطيات الحسية بوصفها أشياء أو جواهر مادية؟

توجد، في نظر الظاهري، عدة شروط تتحكم بهذه العملية وأهمها: علاقات التشابه القائمة بين المعطيات الحسية والاستقرار النسبي للأطر التي نختبر ضمنها هذه المعطيات، وكون هذه المعطيات قابلة للتكرار بصورة منهجية بالاضافة الى اعتماد هذا التكرار على تحركات المشاهد.

علاقات التشابه هي الأهم في عملية اشتقاق هوية الشيء المادي. ان أول ما نقصد اليه عندما نقول، مثلاً، ان الطاولة التي أشاهدها في مكتبي الآن هي نفس الطاولة التي كانت في مكتبي الأمس هو ان ما يظهر لي الآن ـ أي ما هو معطى لي حسياً ـ شبيه بما ظهر لي أمس في نفس المكان. ولكن اسناد هوية عددية الى الشيء المادي لا يعتمد فقط على درجة التشابه بين معطياته الحسية في أوقات مختلفة ولكنه يعتمد أيضاً على مدى تشابه الأطر التي نختبر ضمنها هذه المعطيات. وهذا ينقلنا الى الشرط الثاني الذي أشرنا اليه، أي الشرط القائل أن المعطيات الحسية المتشابهة، حتى تشكل عناصر لنفس الشيء المادي، يجب أن تتم عملية اختبارنا لها ضمن أطر متماثلة. الاشارة الى الأطر المتماثلة هنا هي، على وجه التحديد، اشارة الى المحيط المحسوس للشيء المادي. لا يفترض هذا الشرط بقاء الشيء المادي في مكانه لضمان حصول التماثل في أطر اختبارنا له. فلو انتقل الشيء من مكانه، سيكون هناك علاقة تماثل غير مباشر للأطر المختلفة التي نختبر ضمنها وجوده. فالقول بأن هذا الشيء يحتفظ بهويته العددية بعد انتقاله يفترض امكان اقتفاء خط سيره من خلال سلسلة من الحقول الحسية، سلسلة تكون كل حالتين متجاورتين من حالاتها متماثلتين تماثلاً مباشراً.

لا يكفي الشرطان السابقان بوصفهما مكونين أساسيين من مكونات الهوية العددية للشيء المادي. فإن تصورنا للشيء المادي على انه ذو استمرارية زمانية ويشغل حيزاً مكانياً محدداً يستلزم توافر شرط ثالث الا وهو قابلية المعطيات الحسية للتكرار بصورة منتظمة بحيث يعتمد هذا التكرار على تحركات الشخص الذي يختبر هذه المعطيات الحسية. ليس المقصود، طبعاً، بتكرار المعطيات الحسية انها ستتكرر بما هي هذه المعطيات بالذات. فإن لغة المعطيات الحسية كما شرحناها سابقاً، لا تسمح بالقول بتكرار المعطيات الحسية بهذا المعنى. فما يتكرر، اذن، هو معطيات شبيهة بالمعطيات السابقة. فعندما أنظر أمامي، مثلاً، في هذا المكتب أرى طاولة وبجانبها أرى كرسياً واذا تقدمت الآن نحو النافذة ونظرت في اتجاه الخارج، أرى غابة صغيرة من أشجار الصنوبر والسرو. الملاحظ هنا، عندما نستعمل لغة الظاهري، أي لغة المعطيات الحسية، انني عندما أحول ناظري من الطاولة الى الكرسي بجانبها، فإن المعطيات الحسية التي كنت أختبرها قبل تحويل ناظري في اتجاه الكرسي وأقرنها بوجود الطاولة لم تعد موجودة، وما حل محلها هو المعطيات الحسية التي أقرنها بوجود الكرسي. وبعد تحركي في اتجاه النافذة وتحويل ناظري الى الخارج، تتوقف المعطيات الحسية الأخيرة عن الوجود لتحل محلها المعطيات الحسية التي أقرنها بوجود الغابة الصغيرة في الخارج. لو عكست خط سيري الآن، فسأرى ان هذه المجموعات من المعطيات الحسية ستكرر نفسها (طبعاً بالمعنى الذي يتناسب مع لغة المعطيات الحسية) ولكن بترتيب معكوس. فما سأختبره الآن في البداية هو معطيات حسية شبيهة بالمعطيات الحسية التي قرنت وجودها بالغابة الصغيرة في الخارج، وما سأختبره في أعقاب ذلك هو معطيات حسية شبيهة بالمعطيات الحسية التي قرنتها بوجود الكرسي، وما سأختبره أخيراً هو معطيات حسية شبيهة بالمعطيات التي قرنتها بوجود الطاولة. ان عكس خطى سيري ضمن اطار محيط مستقر نسبياً يقود بانتظام الى تكرار مجموعات المعطيات الحسية التي نقرنها بموجودات مادية مختلفة بترتيب معكوس. بدون هذا التكرار المنتظم الذي يعتمد على تحركات المشاهد لا يمكننا، في اعتقاد الظاهري، أن نصنف الأشياء المادية، كما نصنفها في حياتنا اليومية، ونسند الى كل منها هوية خاصة به.

خلاصة

حاولنا أن نبين كيف نشأ المذهب الظاهري ضمن اطار الفلسفة التجريبية وكيف، بعامل ارتباطه بمبدأ التحقق التجريبي، عالج الجمل الشيئية على نحو يفترض فيه أن يجنبنا احتضان النظرة المثالية أو النظرة الواقعية لدى لوك. من بين النتائج الأساسية المترتبة على هذا المذهب، كما بيّنا، ان العالم المادي ليس معطى لنا بصورة مباشرة (أي لا يمكن أن نعرفه بصورة مباشرة). إنه يشكل موضوعاً للمعرفة فقط من خلال المعطيات الحسية. ولكن هذا لا يعني كما حاولنا أن نبين، سوى ان الكلام على العالم المادي يمكن رده برمته الى كلام على المعطيات الحسية. هذا المذهب، لا شك، يجنبنا مفهوم الجوهر المادي لدى لوك، بما هو مفهوم ميتافيزيقي، ولكن يرى البعض (الماركسيون، مثلاً) انه لا يجنبنا النظرة المثالية. فإن الأخيرين يرون الى الطابع المثالي المزعوم لهذا المذهب يكمن في جعله المعطيات الحسية المكونات المنطقية الأخيرة للعالم المادي. وما دامت المعطيات الحسية، في نظر الظاهري، ليست شيئاً مادياً، إذن فإن النتيجة الأخيرة المترتبة على هذا المذهب هي أن الأساس الأخير للواقع ليس أساساً مادياً، ويبدو ان في هذا ارتماء في أحضان النظرة المثالية.

هذا التأويل يقوم على قراءة انطولوجية لاقتراح الظاهري النظر الى المعطيات الحسية على انها المكونات المنطقية الأخيرة للعالم المادي. إذا أوّلنا هذا الاقتراح على انه يتضمن أطروحة انطولوجية، فسيكون من السهل علينا، في هذه الحالة، أن نربط موقف الظاهري بموقف المثالي. ففي تأويلنا الاقتراح على هذا النحو، نجعل موقف الظاهري يتضمن الاعتقاد بأن العالم المادي مشتق أنطولوجياً من المعطيات الحسية. ولكن بما ان المعطيات الحسية لا توجد باستقلال عن الفكر (الوعي)، إذن فإن العالم المادي نفسه لا يمكن أن يوجد باستقلال عن الفكر.

ولكن لا يجوز، كما حاولنا أن نبين في سياق هذه الدراسة، أن نقرأ اقتراح الظاهري، بخصوص العلاقة بين المعطيات الحسية والعالم المادي، قراءة أنطولوجية. فإنه لم يقصد من وراء هذا الاقتراح سوى أن يعطي للمعطيات الحسية أسبقية ابستمولوجية ومنطقية على العالم المادي. أما القول بأسبقية الفكر على المادة (الأطروحة المثالية) أو بأسبقية المادة على الفكر (الأطروحة المادية)، بالمعنى الانطولوجي، فهو شأن ميتافيزيقي، في نظر الظاهري، ولا يمكن البتة أن يتضمن أطروحة صالحة للتبني أو عدم التبني من منظور عقلاني.

ان تأويل موقف الظاهري على نحو يجرده من أي مضمون انطولوجي جعله، لا شك، موقفاً مميزاً عن موقف المثالي. ولكن هذا الموقف، مع ذلك، ظل عرضة لاعتراضات أساسية أدت، في الأخير، الى تضاؤل مؤيديه الى حد لا يذكر. لا يسمح المجال هنا بتناول كل الاعتراضات التي وجهت الى هذا المذهب بكل تفاصيلها، ولذلك سنكتفي بتلخيص أهمها:

من أهم هذه الاعتراضات ما يرتبط بمشروع الظاهري الذي يقضي بترجمة العبارات الشيئية الى لغة المعطيات الحسية. هنا يجب أن نذكر القارىء ان ترجمة العبارات الشيئية الى لغة المعطيات الحسية تعني ترجمة جملة مثل «يوجد شيء ما (أ) في مكان ما (م)» الى جملة شرطية مخالفة للواقع مثل «لو كان أي شخص (ش) في (م) لاختبر (ش) كذا وكذا من المعطيات الحسية». ان الكثيرين من الفلاسفة اعترضوا على هذه الترجمة للأسباب التالية: أولاً، ان الجملة الأولى تعبر عن قضية وجودية، بينما الثانية لا مدلول وجودي لها على الاطلاق. بمعنى آخر، قد تصدق القضية التي تعبر عنها الجملة الثانية دون أن تصدق القضية التي تعبر عنها الجملة الأولى. بصورة أكثر تحديداً، قد يكون صادقاً قولنا انه اذا توافرت شروط من نوع كذا وكذا سيختبر (ش) معطيات حسية من نوع كذا وكذا دون أن يوجد أي شيء (أ) في (م). في الواقع، ليس من الضروري أن يوجد أي شيء حتى تصدق القضية الشرطية المعنية أو أي قضية شرطية أخرى. ولذلك فلا يمكن لقضية وجودية مثل «يوجد شيء ما (أ) في (م)» أن تكون متكافئة منطقياً مع أي عدد من القضايا الشرطية ولا يمكن، بالتالي، ترجمتها، حتى من حيث المبدأ، الى قضايا شرطية. ثانياً، ان تحليلاً كالذي يقترحه الظاهري للعبارات الشيئية لا متناه، بمعنى انه لا فئة متناهية من القضايا المشيرة الى معطيات حسية يمكنها أن تكون متكافئة منطقياً مع قضية شيئية. فلا حصر للمنظورات التي يمكن اختبار الشيء المادي من خلالها، ومهما توافر من هذه المنظورات لاختبار الشيء المادي، فلن يجعلنا هذا في وضع يسمح لنا بأن ننتقل بصورة مباشرة من المعطيات الحسية الى وجود الشيء المادي. ولكن هذا بدوره يعني ان عدم وجود الشيء المادي المقصود من التحليل يتفق منطقياً، وان لم يكن تجريبياً، مع أي من الخبرات التي تشكل، في ظاهرها، شهادة على وجوده. بصورة أكثر تعميماً، ان عدم وجود عالم مادي أمر يتفق منطقياً، على الأقل، مع كل خبراتنا الحسية، مهما وسعنا اطارها ونوعناها. فلا يبدو، إذن، ان هناك وسيلة منطقية لاشتقاق العالم المادي مما هو معطى لنا

حسياً، كائناً ما كان ما هو معطى لنا حسياً. ولذلك يظل وجود العالم المادي، ضمن اطار هذا التحليل الظاهري، مجرد افتراض لا يمكن البرهنة عليه. وعندما يتضح هذا الأمر، يتضح معه ان المذهب الظاهري لا يمكن أن يجنبنا، كما ادعى أصحاب هذا المذهب، واقعيه لوك التمثيلية، الا اذا ارتضى أصحاب هذا المذهب بالاستغناء عن مفهوم الجوهر المادي بصورة تامة واحتضنوا، بالتالي، مذهب الانانة Solipcism. ثالثاً، ان ترجمة العبارات الشيئية الى لغة المعطيات الحسية تقود الى نتائج خارقة. فاذا سألنا مثلاً: لماذا سيختبر عادل (أو أي شخص آخر) كذا وكذا من المعطيات الحسية اذا دخل مكتبه الآن؟ وأجبنا: لأنه توجد طاولة في مكتبه، فإن جوابنا ليس تحصيل حاصل بأي معنى من المعاني. ولكن لو قبلنا تحليل الظاهري، فسنجعل جوابنا في هذه الحالة مجرد تحصيل حاصل. لماذا؟ جوابنا، يجب أن نذكر، مفاده أن عادلاً (أو أي شخص آخر) سيختبر كذا وكذا من المعطيات الحسية لو دخل مكتبه الآن، لأنه توجد طاولة في مكتبه الآن. ولكن القضية «توجد طاولة في مكتب عادل الآن» تعني، حسب تحليل الظاهري، لو دخل عادل (أو أي شخص آخر) مكتب عادل الآن، لاختبر كذا وكذا من المعطيات الحسية. ولذلك فاذا استبدلنا الجملة «توجد طاولة في مكتب عادل الآن» في جوابنا بالجملة الشرطية الأخيرة، لصار جوابنا: لو دخل عادل (أو أي شخص آخر) مكتب عادل الآن لاختبر كذا وكذا من المعطيات الحسية، لأنه لو دخل عادل (أو شخص آخر) مكتب عادل الآن لاختبر كذا وكذا من المعطيات الحسية. والقول الأخير هو، لا شك، مجرد تحصيل حاصل، بينما جوابنا الأصلي ليس تحصيل حاصل. اذن فإن قبول تحليل الظاهري للعبارات الشيئية يقود الى نتائج خارقة، لأنه يحتم علينا أن ننظر الى ما هو ليس تحصيل حاصل على انه تحصيل حاصل.

مصادر ومراجع

— Armstrong, D.M., *Perception and the Phsysical world*, New York and, London, 1961.
— Austin, J.L. *Sense and Sensibilia*, Oxford, 1962.
— Ayer, A.J, *Foundations of Empirical Knowledge; Macmillan co., New York, 1940.*
— Berkeley, George, Principles of Human Knowledge; *Three Dialogues between Hylas and Philonous, ed. by M.W. Calkins, New York, Charles Scribner and sons.*
— Isaiah, Berlin, «Empirical Propositions and Hypothetical statement,» *Mind, 69, 1950.*
— Chisholm, *R. Perceiving*, Ithaca, New York, 1957.
— Hamlyn, D.W. *The Theory of knowledge*, Doubleday and co., Inc., 1970.
— Hardie, W.F.R. « The Paradox of Phenomenalism.» *Proceedings of the Aristotelian Society*, 46,1946.
— I ıme, David, *Treatise of Human Nature*. ed. by selby-Bigg University Press, London, Oxford,
— Lean, Martin, *Sense Perception and Matter*, London:Routledge and Kegan Paul, 1953.
— Mahrenke, Paul, « *nomenalism,*» *in Philosophical Analysis*, ed. by Max Black, Cornell Univ, Oress, Ithaca, 1950.
— Mill, J.S., *Examination of William Hamilton's Philosophy, Longmans, Green and co., London: 1965.*
— Paul, G.A. « Is there a problem about sense Data,» *In logic and Language*, First Series, ed., Anthony Flew, Basil, Blackell, Oxford: 1952.
— Price, H.H.*Perception*, Methuen Press, London, 1933.
— Prichard, H.A. *Knowledge and Perception*, Oxford Univ. Press, London, 1950.
— Russel, Bertrand,*The Problems of Philosophy*, Oxford Univ. Press, New York, 1912.

عادل ضاهر

علم اجتماع المعرفة عند العرب
Arabic Sociology of Knowledge
Sociologie de Connaissance chez les arabes
Soziologie Erkenntnis

لقد سبق صاعد الاندلسي، المتوفى عام 1070 م.، أحد كبار علماء الشريعة في الأندلس، الفرنسي مونتسكيو في التفسير الاجتماعي. ففي كتاب طريف عنوانه **طبقات الأمم** يحاول صاعد تصنيف الأمم انطلاقاً من التفاوتات التي شهدتها فيها العلوم والصناعات والمعارف بصفة عامة فيقسّمها إلى صنفين متميزين: «الأمم التي عنيت بالعلوم والأمم التي لم تُعن بالعلوم». إنما المهم في الأمر والذي يدخل في صلب موضوعنا هو أنه يعيد سبب النباهة والخمول في الأمم الى العنصر الاقليمي كما سنرى بعد قليل.

1 ـ صاعد الأندلسي:

تقسم الأمم التي لم تُعن بالعلوم، في نظره، إلى ثلاث طبقات. هناك أولاً الصينيون الذين تميزوا بدقة الصناعة، ثم الأتراك الذين صبّوا كل جهودهم على إتقان فنون الحرب، وأخيراً الصقالبة (الروس) والبلغاريون والأحباش والنوبة في السودان والزنج الذين لم يتميّزوا بأي فن من الفنون أو أي علم من العلوم في رأي صاعد. يلاحظ صاعد أن هذه الأمم تقع إما في الاقاليم المتوسطة في الكرة الأرضية (الصين، تركيا) وأما في الأقاليم الشمالية وإما في المناطق الاستوائية. فيعيد السبب في ذلك إلى الموقع الجغرافي والاطار المناخي الذي يلعب دوراً أساسياً في نظره، في تنمية أو كبح الطاقات الذهنية. ذلك أن برودة الطقس في الشمال جمّدت قرائح الأمم التي تقطن تلك البقعة من الأرض، أما حرارة الهواء في الجنوب؛ أي افريقيا، فهي السبب في تضييع الأحلام عند سكان هذه الأقاليم. ان قرب الجلالقة من الشمال جعل أذهانهم جامدة. وقرب البرابرة من الجنوب جعل أذهانهم طائشة. ففي رأي صاعد يفرض المناخ نفسه على البشر، إن على الصعيد الذهني أو على الصعيد الجسدي.

وهو يعتبر أن اختلاف سيماء وأشكال الأمم يعود تفسيره أيضاً إلى العنصر المناخي.

ذلك أن بياض البشرة واسترسال الشعر عند أهل الاقاليم الشمالية سببه برودة الطقس، لانحراف أشعة الشمس. أما سواد البشرة وتجعد الشعر عند أهل الاقاليم الجنوبية فسببه حرارة الهواء وقساوة أشعة الشمس.

ثم يعود صاعد إلى الأمم التي عُنيت بالعلوم فيلاحظ أنها نشأت في الأقاليم المعتدلة، فتميزت لذلك باعتدال الخلق وسعة المعارف وحسن التنظيم وجمال الفنون ودقة الصناعات.

يقول صاعد:

«وزعم من عني بأخبار الأمم، وبحث في سائر الأجيال، وفحص عن طبقات القرون، أن الناس كانوا في سالف الدهور، وقبل تشعب القبائل، وافتراق اللغات، سبع أمم: الفرس والكلدان واليونان والقبط والترك والهنود والصينيون.

فهذه الأمم السبع كانت محيطة بجميع البشر، وكانوا جميعاً صابئة يعبدون الأصنام تمثيلاً بالجواهر العلوية والأشخاص الفلكية من الكواكب السبعة وغيرها، ثم افترقت هذه الأمم السبع وتشعبت لغاتهم وتباينت أديانهم.

ووجدنا هذه الأمم على كثرة فرقهم، وتخالف مذاهبهم، طبقتين، فطبقة عنيت بالعلم فظهرت منها ضروب العلوم

وصدرت عنها فنون المعارف، وطبقة لم تعن بالعلم عناية تستحق بها اسمه بعد من امتثله، فلم ينقل عنها فائدة حكمة، ولا رؤيت بها نتيجة فكرة.

فأما الطبقة التي عنيت بالعلوم لثماني أمم هي أمم الهند والفرس والكلدانيون والعبرانيون واليونانيون والروم وأهل مصر والعرب.

وأما الطبقة التي لم تعن بالعلوم، نبقية الأمم بعد من ذكرنا من الصين، ويأجوج ومأجوج والترك وبرطاس والسرير والخزر وجيلان وكشك واللان والصقالبة والبلغر والروس والبرجان والبرابر وأصناف السودان من الحبشة والنوبة والزنج وغانة وغيرهم.

وأما سائر هذه الطبقة التي لم تعن بالعلوم، فهم أشبه بالبهائم منهم بالناس، لأن من كان منهم موغلاً في بلاد الشمال ما بين آخر الأقاليم السبعة التي هي نهاية المعمور في الشمال. فإفراط بعد الشمس عن مسامتة رؤوسهم، برد هوائهم وكثف جوهم، فصارت لذلك أمزجتهم باردة، وأخلاطهم فجة، فعظمت أبدانهم، وابيضت ألوانهم، وانسدلت شعورهم، فعدموا بهذه دقة الافهام وثقوب الخواطر، وغلب عليهم الجهل والبلادة وفشا فيهم العمى والغباوة كالصقالبة والبلغر ومن اتصل بهم.

ومن كان منهم ساكناً قريباً من خط معدل النهار وخلفه إلى نهاية المعمور في الجنوب، فطول مقارنة الشمس لسمت رؤوسهم أسخن هواءهم وسخف جوهم، فصارت لذلك أمزجتهم حارة وأخلاطهم محرقة، فاسودت ألوانهم، وتفلفلت شعورهم، فعدموا بهذه رجاحة الأحلام، وثبوت البصائر وغلب عليهم الطيش وفشا فيهم النوك والجهل، مثل من كان من السودان ساكناً بأقصى بلاد الحبشة، والنوبة والزنج وغيرها» (ص 3-8).

مما لا شك فيه أن صاعداً سبق ابن خلدون بقرنين من الزمن في مجال تفسير العلوم وتأخرها بالعودة إلى المسببات غير المثالية. فهو، إلى حد ما، مادي الطرح، حيث انه يبحث عن التفسير في الخصوصيات المناخية والجغرافية. إلا انه ميكانيكي في تحليله. فهو يفسر النتيجة بالسبب، ولكن دون أن يتعمّق في السبب ودون أن يدقّق في شمولية صحة النتيجة.

فالأقاليم المعتدلة حيث تكثر الأمم النابهة تشمل موضوعياً الصين وتركيا، إلا أن هذه الأمم ليست بأمم نابهة، في اعتبار صاعد.

لكن هذا الأخير لا يوضح هذه المسألة ولا يحاول التعمق في **العوائق الموضوعية الأخرى التي جعلت أهل الصين وتركيا لا يتقدمون في المعارف كالهنود والمصريين والعرب مثلاً، في حين** أن منطلقاتهم الاقليمية شبيهة ببعضها إلى حد بعيد. هذا ما لا يخطىء فيه ابن خلدون من ناحيته. فإذا ما قارّنا بين صاعد وابن خلدون نلاحظ أن المعطيات النظرية نفسها تُحَلَّل ميكانيكياً من قبل الأول وجدلياً من قبل الثاني. فتجربة ابن خلدون النقدية والخلاصة المعرفية التي يتوصل إليها أغنى وأعمق من تلك التي وصل إليها صاعد. يجب ألاننسى أن العنصر الزمني هو لصالح ابن خلدون، فالقرنان اللذان يفصلانها عن بعضهما لا شك أنهما قد لعبا دوراً في إنضاج الحس النقدي عند الثاني. وسنبيّن ذلك عند استعراضنا لتحليل ابن خلدون بعد قليل.

يبقى أن صاعداً الأندلسي له الفضل في وضع أولى أُسس التمييز بين الأمم. فتصنيفه لها هو تصنيف عقلاني، ويمكن دون تردد، اعتبار تحليله سبّاقاً بالنسبة لعصره. فأوروبا اللاتينية والانكلو ـ ساكسونية لم تصل إلى هذا المستوى من التحليل سوى في القرن الثامن عشر، مع مونتسكيو، أي بعد سبعة قرون بالنسبة للتجربة العربية والتي يعود الفضل فيها لصاعد الاندلسي.

وضع صاعد أول حجر في بنيان علم اجتماع المعرفة عندما تطرق إلى مسألة الحضارات محاولاً تفسير بروزها بالعودة إلى العنصر الاقليمي. لم يكشف عن كيفية تشكل العلوم وتلاؤمها مع الحياة الاجتماعية غير أنه لاحظ نموّها عند بعض الشعوب واختفاءها عند البعض الآخر. فما كان به إلا أن أعاد ذلك إلى السبب الموضوعي الأول، ألا وهو تأثير العنصر الجغرافي ـ وقد أصبح حالياً التأثير البيئي والجغرافي من المسلّمات الأساسية في ميدان علم اجتماع المعرفة.

2 ـ ابن خلدون:

عبد الرحمن بن خلدون 1332-1406 م. هو من أوائل المفكرين الذين شعروا بضرورة التفكير الجدي بظاهرة المعرفة في المجتمع. هذا العلاّمة الذي يعتبر اليوم مؤسساً لعلم الاجتماع أظهر جهداً مرموقاً في التنظير حول المعرفة في كتابه المعروف تحت عنوان **مقدمة** ابن خلدون.

إن مدخل الفصل السادس من **المقدمة** يعتبر ذا محتوى غني في هذا الصدد. نقطة انطلاق ابن خلدون في هذا الميدان تبدو في غاية البساطة ولكنها تعتبر نقطة انطلاق جد مهمة في ذلك

العصر، إذ يجب ألاّ ننسى أننا في القرن الرابع عشر (م) أي في القرون الوسطى بالنسبة لأوروبا وفي فترة تقهقر المدنيّة العربية.

في هذه الحقبة من الافتقار ومن الاختلال العام، انطلقت شرارة الفكر العربي. إن مثال الأمس فقد كل أثر على الواقع، وابن خلدون كان هناك لينظّم مسيرة الفكر الجديد وليد الفوضى الاجتماعية العامة، فكان فكره البحاثة موجهاً نحو المستقبل.

إن المحاولة الفكرية الوحيدة قبل ابن خلدون كانت محاولة حول المعرفة حيث لا يجري البحث عن تفسير المعرفة وديناميكيتها إلا من خلال المعرفة ذاتها. فكان الفكر يتمحور باتجاه أفقي، همّه الوصف أكثر من التفسير.

وقد أعطى ابن خلدون للفكر اتجاهاً عامودياً، منطلقاً من مضمار العلم المحض إلى مضمار المعرفة.

نقطة انطلاقه كانت على الشكل التالي:

إن الصلة القائمة بين العلم؛ أي كل معرفة علمية، والمدنيَّة هي صلة موضوعية. ويقول في هذا الصدد:

«إن العلوم تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة، والسبب في ذلك... أن الصنائع انما تكثر في الأمصار، وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترف تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة لأنه أمر زائد على المعاش، فمتى فضلت أعمال أهل العمران عن معاشهم انصرفت إلى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الانسان وهي العلوم والصنائع». (ابن خلدون، المقدمة...، ص 434)

إن الصلة بين العلم والتقدم الاجتماعي هي صلة موضوعية؛ ولفهم تقدم كل علم، يجب بالضرورة المرور بفهم التقدم الاجتماعي بكلّيته. وبذلك يكون ابن خلدون قد بسط جسراً بين المعرفة والمجتمع. إن الثنائية المتواجدة بين المعرفة والمجتمع قبل ابن خلدون كانت قابلة للدحض.

ومع مقدمة ابن خلدون لم تعد هناك علوم بدون مجتمع ولكن علوم في المجتمع. إن وضوح هذا الفكر الاجتماعي يبدو غاية من الصفاء، وهذه ليست الفكرة الوحيدة التي قدّمها، وإنما تشكل القاعدة التي ستساعد ابن خلدون، كما سنرى على التو، كمسلك يعبر بواسطته من خلال مجمل مسيرته المعرفية.

مثل سقراط من قبله، كان ابن خلدون يحب طرح الأسئلة على نفسه، وتبدو تلك الأسئلة في الظاهر بسيطة. أحد الأسئلة الهادفة التي طرحها هو: لماذا ناقلو العلوم في الاسلام هم في معظمهم من غير العرب؟ طرح ابن خلدون على نفسه هذا **السؤال: لماذا حصل ذلك؟ وكان الجواب الذي قدّمه مفسراً هذه الظاهرة يتمحور في اتجاهين:**

من ناحية كان يعتبر أن الجماعة الإسلامية لا تعرف العلوم ولا المهن بسبب واقعها المبتذل والبدوي، حيث ان البدوي ليس لديه من همّ سوى ما يتعلق باستمراريته في الحياة، إذ ماذا ينفعه العلم أو احتراف المهن؟ في حين أنه لادخال العلوم والمهن في صلب حياته اليومية يجب أن يتمدّن، وهذا ما لم يحصل للبدو الذين اعتنقوا الاسلام على يد النبي محمد ولم يكن لديهم من تقليد سوى الخاص بحياة البداوة وبشكل عام المعارف التي تهتم بشؤون الغذاء وبفنون الحرب.

إن هاتين المعرفتين لا تشكلان علوماً، فحسب ابن خلدون كان البدو الرحّل في الجزيرة العربية يشكون من الجهل الذي يعاني منه كل مجتمع غير مديني. لقد دفعت انطلاقة الاسلام، وفتوحاته السياسية الجماعة الاسلامية التي تبحث أكثر فأكثر عن التحضّر إلى الاستعانة بالعلوم، مولّدة ووليدة الحياة العمرانية.

يقول ابن خلدون: «كما أن معظم العلماء الأجانب ينتمون إلى بيئات مدنية متحضّرة، كان لا بد للجماعة الإسلامية (العرب) من أن يستعينوا بهم. هذه العناصر المتقدمة أوكلت أولاً بالترجمة إلى اللغة العربية ومن ثم بمتابعة أبحاثهم باللغة العربية. إن ظاهرة العدوى الإرادية بالمدنية الفارسية باتجاه ما كان سيصبح المدنية العربية، لا يحاول ابن خلدون وصفه فقط، وإنما يسعى إلى تحليل عناصره الداخلية، تلك التي كانت تجسّد له شأناً سوسيولوجياً».

من الطبيعي أن تحصل هذه العدوى، يلاحظ ابن خلدون، بل ويجب أن تحصل حتى تشهد المدنيّة العربية النور فيما بعد، فهي ضرورية وملائمة. إن هذه النظرة التي يحملها ابن خلدون عن ظاهرة العلماء الأجانب حاملي لواء الثقافة والمدنيّة العربية تشكل نظرة جديدة موضوعية متأتية من تحليل موضوعي للواقع. فابن خلدون لا يجد مهيناً للعرب أن تكون النخبة المتعلمة العربية من أصل غير عربي. بالنسبة له لا يمكن أن يحصل غير ذلك، لأن العرب الذين أسلموا كانوا قبائل من البدو الذين لم يكن يشغلهم سوى سبل المعيشة فقط.

كان لا بد لحصول التمدّن والتحضّر من مساعدة عناصر أجنبية آتية من مجتمعات أكثر تقدماً لتردم هوة الجهل في المهن والعلوم. استنتج ابن خلدون وحلل كل ذلك بروح موضوعية مفتشاً عن السبب في الواقع الاجتماعي قبل أن يستخلص لاحقاً القاعدة.

وبمتابعة التفكير، اكتشف ابن خلدون أمرين مهمين، يختص الأول بأمور العلوم والثاني باضمحلالها. فبالنسبة له، حيث يكون تواصل في المدنية، يوجد بشكل مواز، نمو في العلوم والمهن.

إن التحضر في المدن الكبرى يهيء الظروف المناسبة لنمو العلوم حيث تجد الأرضية المناسبة لتشهد نمواً بيناً. إذن، بالنسبة لابن خلدون، يكمن التفسير الحقيقي لازدهار العلوم في العواصم الأساسية للبلاد العربية المشرقية (بغداد، البصرة، الكوفة، القاهرة)، في تواصل الحركة التحضرية التي عرفتها المنطقة. لقد لاحظ ابن خلدون أن كل تدهور في الحياة الحضرية يعكس آثاراً سيئة على نمو العلوم والمهن ويعطي مثالاً على ذلك ما حصل في الأندلس التي عرفها في حياته وشهد فيها تراجعاً في مستوى العلوم والمهن والسبب كان حسب رأيه رحيل العرب منها؛ فمع رحيلهم حدث انقطاع في الحركة المدنيّة الذي نتج عنه قطيعة مشابهة على مستوى العلوم والمهن.

ويضيف ابن خلدون في هذا الصدد: «حيث لا يتقدم العلم ولا تتقدم المعرفة فهي تتراجع حكماً». ملمحاً إلى أن لكل ديناميكية ملازمة للمعارف العلمية جذورها في الحركة الداخلية للمجتمع. وبذلك يبدو ابن خلدون مادياً في تفسيره. انه برشاقة رسام، أوضح فكرته حين قال إن العلم والمعرفة يعيشان في علاقة موضوعية مع المجتمع وينموان مع المدنية ويتقهقران مع نقيضها. هذا التشدّد في ارجاع ديناميكية نمو المعرفة والعلم إلى الحركة العامة للمجتمع، في الوقت الذي لم يكن فيه من شخص يفكر إلا في إطار موروثات الفلسفة اليونانية لافلاطون وأرسطو، في إنزال الفكر إلى الواقع، يجعل من ابن خلدون أول مفكر عربي يقدّم أول أطروحة مادية حول العلم والمعرفة اللذين لا يعيشان خارج حركة المجتمع، وبالنتيجة خارج حركة التاريخ. وعلى النقيض من ذلك، لا يمكن أن يُفسَّرا بذاتها حيث ان عالم الفكر ليس مستقلاً عن الواقع.

إن العلم والمعرفة يعبِّران عن ديناميكية المجتمع وبذلك لا يمكن تفسير نموّهما إلا من خلال المجتمع. إن الواقع هو الذي يقرِّر مصير الفكر وليس العكس. فليس العلم ولا المعرفة من طبيعة تختلف عن التي صنعها بالنتيجة المجتمع. من هنا، لا يمكن اعتبار العلم مستقلاً عن الواقع الاجتماعي، بل إنه يشكّل مجموعة الخبرات الاجتماعية المتراكمة ضمن أشكال متقدمة للمجتمع الإنساني.

هذا الفكر الذي يقدمه لنا ابن خلدون، يجعل منه النقيض للفكر اليوناني المعروف حتى تاريخه والسابق للفكر المادي الحديث. من الأهمية بمكان الاشارة، من جهة أخرى، إلى أن ابن خلدون يشدد من الناحية المنهجية على جانب مهم من العلم وهو ازدهاره. إن العلم يزدهر أو يضمحل بحسب تواجده، إن في مجتمع مديني متحضر أو في مجتمع مديني ذي حضارة عرضة للتقهقر والزوال. إن لوضع المدنيّة ردود فعل سلبية أو\ايجابية على واقع المعرفة ولا وجود لأية حالة من الركود على المستويين؛ فعندما يتقدم المجتمع تحدث ديناميكيته، بشكل جدلي، حركة في العلم والمعرفة.

وبكل بساطة وتأكيد يعطي ابن خلدون الأهمية الأولى للمجتمع. كما أن المعادلة الديناميكية التي يعطيها تطرح فرضية لا يساوم عليها قط.

إن المجتمع هو العنصر المحرك الأولي، إنه الشرارة التي تولّد الحركة في آلة المعرفة. بالمقابل تحدث المعرفة في حركتها ردود فعل متناسبة أو غير متناسبة، وبذلك تؤثر في المدنيّة التي ولّدتها وتؤدي إلى ازدهارها أو مع تعاكس الظروف كما ذكرنا، تضمحل مع اضمحلالها.

والحضارة تتعمق مع المعرفة التي تولد عن حاجات هذه الأخيرة، تماماً كما تدفع الحضارة بدورها إلى مرحلة أكثر تقدماً. ولا يخفى أن الفرد الاجتماعي المتمدن هو نقطة انطلاق رئيسية في العملية المعرفية عامة. وهكذا يعيد ابن خلدون الصورة السائدة المقلوبة إلى مكانها. لقد أكّد ابن خلدون، قبل ظهور أي تحديد لمفهوم الايديولوجيا بزمن كبير، أولوية الواقع على العلم من جهة ومن جهة أخرى حوَّل العلم والمعرفة إلى التجارب الاجتماعية المتكررة التي تكرّس الخاصية النظرية المصاغة.

ويعتبر ابن خلدون أن هناك درجات في المدنية، وبالتالي هناك درجات في المعرفة. فبقدر ما يتمدّن المجتمع الحضري، بقدر ما تتقدّم المعارف والعلوم والعكس صحيح.

ويعود ابن خلدون ليطرح سؤالاً آخر على نفسه، وللوهلة الأولى، يبدو هذا السؤال ساذجاً وهو: لماذا كان سكان البلاد العربية المشرقية (في زمانه) أكثر استعداداً لاستيعاب العلوم والمعارف من سكان المغرب العربي؟ أيعود ذلك إلى خصائص موروثة، ثابتة ونهائية؟ . . .

ويأتي جواب ابن خلدون بسيطاً وموضوعياً مرة أخرى: إن الاختلاف في درجة تحضر البيئة الاجتماعية يعمل على صعيدين: على صعيد المعرفة بالذات وعلى صعيد استعدادات

أفراد المجتمع بالنسبة للمعرفة.

ماذا يريد أن يقول هنا بالضبط؟

بالنسبة لابن خلدون ان شعوب المشرق هي على درجة أكثر رقياً وأكثر قدماً في المعرفة مقارنة مع شعوب المغرب الأقرب إلى حياة البداوة. وهناك مستويان في عدم التجانس بين هذين الشعبين العربيين:

ــ ان مستوى العلم والمعرفة ليس واحداً لدى الاثنين.

ــ ان التركيب الاجتماعي المهيمن (مديني عند عرب المشرق في القرن الرابع عشر م، وبدوي عند عرب المغرب) يجعل من عرب المشرق كاسبين للسباق. حيث ان التراكم له نتيجة ايجابية في هذا المجال. إن قدم المعرفة تجعل من عرب المشرق المقرّبين الطبيعيين من الثقافة والأكثر قدرة وحيوية من عرب المغرب الذين ما يزالون بمعظمهم في حياة البداوة.

انطلاقاً من ذلك، يكشف لنا ابن خلدون جانباً من الجوانب المهمة في تحليله. فاختلاف المستويات في الشكل الاجتماعي يولّد اختلافاً في الأرضية الثقافية للأشكال الاجتماعية الملاحظة (هنا المقصود السكان العرب المشارقة والمغاربة)، وبالنتيجة اختلافاً في مستويات القدرة على استيعاب العلوم. وقد أدرك ذلك ابن خلدون بصفاء نادر بالنسبة لزمانه بربطه بين المعرفة والقدرة على استيعابها، حيث ان المعرفة ليست ستاتيكية ولا جامدة، فلا حدود بالمطلق لها؛ أما حدودها الموضوعية فهي حدود حامليها.

إن ما يهمنا في فهم ابن خلدون هو أنه يوصلنا إلى السمة الأكثر أهمية في المعرفة، أي إلى شكلها الجدلي. إذا كان سكان المشرق العربي هم أكثر حيويّة فكرياً وأكثر قدرة على العلم من سكان المغرب، فذلك لأن المعرفة والعلم تركا أثراً في تلافيف عقول الأولين (أي سكان المشرق).

وهكذا فإن المعرفة التي يعتبرها ابن خلدون ثمرة شكل اجتماعي معين، تؤثر بدورها على الشكل الاجتماعي الذي ظهر لنا في وقت أولي كرباط موضوعي يغتني هنا بأبعاد جديدة، فيصبح رباطاً جدلياً. إن الشكل الاجتماعي يؤثر على المعرفة وهذه الأخيرة تؤثر فيه. فبمسحها تضاريس الواقع تجعل المجتمع أكثر معرفة وفي الوقت نفسه أكثر قدرة على معارف جديدة. ان الخاصية الديناميكية للمعرفة تتسم هنا بخصائص جدلية تتعلق بنتائج اجتماعية أكيدة.

اذن المعرفة توجد في الزمان وليس خارجاً عنه، وهي تفعل ضمن شكل اجتماعي معين. كما لا يجب اعتبار قدم المعرفة في اطار زمن خيالي جامد ولكن ضمن أبعاد زمانية ومكانية حقيقية. هناك درجات في المعرفة وفي تقبّل المعرفة، لأن هناك **درجات في الشكل الاجتماعي في التاريخ. فالذي يُفسّر التغيّرات في الأشكال الإجتماعية هو التاريخ. وهنا يجب أن** نذكر أن ابن خلدون هو أول مؤرخ حاول أن يفسّر التاريخ في حركته الجدلية على الرغم من أن العصر الذي عاش فيه لم يسمح له بتحليل السياق وبالتقاط التمفصلات إلا على مستوى الانتقال من حياة البداوة عند العرب إلى مختلف أشكال الحياة المدينية.

إن المعرفة، كل معرفة، تتسم بطابع تاريخي ضروري، أكان ظاهراً أم غير ظاهر. ومحاولة إرجاع المعرفة والعلم الى حظيرة التاريخ بواسطة عملية حشر موضوعية في حركة الاشكال الاجتماعية في طور التغيّر كان همّ ابن خلدون الدائم والرئيسي.

كيف استطاع ابن خلدون أن يعيد المعرفة والعلم إلى الواقع فيما كانا قد انطلقا نحو الأفلاك العليا من الفكر تحت تأثير الفلسفة اليونانية ثم بعدها المسيحية والسكولاستيكية في أوروبا وتحت تأثير الإسلام في البلدان العربية المشرقية والافريقية الشمالية. في الواقع، بسلسلة أفكار موضوعية وبعملية تحليل منطقية جدلية ومادية. كيف ذلك؟

لنعد قليلاً إلى ما قاله ابن خلدون في موضوع المعرفة مولِّدة معرفة وقدرة بالقوة في فهم كمية من المعارف الأخرى. هذه المعرفة التشكيلية التي طوّرها بورديو وداربل بشكل أكثر ايضاحاً من ابن خلدون في كتاب عنوانه **حب الفن** (P. Bourdieu... *L'amour de l'art..*) نلاحظ اشكاليّتها الأساسية موجودة في مقدمة ابن خلدون. يكتب ابن خلدون في هذا الاطار «إن الحضر لهم آداب في أحوالهم في المعاش والمسكن والبناء وأمور الدين والدنيا، وكذا سائر أعمالهم وعاداتهم ومعاملاتهم وجميع تصرفاتهم. فلهم في ذلك كله آداب... وهي صنائع يتلقاها الآخر عن الأول منهم. ولا شك أن صناعة مرتبة يرجع فيها إلى النفس أثر يكسبها عقلاً جديداً وتستعد به لقبول صناعة أخرى ويتهيّأ بها العقل بسرعة الادراك للمعارف» (ابن خلدون، **مقدمة**. ص 433)

إن هذه الطريقة البنيويّة في رؤية الاشياء تميّز ابن خلدون. فما نسميه وضوحاً في الفكر هو عادة وتقبّل، يتوالدان بسلسلة من المعارف المشكلة، أي بتصورات فكرية، حتى على مستوى العمل اليدوي، يُعَدّ إليها سلفاً، وفيها تلعب الثقافة المكتسبة دوراً محضِّراً ومتمّماً. زد على ذلك أن في المعرفة ما هو غير الكمّي، أي شيئاً مختلفاً عن كمية المعلومات هو النوعية المرافقة للكمية. وهنا خاصية فكرة ابن خلدون. طبعاً أنه

يلجأ إلى التجريد ولكن ليس لأي نوع من التجريد، فعندما يعتبر أن المعرفة هي، ما بعد المعرفة نفسها تصور لادراك العالم، فهو ضمناً لا يرفض، رغم ماديته في التفكير، التجريد. غير أن التجريد يبقى تجريداً مادياً. فالمعرفة هي بنية معرفية وهذا ما يلتقطه ابن خلدون مباشرة. إن التجريد عنده له طابع بنيوي وليس مثالياً، كأنه يقول لنا: بقدر ما أعرف أكثر، بقدر ما أصبح أكثر قدرة على المعرفة.

إن في رؤية ابن خلدون مستويين من المعرفة، الأول مرئي والآخر غير مرئي، الأول ملموس والآخر مشخّص. طبعاً لا يذهب ابن خلدون الى حد إعطاء الأولوية للوظيفة النوعية على الوظيفة الكمية. فالشكل التجريدي الذي يعطيه للمعرفة لا يهدف إلى المثالية كما أشرنا اليه أعلاه، بل يبقى إرادياً في حدود البنية الوليدة من تجمع عدة عناصر مادية في الأساس. إن ابن خلدون مستعد لتدمير كل حاجز بين الوظيفة النوعية والوظيفة الكمية للمعرفة. إنه لا يأخذ كل منهما على حدة، بل ينطلق منهما في آن معاً. كما أنه لا يعتبرهما من طبيعة مختلفة، بل من منحى مختلف، حيث ان الاثنين لهما قاعدة مشتركة هي الانتماء إلى الواقع الاجتماعي - التاريخي. الاثنان لهما دوران متكاملان رغم اختلاف المظهر، الأول كأنه في الآخر، في بنيته الداخلية وليس في خارجها. إن ما يميّز هذين المستويين من المعرفة هو الخصوصية اذن وليس الاختلاف.

بالنسبة لابن خلدون المسألة محسومة، وهو في أكثر من مرة عندما يتحدث عن المعرفة والعلم يتكلم أيضاً عن المهن. يقول مثلاً: العلوم والصنائع، واضعاً على قدم المساواة النظرية والممارسة. وكأنه يريد القول بأن الرباط الذي يجمعها هو رباط موضوعي. لا تتعارض المهن مع المعارف، ولا مع العلم لأن النظرية تحتك بشكل واسع بالممارسة. كذلك المعرفة تحتفظ بعلاقات واسعة مع الممارسة الاجتماعية. والمعرفة كنظرية ليست سوى جهد فكري خاص برز من خلال احتكاك مع المهن باعتبارها ممارسة وجهداً يدوياً.

ان ما يريد ابن خلدون تبيانه هو أنه لا يوجد فرق بين المعرفة أو العلم والمهن. هنا يرتفع ابن خلدون إلى المجرى العكسي للتعابير الرائجة، وهو يواصل التحليل المنطقي المادي بتجربته لها في نفس المختبر، متعمقاً في تفكيره وفي اعطائه بعداً جديداً له. هذا الوضوح في التحليل يأتي طبعاً من أن ابن خلدون استطاع رؤية العلاقة العميقة بين المعرفة والمهن، بين النظرية المعرفية والواقع.

ان الضبابية التي تغلّف هاتين المسألتين في أيامنا هذه والتي **تجعل من وعي وحدتها مسألة صعبة، لا تُطرح بالنسبة لابن خلدون. فهو يعيش في زمن حيث الفصل المصطنع بين** الموضوعين لا ينطرح كحاجة تاريخية. لهذا يجب استخدام عبارة، نزع الوهم، بحذر، عند الكلام عن هذه السمة من التفكير المعرفي الخلدوني.

فالطريق التي يسلكها ليست بالنسبة له، موجهة ضد أي جهة، إذ أن العلم لم يُمارس إلا لاحقاً، بعد عدة قرون، وفي أوروبا.

ماذا يمكن أن نستخلص أخيراً من مقدمة ابن خلدون؟

1 - سلسلة من الأفكار القيّمة دون شك، نستطيع أن نوجزها بالملاحظة التالية: ان ابن خلدون هو الأول في إرجاعه الى حظيرة الاشكال الاجتماعية السائدة (بدوية كانت أم مدينية) العلم والمعرفة، وهو الأول الذي تكلّم عن الأُسس الاجتماعية للمعرفة والعلم... لا شك أن ابن خلدون لم يعمل على تعريف مختلف أشكال المعرفة، بيد أن المسألة ليست غريبة عنه لأنه عندما يتكلّم عن المعرفة، يحرص على التلميح إلى التبدّل في أشكالها الناجم عن الديمومة أو القطع في الأشكال الاجتماعية السائدة.

2 - انه بلا شك لا يتكلّم عن الايديولوجيا، بيد أن الشكل الذي يتحدّث به عن أولوية العنصر الاجتماعي على العنصر المعرفي يدخل في إطار تحليل منطقي يدلّ على قربه من الموضوع.

3 - كما يبدو تفكير ابن خلدون غنياً عندما يتحدّث لنا عن العملية المزدوجة المؤدية إلى انتقال المعرفة. ففي حركة أولى نشهد انتقال كميّة من المعرفة والعلم، وفي حركة ثانية نشهد انتقال نوعية ومعرفة منفتحة في موقع مستقل نسبياً بالنسبة لكمية المعرفة المكتسَبَة، لاعبة دور البنية الجاهزة لاستيعاب عدد من البُنى الأخرى. إن سمة الانفتاح للمعرفة هي مفتاح العملية الجدلية التي تتم بين المعرفة والمجتمع. تتقاسم المعرفة مصير الشكل الاجتماعي الذي تنوجد فيه، غير أنها تُشكِّل من جهة ثانية المثير الذي يدفع بالمجتمع إلى الأمام. انها تعطي للشكل الاجتماعي امكانيات انفتاح جديدة. هذه الامكانيات تُعمِّق حركة المدنية؛ بالمقابل عندما تهمل المعرفة فإنها تنشّط تقهقر المدنية.

قال مونتين:

«لم أُنتج كتابي أكثر ممّا هو أنتجني». تصحّ المسألة نفسها بالنسبة للمجتمع مولّد المعرفة. هذه الأخيرة تؤثّر على الشكل الاجتماعي وتولّده بدورها بشكل أكثر تطوراً.

إن ابن خلدون الذي شهد تقهقر المدنيّة العربية في التجزؤ اللامتناهي للسلطة السياسية بشكل عام يطرح في غسق القرن الرابع عشر، عدداً من الأسئلة المهمة: كيف تتكوّن الاشكال الاجتماعية وتنهار؟ كيف تتكوّن وتنهار المدنيّات؟ كيف تتشكّل المعرفة في قلب شكل اجتماعي محدد؟

إن الأجوبة التي يأتي بها ابن خلدون هي مقدمات واسعة، تحمل كثيراً من الجديد، خارقة قلب علم اجتماع المعرفة. إنها طبعاً غير كاملة، ولكن هذا لا يمنع من أن تكون قاعدة انطلاق غنيّة ومميزة. إن أجوبة ابن خلدون تحمل في طياتها أسئلة أخرى تتميز في ما تحمل من أبعاد تخص المجتمعات المسمّاة اليوم بالعالم الثالث، حيث أشكال المعرفة، على الرغم من أهميتها، لا زالت إلى حد بعيد غير معروفة. . .

إن التجربة التي خاضها الفكر العربي في ميدان علم اجتماع المعرفة غنية إضافة إلى أنها وضعت أولى أسس مفهوم النسبية الاجتماعية التي سيعمل، فيما بعد، ماركس ومانهايم وغورفيتش على إعطائها بعداً نظرياً متكاملاً. فالنسبيّة الاقليمية التي ينادي بها صاعد الأندلسي هي جزء من مفهوم النسبيّة الاجتماعية الذي سيتبنّاه الغرب كلياً، فيما بعد. كذلك فإن الربط الذي يجريه ابن خلدون بين تبلور الفنون والعلوم والصناعات وتطور شكل البنية الاجتماعية ـ الاقتصادية وتلازم مسيرتيهما، يدخل في إطار تحديد مفهوم النسبيّة الاجتماعية الحديث. يتّضح لنا أخيراً أن إسهام هذين العالمين العربيين في وضع أسس علم اجتماع المعرفة، على الصعيد النظري، لا يقل أهمية، بالنسبة لعصرهما، عما قدّمه كارل مانهايم في هذا المجال في عصرنا الحاضر.

لكن المشكلة هي أن زخم الإسهام العربي في هذا المجال توقّف مع ابن خلدون. ولا زلنا نعاني، حتى الآن، من عملية قطع مسيرة الفكر عند العرب، هذه العملية التي فرضتها الظروف الموضوعية.

هذا ما سيدفعنا إلى التوقّف قليلاً عند هذه العقبة التي يعاني منها علم اجتماع المعرفة بل والعلوم الاجتماعية بصفة عامة عندنا. حيث انها تفتقر إلى مسألية تُحدد أطرها وتوجّه مسارها. ذلك أن معاناة علم اجتماع المعرفة في البلدان العربية هو جزء من معاناة العلوم الاجتماعية ككل فيها.

سنحاول بالتالي استعراض سبب غياب هذه المسأليّة، بشكل نقدي، مخضعين بذلك العلوم الاجتماعية جميعاً إلى تحليل معرفي ينطلق من خصوصيات وضع البلدان العربية الراهن.

3 ـ علومنا الاجتماعية:

تمر العلوم الاجتماعية، في البلدان العربية، بمرحلة دقيقة. يتكلّم البعض عن عدم نضج هذه العلوم ويتكلم البعض الآخر عن غياب في التخطيط. وفي الحقيقة أن ما تحتاج إليه علومنا الاجتماعية هو مسأليّة محدّدة تنطلق منها وتعود إليها باستمرار عند استخلاص نتائج دراساتها. فالبحث في مشروع العلوم الاجتماعية هو البحث في مسأليّة هذه العلوم. والمقصود بهذا المفهوم الحديث نسبياً (أي المسأليّة) يمكن أن نلخّصه في أسئلة ثلاثة هي التالية:

أين نشأت العلوم الاجتماعية وكيف وصلت إلينا؟

ما هو دورها حالياً؟

إلى أين هي ذاهبة في مسيرتها؟

ذلك أن مسأليّة العلوم الاجتماعية هي التساؤل الفلسفي الذي يقود خطواتها الميدانية، لا شك أن لهذه المسأليّة وجهاً نظرياً، لكن طابعها هذا لا يحجب عنها موضوعيتها، بل يزيدها أصالة.

ولكي يكون بحثنا أكثر وضوحاً سنعمد إلى استعراض ما آلت إليه تجارب غيرنا، في هذا المجال بالذات، قبل أن نستعرض الموضوع في بعده العربي، وهو الذي يشكل موضوع اهتمامنا. أما كيف انطلقت العلوم الاجتماعية في البلدان العربية، فالجواب هو انها انطلقت من حيث انها منهاجٌ مميزٌ يهدف إلى دراسة الواقع الاجتماعي من خلال ملاحظة وتحليل الظاهرات الاجتماعية.

تبلور المسأليّة

يطلق عادة الغربيون على أوغست كونت 1798-1857 واميل دوركهايم 1858-1917 م اسم صاحبي المدرسة الفرنسية للعلوم الاجتماعية. كان الأول تجريبي النزعة، يعتمد على أسلوب المقارنة. أما الثاني فكان فيلسوفاً اجتماعياً إذا صح التعبير، حيث ان الجانب الأخلاقي من تحاليل العلوم الاجتماعية كان، في رأيه، الجانب الأساسي منها.

حاول مارسيل موس 1872-1950 م أن يخرج العلوم الاجتماعية في فرنسا من هيمنة التحاليل التجريبية البحتة ومن التأملات الاخلاقية بتركيز الانظار على ميدان جديد هو ميدان الانتروبولوجيا. فهو كان يبحث، في دراساته الاتنولوجية، عن ثوابت الحياة الاجتماعية، معتمداً على مبدأ العموميّة. والملحوظ أن المدرسة الفرنسية للعلوم الاجتماعية تميّزت بأنها

نشأت في الاطار الجامعي وتآلفت مع قيود الحياة الاكاديمية، مبقية صراع التيارات فيها في إطار المناهج الجامعية. فالهم الفلسفي هو الهم الطاغي على هذه المدرسة. كما أن جانب التنظير هو الجانب الأكثر تطوراً فيها.

ارتبطت المدرسة الفرنسية باطار المؤسسة الجامعية ربما لأن الصراع الفكري آنذاك (أي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر) كان يدور أساساً في هذه المؤسسة عينها. غير أن هذه النزعة وتلك الانطلاقة كان لها تأثير كبير على مستقبل مسيرة العلوم الاجتماعية في فرنسا، حيث توجّهت هذه العلوم، منذ البداية، ببطء نحو احتلال المواقع الجامعية، وقد بقيت حتى الآن، تعتمد هذا النهج.

انطلقت إذن العلوم الاجتماعية في فرنسا من المؤسسة الجامعية القديمة، تلك التي قسّمها تطور المعرفة في أوروبا بصفة عامة إلى كليات علوم وكليات آداب.

إن بروز العلوم الاجتماعية في فرنسا، في ذلك الوقت، يشكّل انتفاضة فكرية عند بعض الفلاسفة الذين أرادوا محاربة كليات الآداب المهيمنة على المعرفة منذ القرون الوسطى بسبب هيمنة الفكر الديني على مجتمعاتها. حاول كونت ودوركهايم أن يخرجا الفلسفة الاجتماعية من تحت إبط العلوم الأدبية، فانشأا هذه العلوم الجديدة المعروفة بالعلوم الاجتماعية. لكن هاجسها الأساسي، بسبب تكوينها الفلسفي وبسبب ضخامة المشروع، بقي في حدود إحراز الانتصار على الصعيد الجامعي. انصبّت كل الجهود على هذه العملية وبقي الاهتمام محصوراً في هذا الإطار المؤسّسي الضيّق.

فبعدما فرضت العلوم الاجتماعية نفسها واحتلت المنابر الجامعية، مبتعدة عن الفلسفة الكلاسيكية وعن علم النفس، استقرّت في هذا الموقع وبدأت توطّد أُسسها هي بدورها ثم أصبحت تئنّ تحت عبء الدراسات الجامعية التقليدية. وهذا ما يعيبه الاميركيون على علماء الاجتماع الفرنسيين. لكن معرفة خصوصيات الصراع التاريخي القائم بين كلية العلوم وكلية الآداب، والحاد جداً في فرنسا آنذاك، يفسر هذا التوجّه الذي طغى على العلوم الاجتماعية منذ تأسيسها.

أما في المانيا، فإن العلوم الاجتماعية سلكت مسلكاً آخر، إذ خرجت منذ اللحظة الأولى على الاطار الجامعي التقليدي، متجهة نحو التحليل الاقتصادي والاستثمار السياسي لهذا التحليل.

ففي هذا المجال يعتبر البعض، جورج غورڤيتش مثلاً، أن مؤسّس العلوم الاجتماعية الحقيقي هو كارل ماركس 1818-1883 م. ويعتبر البعض الآخر، ومنهم لوسيان غولدمن، ان علم الماركسية هو علم تطبيقي وثوري، لذا فلا مجال للعلوم الاجتماعية فيه. أما هنري لو فيڤر فهو يقول ان ماركس ليس بعالم اجتماعي، غير أن الماركسية تتضمّن في ذاتها علم اجتماع.

في الواقع أن الماركسية أتت بمفاهيم جديدة لعبت فيما بعد دوراً هاماً في الحياة الفكرية هي مفهوم النسبيّة الاجتماعية وارتباط وعي الإنسان بواقعه الاجتماعي والتشيؤ والبنية الفوقية، الخ... يخطىء، بالمناسبة، كل من يدّعي أن الماركسية تحصر الحياة الاجتماعية في القوانين الاقتصادية. فما قام به ماركس بالتحديد هو إظهار أن بعض المفاهيم المتداولة كالرأسمال والقيمة والسعر والبضاعة والتوزيع، على عكس ما كان يُظن، هي مفاهيم اجتماعية في جوهرها، من حيث انها تنبع من ميزان قوى اجتماعية وسياسية، وتعمل على تثبيت هذا الواقع تحت ستار القوانين الاقتصادية.

لقد عارض، في المانيا نفسها، ماكس ڤيبر 1864-1920 م التحاليل الماركسية معتبراً أنها تدعي الوصول إلى مفاهيم شمولية قادرة على تفسير كل الظواهر الاجتماعية. ففي رأي ڤيبر لا وجود لهذه المفاهيم الشمولية. إن التحليل الاجتماعي لا يفسّر، في رأيه، سوى ظاهرة واحدة هي موضوع الدراسة نفسها. إن ما يتوصل التحليل الاجتماعي إلى إبرازه، في رأي ڤيبر هو جانب المفارقة في الموضوع المدروس، بالنسبة للظاهرات الاجتماعية الأخرى. فبالرغم من أن ڤيبر يؤكد على ضرورة اشتراك النهج العلمي في ضبط وفهم الظاهرة الاجتماعية، إلا أنه يعتبر أن ضبط الواقع الاجتماعي ككل، في قوانين واحدة، هو ضرب من ضروب المستحيل. هذا ما يتجلّى في كتابه **الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرأسمالية** حيث يعمل على كشف جوانب الموضوع دون الادعاء بالالمام فيه ككل. فهو، في مؤلَّفه المذكور، لا يفسّر ظاهرة الرأسمالية بقدر ما يكتفي بالقاء بعض الأضواء على هذا الموضوع المتشعّب. نخلص إلى القول بأن انطلاقة العلوم الاجتماعية في المانيا، والتي تكرّست في تقسيم المانيا الحالي (الشرقية التي يهيمن عليها الاتجاه الماركسي والغربية التي يطغى عليها الاتجاه الڤيبري) كانت مختلفة عمّا عرفته نفس هذه العلوم في فرنسا. فالهاجس الجامعي لم يكن أبداً الهاجس الأساسي. والاتجاه الاقتصادي المرتبط بحدّة الصراع الاقتصادي والطبقي المتنامي حجمه في المانيا آنذاك كان الاتجاه الطاغي. فالعلوم الاجتماعية فُهمت، منذ البداية، على أنها ميدان الواقع الاجتماعي - الاقتصادي.

والمهم هو في فهم هذا الواقع الاقتصادي وخلفياته الاجتماعية (فيبر) والسياسية (ماركس)، من أجل تحسين توجّهاته العامة أو إستبدالها بأنظمة بديلة.

ونتيجة لهذا الهاجس نلاحظ أن العلوم الاجتماعية في المانيا أخذت طابعاً غير تقليدي ولم ترغب في الالتحاق بالمؤسسة الجامعية بأي ثمن، بل عارضت هذه المؤسسة من الخارج، مؤكدة باستمرار أن المهم ليس في التنظير الاكاديمي بقدر ما هو في المشاركة في تحويل الواقع الاجتماعي ـ الاقتصادي.

أما في انكلترا والولايات المتحدة الاميركية فإن النزعة الطاغية في العلوم الاجتماعية كانت النزعة البراغماتية (الحقيقة تُعرف في نجاحها).

ومن المؤلفات الهامة التي كُتبت، في هذا الاطار، في انكلترا، دراسة حول عمّال لندن، أجراها عالم اجتماعي يُدعى **شارل يوث 1840-1916 م، ضمّت 17 مجلداً نشرت بين عامي** 1892 و1897. تجدر الإشارة إلى أن الحكومات الانكليزية المتتالية قد استفادت من هذه الدراسة الضخمة لاجراء عمليات إصلاح سياسية.

وفي الولايات المتحدة احتل البحث الميداني القسم الأكبر من العلوم الاجتماعية، حيث كان هدف الابحاث الميدانية، قبل الحرب العالمية الأولى، إثارة اهتمام الناس بمستوى المعيشة والسكن والتربية. وقد غلب الطابع الصحافي على هذه الدراسات منذ البداية. فالصحف كانت تعود باستمرار إلى الابحاث الميدانية لتثبيت فكرة ما حول الهموم الاجتماعية، لدرجة أن الشغف بهذه الأبحاث أصبح عاماً على صعيد القراء والرأي العام، ولدرجة أن الصحف التي كانت تخلو من هذه الابحاث لم تكن تحظى بالنجاح الذي كانت تحظى به زميلاتها ذات الاهتمام السوسيولوجي. وان نجاح العلوم الاجتماعية، في الرأي العام الصحافي، أكبر مما كانت عليه الأوساط الجامعية.

ثم انتشرت الابحاث الميدانية، مع كل ما يعني ذلك من العناية بتقنياتها، بشكل واسع جداً إلى أن بلغت الصعيد الرسمي. فبعد أزمة 1930 الاقتصادية أوكل الرئيس روزفلت، في إطار سياسته العامة، مهمة استطلاع آراء الناس إلى علماء اجتماع اختصاصيين يعملون في إطار المؤسسات الرسمية.

فازدهرت آنذاك الابحاث الميدانية الرسمية التي كانت تهدف إلى معرفة آراء الناس حول الإجراءات المتخذة، باستمرار. ولعبت، بفضل ذلك، العلوم الاجتماعية، في **الولايات المتحدة، دوراً هاماً في رسم الخطط السياسية لحكّام البلاد.**

ثم ازدهرت بعض المدارس السوسيولوجية. اختلفت زاوية اهتمام هذه المدارس بالواقع ولكنها بقيت كلها مشدودة نحو تقليد الأبحاث الحقلية التي أصبحت، بعد الحرب العالمية الأولى، تقليداً عريقاً في الولايات المتحدة. انصبت مدرسة شيكاغو (اندرسون، پارك، تراشر وغيرهم) على دراسة تأثير العنصر البيئي على العلاقات الاجتماعية. كما برز اتجاه آخر هو اتجاه المدرسة الثقافية التي شدّدت على دراسة تأثير العنصر الثقافي، بمعناه العام، على العلاقات الاجتماعية (دراسة **ميدلتاون** للیند). أما الاتجاه الثالث فكان اتجاه المدرسة الوظيفية التي كانت تهتم بدراسة تأثير العنصر السلوكي على العلاقات الاجتماعية.

إن ما يلفت الانتباه في مسيرة العلوم الاجتماعية في الولايات المتحدة هو جانب الاستثمار السياسي فيها. فهذه العلوم هي علوم بقدر ما هي ثابتة وملموسة فائدتها الميدانية، في الحياة اليومية. إن الجانب التطبيقي من هذه العلوم هو الجانب الهام. لذا فالجميع يلاحظ، لدى علماء الاجتماع الاميركيين، هذه النزعة القوية نحو الالمام بتقنيات البحث الميداني.

عكس النزعة التنظيرية التي يتميّز بها علماء الاجتماع الفرنسيون. في الواقع، ان المطلوب من هذه العلوم كان مختلفاً عند كل من الفريقين. فالاميركيون كانوا يبغون الاستثمار الميداني المباشر، أما الفرنسيون فكانوا يبغون الفائدة النظرية والاستثمار الاكاديمي.

أما في الاتحاد السوفياتي والبلدان الاشتراكية فتجدر الاشارة إلى أن محاربة العلوم الاجتماعية في عهد ستالين كانت الخط السياسي الرسمي، إذ كانت تُشكّل هذه العلوم، في نظر القيّمين على زمام الأمور السياسية علماً بورجوازياً صغيراً. إضافة إلى أن المادية الجدلية كانت كفيلة، في نظر الجماعة المذكورة، بتفسير جميع ظاهرات الحياة الاجتماعية.

غير أنه في عام 1968 أُنشيء أول معهد للعلوم الاجتماعية في الاتحاد السوفياتي (معهد البحث الاجتماعي التطبيقي) بعد جدال طويل جرى في إطار كلية العلوم، إذ ان علماء الاقتصاد فيها وعلماء الاتنوغرافيا بدأوا يشعرون جدياً بأن علومهم لا تفي بغرض تحليل الظاهرات الاجتماعية. انتشرت بعدها مراكز الأبحاث على شكل واسع (يوجد حالياً أكثر من ثلاثمائة معهد ومركز أبحاث). بيد أن وجود العلوم الاجتماعية يقتصر على ميدان الابحاث التطبيقية. وكأني بالاتحاد السوفياتي يحاول

الاستفادة من التجربة الاميركية، بعد مرور ما يقرب من أربعين سنة من الاستهتار المتعمّد.

ليس من معاهد لتعليم العلوم الاجتماعية في الاتحاد السوفياتي، بل كل ما هنالك عدد كبير من المعاهد يعمل على دراسة الواقع الاجتماعي تحت اشراف الدولة المباشر بغرض تمتين علاقة الجماهير بالمؤسسات الحكومية بصفة عامة. أما موضوعات البحث فهي تنحصر في دراسة أوقات الفراغ عند الناس وكيفية استغلالها وميزانيات العائلات وكيفية وضعها وهجرة العمال الداخلية وأسبابها الفعلية وتأثير وسائل الاعلام على المستمعين والمشاهدين والقراء.

أما الموضوعات غير المحبّذة معالجتها ـ حيث ان جميع الابحاث موجّهة ـ فهي النخبة المسيطرة، السلطة، وكل ما يمت بصلة مباشرة أو غير مباشرة إلى هذين الموضوعين.

ويمكن وصف العلوم الاجتماعية على نفس الشكل في باقي البلدان الاشتراكية، ما عدا بولونيا ويوغسلافيا.

إذا كانت النزعة الطاغية على العلوم الاجتماعية في فرنسا هي الارتباط بالمؤسسة الجامعية واحتلال المواقع النظرية المتقدمة التي تسمح بالتكريس الاكاديمي فإن هذه العلوم انطلقت، في البلدان الاشتراكية بصفة عامة، انطلاقة رافع الشعار الفرنسي الذي يقول Mieux vaut tard que jamais ولكن ميزة هذه الانطلاقة هي في أنها، عكس الانطلاقة الفرنسية أو الاميركية، جاءت مدروسة ومنظّمة وموجّهة من قبل السلطة السياسية الحاكمة. فالمؤسسة الكبرى (الدولة) هي التي رعت واحتضنت تبلور هذه العلوم بغرض الاستفادة منها، كما فعل رئيس جمهورية الولايات المتحدة روزفلت خلال أزمة 1930 الاقتصادية واعتماده سياسة النيوديل New Deal.

فمن المؤسسة الصغيرة، الجامعة، انتقلت العلوم الاجتماعية الى المؤسسة الكبرى، الدولة، فتكرّست سياسياً بعدما كانت قد تكرست أكاديمياً في فرنسا. غير أنه، في الاتحاد السوفياتي، لم يكن التكريس إلا سياسياً، فستالين ألغى العلوم الاجتماعية بقرار سياسي وأعيدت هذه العلوم الى الشرعية عام 1968 بقرار سياسي، وهذا ما يفسّر وجود موضوعات مسموح بها وأخرى محظّرة. إن ما يهمنا من هذه المسألة، هو أن وعي أهمية العلوم الاجتماعية، ولو جاء متأخراً، معبّر بحد ذاته. فالدافع كان حاجة الطبقة الحاكمة في البلاد لها.

المسألّية المفقودة

إن المسألّية التي انطلقت منها العلوم الاجتماعية في الغرب واضحة. ففي فرنسا تمحورت حول مصداقية العلوم الاجتماعية الاكاديمية. أما في المانيا فقد تمحورت مصداقية هذه العلوم حول المجال الاقتصادي. وفي انكلترا والولايات المتحدة تمحورت حول المصداقية الاقتصادية والسياسية.

وفي الاتحاد السوفياتي والبلدان الاشتراكية فإن الفرضيّة انحسرت في المصداقية السياسية. إن جميع هذه البلدان أدركت ما الذي تريده من العلوم الاجتماعية وطوّرت من هذه العلوم ما ينسجم مع متطلباتها الخاصة. لذلك نراها متبلورة حالياً فيها. يقول ريمون آرون:

ينبغي أن تعرف ماذا تريد من السؤال الذي تطرحه في الاستمارة لكي يكون الجواب الذي يأتيك من المستجوب ذا معنى ـ فالسؤال ومنهاجه والتفكير الذي سبق وضعه ومعاني هذا الجواب الظاهرة والكامنة هي المسألّية.

لم تنطلق العلوم الاجتماعية في البلدان العربية من فرضيّة محددة، ذات معنى، كي تتمتّع بمسألية محددة. هذا ما يشعره جميع الذين يتعاطون هذه العلوم، ولكن الجميع لا يدركون السبب الحقيقي لهذه الأزمة. فالأزمة التي نعيش في هذا المجال هي أزمة انطلاق وليست أزمة نمو.

إن أزمة النمو كأزمة المراهقة في المجال النفسي، هي في صيرورةٌ ديناميكية، أما أزمة الانطلاق كأزمة الولادة، فهي أصعب بكثير لأنها تشخص العجز عن بلوغ المرحلة الأولى في الأصالة. وهنا تكمن مشكلتنا النظرية.

فغيرنا قد أدرك ماذا يبغي من هذه العلوم فتبلورت عنده. أما نحن، فما زلنا في مرحلة ما قبل المرحلة الأولى، نتحرك كالجنين في بطن أمه دون أن نرى النور.

هناك، ميدانياً وبعد التجربة القصيرة التي خضناها في البلدان العربية، بعض الفرضيّات الجزئية التي دفعت بنفسها إلى واجهة الاهتمامات كدراسة خصائص الانتقال من القطاع الزراعي التقليدي الى القطاعات الأكثر حداثة وخصائص الانتقال من حياة الريف إلى حياة المدينة في مصر، أو كدراسة تحوّل القطاعات الحرفية التقليدية وابتلاع الرأسمالية لها مع كل ما يتبع ذلك من مشاكل في تونس، أو كدراسة البنية السياسية وارتباطها بعنصر الطوائف الدينية في لبنان، أو كدراسة النمو السكاني والعمراني في الكويت ـ لكن هذه الفرضيّات الجزئية لا تشكّل مشروعاً متكاملاً وتبقى عناوين لاهتمامات عامة جداً تبرز وتختفي دون التأثير بالمسيرة الفكرية أو الاقتصادية أو السياسية العامة.

لو ألقينا نظرة على بداية العلوم الاجتماعية في البلدان

العربية ـ حيث لا يمكننا حتى الآن التكلم عن انطلاقة فعلية لهذه العلوم ـ نلاحظ أنها كانت مرتجلة، حيث ان مؤلفي أول الكتب في ميدان العلوم الاجتماعية لم يكونوا من المتخصصين في هذه العلوم، بل كانوا يأتون من مجالات الفلسفة والقانون والتاريخ.

لذلك فقد تُبِّعت العلوم الاجتماعية إلى كلية الآداب في مصر مثلاً. ملاحظة أخرى يجدر ورودها هي أن المؤلفات الأولى جاءت في معظمها على شكل ترجمات أو مؤلفات معتمدة على نفس المراجع والمصادر التي تَعَلَّم فيها المتخرجون الأوائل والقادمون من جامعات فرنسا وانكلترا. فالكتب الأولى حول العلوم الاجتماعية، في المكتبةالعربية: **علم الاجتماع** لنقولا حداد، الذي صدر عام 1924، **وعلم الاجتماع والعلوم الاجتماعية** لعبدالعزيز عزت، الذي صدر عام 1949، **وأسس علم الاجتماع** لحسن سعفان الذي صدر عام1953، دوركهايمية النزعة، تنقل النظرية كما هي، دون إخضاعها لأية عملية نقد منهجية أو نظرية.

من هنا سنبدأ بمعالجة الموضوع. فالعلوم الاجتماعية لم تتبلور بعد في البلدان العربية لأنها تصطدم بعوائق أربعة أساسية هي التالية:

أولاً: العائق النظري:

غالباً ما يعمد النقاد، في بلدان العالم الثالث، إلى القاء المسؤولية في المشاكل الهامة التي تعترض المفكرين فيها على العنصر الخارجي، أي على الظرف الموضوعي. فالاستعمار والامبريالية هما الحصانان الرئيسيان اللذان يمتطيهما الفكر النقدوي عندنا. لا شك أن لهذين العنصرين أهمية بالغة في خلط الأوراق، على جميع الصعد، وفي إعاقة مسيرة التقدم الفكري والحضاري عندنا. إلا أن هناك حصاناً آخر، هو حصان الظرف الذاتي والمسؤولية الداخلية في اخفاق مشاريعنا وآمالنا الكبيرة. أهم عناصر هذا الظرف الذاتي، والذي يُحْجَب عادة عن عملية النقد، هو الضعف النظري. فالمثقَّفون العرب هم، بصفة عامة، على اطلاع على نظريات العلوم الاجتماعية، ولكنهم غالباً ما لم يتعمقوا في هذا الاطلاع. فما يعرفونه عن المدرسة الثقافية الامبركية مثلاً ينبع من مطالعات معكوسة، أي من مقالات معرّبة تنقل هذه النظريات إلى المكتبة العربية. ما قلناه عن المدرسة الثقافية الاميركية يصحّ أيضاً بالنسبة لبنيوية ليڤي ـ شتراوس ولنظريّة كارل مانهايم. فالمثقفون عندنا لا يطالعون النصوص الأساسية للنظريات المطروحة. فهم لذلك، في موقع دوني، باستمرار ولا يرغبون في إخضاعها لعملية النقد حيث انهم لا يقدرون عليها. فالاستسهال هو العنوان العام للثقافة السوسيولوجية عندنا.

في الحقيقة، إن الجهد النظري صعب، بعكس المقولة الرائجة، حيث ان استيعاب النظرية يخضع لخطوات منهجية جدية. أولى هذه الخطوات التعمّق في النصوص الأصلية التي أتت فيها النظرية المنوي درسها. ثاني الخطوات تتمثّل في الوقفة النقدية الرصينة. ثالث الخطوات يقضي بربط عملية النقد هذهبالنظريات الموجودة وتحديد موقعها منها، من أجل تحديد موقعنا نحن، فيما بعد من هذه النظرية. فالعلوم الاجتماعية ما زالت عندنا في طور النقل، نقل الفكر الاجتماعي الغربي وذلك بسبب غياب الوقفة النقدية الخلاّقة.

وفي الحقيقة، فلا عجب في ذلك. فالإنسان الذي لا يُتقن النظرية والذي لا يلم بجميع خفاياها لا يقدر، موضوعياً، على نقدها. من هنا أسمح لنفسي بوضع مسألة غياب النقد في الفكر السوسيولوجي العربي تحت هذا العنوان بصورة أساسية. فغياب الفكر النقدي ليس سبب تأخرنا في ميدان العلوم الاجتماعية، بل هو نتيجة موضوعية لعدم تعاطينا جدياً مع المسألة النظرية. حيث اننا غالباً ما نستسهل ما ليس يسهل ونلم بأطرافه وبعناوينه العريضة دون أن نطّلع عن كثب على تفاصيل هذه المسألة. هذا ما يفسر كيف تَبيَّن، منذ فترة، أنه لا يوجد في مصر اخصائي واحد يلمّ ببنية المدينة المصرية الاجتماعية (**شؤون عربية**، عدد 22، ديسمبر 81)، ويمكن اللجوء إليه في مشاريع تخطيط المدن الجديدة. وذلك بالرغم من وجود عشرات الاخصائيين المحلّيين في علم الاجتماع الحضري. فهؤلاء الاخصائيون في الواقع، نقلوا معارفهم كما هي من جامعات الغرب الى جامعاتنا. ولو استوعبوا هذه المعارف فعلاً، لما نقلوها كما هي. إذ ان أولى قوانين العلوم الاجتماعية نفسها تقول بأولوية النسبيّة الاجتماعية في كل الميادين. فالضعف النظري هو سبب غياب الموقف النقدي من العلم المنقول عن الجامعات الغربية وهو سبب عدم تبلور الفكر النقدي حتى الآن عندنا ـ بالرغم من مرور سنوات عديدة على مسيرة العلوم الاجتماعية في الجامعات والمجلات العربية ـ وسبب عدم وجود اخصائي محلي يلمّ بالواقع المحلي.

إن ضعف مشروع العلوم الاجتماعية في البلدان العربية ينجم عن كونه قد تمّ بشكل مرتجل، على يد بعض أصحاب الهمم الطيبة ولكن غير المثقّفين تثقيفاً سوسيولوجياً مسبقاً ـ مما زاد في الطين بلّة ـ وأن توجّهه العام بقي، إبستمولوجياً، عند

نفس الحد. فعملية الانسلاخ عن الموروث الحَرفي لم تتبلور حتى الآن بسبب عدم انقشاع الرؤيا تماماً وعدم تحديد غرض وهوية هذه العلوم لا على الصعيد العام كما سنرى بعد قليل.

فلو استعرضنا كتب العلوم الاجتماعية الموجودة باللغة العربية نلاحظ أنها، في غالبيتها العظمى تهدف إلى نقل وترويج النظريات المبتكرة في الغرب، لبعض طلاب العلوم الاجتماعية في الجامعات العربية. وميزة هذه المؤلفات انها عاجزة عن وقوف موقف النقد المنهجي الخلاّق. فالملحوظ أن أصحابها لم يستوعبوا تماماً هذه النظريات، بالرغم من أنهم درسوها؛ انما بقوا على سطحها. مّا يجعل هذه المؤلفات أدوات تعجل في ترويج هذا الخطأ المنهجي الذي ينتشر أكثر فأكثر مع انتشار المؤلف.

ثانياً: العائق المنهجي:

من العوائق الذاتية لا بد أيضاً من ذكر العائق المنهجي. فهو يلعب دوراً لا يُستهان به في عرقلة عملية تبلور العلوم الاجتماعية في البلدان العربية. يتمثّل هذا العائق أولاً في إهمال بعض الاختصاصات الهامة والناجعة في معالجة بعض مشكلاتنا الاجتماعية كعلم الاجتماع الاقتصادي والانتروبولوجيا وعلم النفس الاجتماعي. فالانتروبولوجيا مثلاً أداة هامة لدراسة البُنى العائلية، والمجتمعات العربية هي في أمسّ الحاجة إلى دراسة هذه البنى. لكن الاخصائيين عندنا في هذا المجال نادرون.

كذلك فإن علم الاجتماع الديني لا يستهوي سوى القلّة النادرة من طلاب الدراسات العليا عندنا، مما يترك حقلاً هاماً من حياتنا الاجتماعية بعيداً عن عملية الفهم والتحليل.

ليست الجرأة وحدها التي تنقصنا بل وروح المبادرة أيضاً.

كما يتمثل العائق المنهجي عندنا في بعثرة الجهود، إذ ليس هناك من مجلّة متخصصة تجمع بين كل الباحثين في العلوم الاجتماعية على امتداد الأرض العربية. ولولا وجود بعض المجلات ذات الاهتمام الفكري الواسع لكان قد بقي العديد من المقالات في منازل مؤلفيها. وفي الباب نفسه، لا بد من الاشارة إلى مشكلة عدم توحيد المصطلحات. فكلمة problématique في الفرنسية، التي نحن في صددها، ترجمت بثلاث مفردات مختلفة (مشكلية واشكالية ومسألية). في هذا الخصوص ذكر عبدالله العروي في مقابلة مع احدى المجلات الفكرية اللبنانية هذا الموضوع، مشيراً إلى مساوىء الترجمة البيروتية كما سمّاها. والحقيقة هي أن المسؤولية لا تُلقى على بيروت المترجمة - فلو لم تكن موجودة بدورها النشر المائتين وخمسين لما كانت هذه المفاهيم والكلمات الحديثة قد وصلت إلى القارىء العربي - بل على ظاهرة غياب هيئة رسمية أو شبه رسمية تهتم بمعالجة هذا الموضوع بشكل مستمر.

ثالثاً: العائق الاجتماعي:

قليلون هم الباحثون الاجتماعيون العرب الذين يجرون عملية القطع السوسيولوجي على صعيد حياتهم اليومية. فالمؤسسات التي يعملون فيها (غالباً الجامعات) لا تشجّعهم على الإقدام على هذه الخطوة. فالذهنية السائدة هي الذهنية المحافِظة المعمّمة. واختيار موضوع الابحاث يخضع لهذا التصنيف المسبق والخفي في الوقت نفسه. فالباحث في البلدان العربية يصنّف، عُرفاً، المواضيع إلى مواضيع حساسة ومواضيع عامة غير حساسة. هذا العُرْف - غير المُعلن، له دور فعّال على صعيد الانتاج السوسيولوجي في البلدان العربية.

من هذه المواضيع الحساسة نذكر، على سبيل المثال، المرأة. فهي نصف المجتمع في الواقع المعاش، ولكنها ليست نصف المواضيع في الابحاث الاجتماعية العربية. كذلك فإن الدين والجماعات الدينية ودورها الفعلي في الحياة الاجتماعية العربية ليس حقلاً قابلاً للدراسة، في ضوء العُرف الذي ذكرنا. وهذا ما يترك جانباً، ميداناً واسعاً وحيوياً جداً في الحياة الاجتماعية والسياسية العربية. ثم ان الباحث الاجتماعي يفضِّل عدم الخوض في ما يسّميه البعض حقول الالغام الاجتماعية.

ومن هذا الموقف المستسلم ومن هذه الاستقالة الصامتة والمُعمّمة تنبع المعالجات الهامشية لواقعنا الاجتماعي. لدرجة أن مطالعة بعض الروايات العربية الناجحة لميخائيل نعيمة أو نجيب محفوظ أو غسان كنفاني أو مشاهدة بعض الأفلام العربية الناجحة ليوسف شاهين، تعطينا فكرة أوسع عما يجري في الواقع الاجتماعي من الأبحاث والدراسات الاجتماعية. لماذا؟

ليس السبب في أن العلوم الاجتماعية غير قادرة على إحداث عندنا ما أحدثته في الغرب، بل هو في أننا لم نفكّر في تحويلها إلى أداة كاملة، على جميع الصعد، للتنقيب في المجال الاجتماعي. انها أداة منقوصة الصلاحيات ومنقوصة الفاعلية ومنقوصة الاستراتيجية. وللعنصر الذاتي إسهام كبير في تحجيمها، مع الأسف. فهي موجودة للوجاهة الاكاديمية وليس للمشاركة الفعالة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية العامة.

رابعاً: العائق السياسي:

ونأتي أخيراً إلى ذكر العائق السياسي الذي يأتي ليتوّج العوائق الثلاثة الأولى. نبدأ بالاستشهاد بكلمة وردت على لسان الاستاذ سيد يس في الندوة التي أتينا على ذكرها آنفاً، حيث قال، مشيراً إلى هامشية وضع العلم في المجتمع العربي: «إن عملية اتخاذ القرار محتكرة في يد نخبة سياسية لا تؤمن بالمنهج العلمي الايمان الكافي، وهذا أحد أسباب عدم فاعلية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي. فالنتائج التي تصل إليها العلوم الاجتماعية لا يُنظر إليها في العادة لأن القرارات تصدر على أساس الانطباعات الشخصية أو بعبقرية مدّعاة».

فالعلوم الاجتماعية تبقى في البلدان العربية، في حدود المؤسسة الجامعية ـ وغالباً دون مراكز أبحاث وفي إطار كليات الآداب ـ دون أن تنتقل إلى حيّز المؤسسات الرسمية.

لا هي قوية بشكل كاف لتفرض نفسها على هذه المؤسسات للاسباب النظرية التي أتينا على ذكرها، ولا تعمد بالمقابل، المؤسسات الرسمية الى تقويتها بتحدّي قدراتها ميدانياً.

هناك أزمة ثقة بين العلوم الاجتماعية في البلدان العربية وبين المؤسسات الرسمية، بعكس ما حصل في الولايات المتحدة وانكلترا. والجدير ملاحظته أن سبب هذه الأزمة ليس حذر القيّمين على زمام الأمور السياسية ـ حيث ان العلوم الاجتماعية، كأداة، هي سيف ذو حدين، يُمكن أن يختار منها الحد الذي يتناسب مع المصلحة العامة ـ بل السبب هو في عدم اكتشاف أهميتها في ميدان التخطيط الاجتماعي والاقتصادي. ربما يحصل ذلك في يوم من الأيام، ولكن ملاحظة غيابه حالياً، شيء لا مفرّ منه.

كما أنه لا بد من الاشارة إلى أن لمجال العلوم الاجتماعية حدوداً حتى داخل حدود المؤسسة الجامعية الضيّقة التي هي محصورة فيها. تتمثّل هذه الحدود ضمن حدود في اختيار مواضيع الابحاث والدراسات. فهنالك عدد منها يُحظّر الخوض فيه. نذكر منها الأسر الحاكمة والبيروقراطية والفساد في المؤسسات الرسمية.

ختاماً وفي ضوء الملاحظات التي أوردناها يتّضح أنه يستحيل حالياً وضع مسألية للعلوم الاجتماعية في البلدان العربية. حيث ان ذلك يقتضي أولاً تخطّي العوائق المتعددة التي تعترض مسيرتنا. وإذا اقتصر هذا البحث على ذكر العوائق الذاتية، النابعة من داخل البنى والمعطيات العربية فذلك لا يعني أن العوائق الموضوعية (الامبريالية والاستعمار الاقتصادي والصهيونية) لا تلعب دوراً بالغ الأهمية في إعاقتنا، بل أقدمنا على كتابة هذا المقال النقدي إيماناً منا بأن النقد الصحيح يبدأ بالنقد الذاتي.

لا مجال لأن تتبلور مسأليّة للعلوم الاجتماعية في البلدان العربية في الظرف الراهن، فلا يمكن مقارنة هذه العلوم عندنا بوضعها في فرنسا، حيث أن بقاء العلوم الاجتماعية في فرنسا، في إطار المؤسسة الجامعية لم يترتّب عليه حدود أو قيود معنوية. لا يمكن مقارنتنا بالنموذج الألماني حيث ان الاتجاه الاقتصادي أبعد ما يكون عن تفكيرنا الاجتماعي الراهن. ولا يمكن أيضاً مقارنتنا بالنموذج الاميركي أو الانكليزي لعدم ايمان المؤسسات الرسمية بمصداقية العلوم الاجتماعية. ولا يمكن حتى مقارنتنا بالنموذج الاشتراكي حيث اننا في وضع يختلف تماماً على الصعيد السياسي. فالموقف من العلوم الاجتماعية ليس معروفاً، في البلدان العربية. إنه مزيج من الارتجال والمبادرة الفردية ومن القصور النظري ومن الحذر ومن المحاربة الخارجية تبرز فيه مساوىء تجارب الغرب أكثر مما تبرز ايجابياتها: فالموضوعات المحظورة، على الطريقة السوفياتية موجودة عندنا، ولكنها ملفوفة في غشاء من الأعراف الضمنية، وعدم الافادة من العلوم الاجتماعية في إطار التخطيط السياسي العام كما في النموذج الاميركي هو وجه المقارنة الوحيد بيننا وبينه، وعدم الانتقال الى مرحلة الابتكار في المجال النظري، كما في النموذج الأوروبي، هو من مميزاتنا أيضاً.

يبقى أن مسأليّة العلوم الاجتماعية عندنا، عند تبلورها خلال عشر سنوات أو عشرين سنة، ستتمحور بالتأكيد حول الهاجس الاغنائي. هذا هو أفقها الاكيد حيث انه مجالها الموضوعي الوحيد. ستتبلور هذه المسأليّة مع انتشار رقعة قراء الأبحاث والدراسات الاجتماعية على كل المستويات، على مستوى النخبة المثقّفة في البلدان العربية وعلى مستوى عامة الناس، من خلال تعميم الصحف لها (وقد بدأت فعلاً بعض الصحف تستأنس بهذا الأسلوب المعرفي الحديث في لبنان).

ربما تستغرق العملية بعض الوقت. لكنها، بعد ذلك، ستتبلور مسأليّتنا من تلقاء نفسها. حيث يمكن للظروف الموضوعية وللظروف الذاتية أن تعيق نموّها، ولكنها عاجزة عن ايقاف هذا النمو بشكل نهائي.

في نهاية هذا المقال لا بدّ من الاشارة إلى أن مسأليّة علم اجتماع المعرفة في البلدان العربية ستتمحور، من ناحيتها، عندما تدق الساعة، حول مسائل أربع هي:

1 ـ ارتباط المعرفة بالواقع، 2 ـ تحليل التراث تحليلاً

موضوعياً، 3 ـ كشف زيف النظرية الاستشراقية والنيو ـ كولونيالية، 4 ـ محاربة الايديولوجيات.

تجدر الاشارة أن هذه العملية قد بدأت، بشكل مبعثر، في المجلات العديدة التي تصدر في لبنان والكويت وغيرها من البلدان العربية.

وصعوبة المشروع، ككل، تكمن في أن بروز الوعي الاجتماعي الجديد يترافق مع وجود عدو مغتصب يحارب هذا الوعي على كل الاصعدة. وليس صدفة، على أي حال، أن تتمحور أول دراسة متكاملة في علم اجتماع المعرفة، عندنا، حول موضوع الايديولوجيا الصهيونية.

مصادر ومراجع

ـ ابن خلدون، **المقدمة**، منشورات دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان، لات.

ـ الاندلسي، صاعد، **طبقات الأمم**، مطبعة محمد محمد مطر، مصر، لات.

ـ الجابري، محمد عابد، **نحن والتراث**، دار الطليعة، بيروت، 1980.

ـ خليل، خليل أحمد، **سوسيولوجيا الثقافة العربية**، دار الحداثة، بيروت، 1979.

ـ ـــــ **المعرفة الاجتماعية في أدب جبران**، دار ابن خلدون، بيروت، 1982.

ـ عبدالمعطي، عبدالباسط، «اتجاهات نظرية في علم الاجتماع»، سلسلة **عالم المعرفة**، الكويت، عدد 44.

ـ المسيري، عبدالوهاب محمد، «**الايديولوجيا الصهيونية**»، دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة، **عالم المعرفة**، الكويت، جزءان: الأول كانون الأول 1982، كانون الثاني 1983.

ـ معتوق، فريدريك، **تطور علم اجتماع المعرفة من خلال تسعة مؤلفات أساسية**، دار الطليعة، بيروت، 1982.

— Bourdieu, P. et A. Darbel, *L'amour de L'art*, éd, de Minuit, Paris, 1969.

فردريك معتوق

علم اجتماع المعرفة في الغرب

Sociology of Knowledge (in the West)
Sociologie de connaissance (en Occident)
Soziologie Erkenntnis

بدأ استعمال كلمة علم اجتماع المعرفة باللغة الالمانية، في بداية القرن العشرين مع فيلسوف نمساوي يدعى ولهلم جيروزاليم الذي ضمنها معنى العلم الذي يعنى بتقويم المعرفة على أساس سوسيولوجي.

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى هذا الفارق النظري الأساسي بين نظرية المعرفة وعلم اجتماع المعرفة.

فنظرية المعرفة تهتم بكل ما يتعلق بتشكّل المعرفة وتبلورها في وعي البشر على صعيد الميكانيزمات البيولوجية والعصبية. فإطار نظرية المعرفة هو الإطار الفيزيولوجي.

أما علم اجتماع المعرفة فيصب جهوده كلها على درس الأسس الاجتماعية للمعرفة التي يستوعبها وعي الإنسان. ذلك ان مادة المعرفة هي، في نظر هذا العلم، اجتماعية قبل أن تكون ثقافية أو فيزيولوجية، أي ان نقطة انطلاقها هي في الحياة الاجتماعية، كما أنها تلعب دوراً هاماً، بعد تشكّلها، في تمتين البنى الاجتماعية التي انطلقت منها.

غير أن الاعتراض على هذا الموقف النظري جاء باكراً حيث عمد بعض الفلاسفة الغربيين المعاصرين لمطلق الكلمة إلى رفض هذا المشروع، معتبرين أن فيه تحجيماً للمعرفة وحصراً لها في إطار النتاج الاجتماعي الصرف.

ثم تفاعلت هذه الانتقادات وأدت إلى اقدام أنصار علم اجتماع المعرفة على الدفاع عن مواقعهم النظرية، لافتين الانتباه إلى ان الشروع في دراسات علم اجتماع المعرفة لا يعني بتاتاً نفي المعرفة أو تقليص أهميتها. جلّ ما يقصد هذا العلم الجديد هو محاولة كشف ارتباط المعرفة، ككيان ذهني يتمتع بعناصر مستقلة وثابتة، بالمسار الاجتماعي العام.

فالمعرفة، وان كانت من ثوابت الحياة البشرية، تبقى مرتبطة، دون شك، بالاطار الاجتماعي الذي تنشأ وتتحرك فيه. لذا، فمعرفة المعرفة، أي معرفة مدى ارتباط أشكالها بالإطار الاجتماعي هي مهمة علم اجتماع المعرفة الرئيسية. ثم ان الفرضيّة التي ينطلق منها هذا العلم ليست حصر المعرفة في قفص بعض المعادلات الاجتماعية أو الاقتصادية، بل إنها تقضي بمتابعة تطوّر المعرفة وفق الأطر الاجتماعية المختلفة التي تجد نفسها فيها والوصول، إذا أمكن، إلى توضيح مسألة انتقال المعارف وتطوّر الحضارات إلى ما هنالك من عمليات معرفية تشهدها القارات على مدى القرون والأجيال.

أبرز دعاة التوفيق بين المعرفة وعلم الاجتماع، في ذلك الحين 1926، كان الألماني ماكس شيلر Max Scheler، الذي رفض تفسير تطوّر المعرفة من خلال المعادلات الوضعية السائدة آنذاك والذي حارب التفسير الايديولوجي المنبثق عن النظرية الماركسية. جاء شيلر ليطرح موضوعاً فينومنولوجيا يعطي لظاهرة المعرفة استقلاليتها. ان هذه الأخيرة واكبت، في نظره، وعي البشرية منذ نشأتها غير أنها انسجمت، في أشكالها ونماذجها، مع نمط الحياة الاقتصادية التي عرفتها المجتمعات

البشرية على مرّ العصور. وقد حاول شيلير ان يحدد أشكال المعرفة الأساسية، لكنه أتى بها على نحو فلسفي عام وليس على نحو سوسيولوجي. وقال إنه يمكننا جمع أشكال المعرفة في النماذج الثلاثة الآتية: معرفة القدرة والجدارة، المعرفة الثقافية، معرفة التحرير، تحرير الإنسان، التي تؤدي به، في نهاية المطاف إلى الحكمة.

لم يشاطر كارل مانهايم طرح ماكس شيلير لتأثره الواضح بالنظرية الماركسية. وقد حاول مانهايم ان يكون أكثر دقة وواقعية، وأقل تفلسفاً من سلفه شيلير. غير أنه بقي في الإطار النظري العام ولم تتح له الظروف التفرغ للدراسات الحقلية. فبقي طرحه في الاطار العام الذي رسم من قبله، بالرغم من أهمية الجهد النظري الذي كان قد بذله.

وبعد مانهايم حاول الفرنسي جورج غورفيتش اعطاء تحديد نظري أكثر دقة وأكثر منهجية في كتاب شهير سنتطرق إلى مضمونه فيما بعد. إلا انه بقي في الإطار النظري لمشروع علم اجتماع المعرفة، ولم يتردد في الاعتراف بذلك في مقدمة كتابه **الأطر الاجتماعية للمعرفة** (Michel de Montaigne, *Les Essais*, Livre I, II, III) حيث يقول: «لقد سعى المؤلف... إلى إبراز التنوّع الوافر والتغاير اللامتناهي سواء في الأطر الاجتماعية أم في التجليات المتوافقة مع المعرفة، وهنا أيضاً، يستلهم مجهود المؤلف القول الجازم بأن «التجريبية النسبية» هي الجهاز المفهومي الضروري لعلم اجتماع معرفي علمي حقاً... ولربما تحققت آماله فيما لو قيّض للتوجه الذي يسعى لإعطائه لهذا الفرع الاجتماعي الجديد، ان يمتد ويتحقق في أعمال زملاء من الشباب، حتى ولو توصلّت أعمالهم إلى استنتاجات مختلفة من استنتاجاته».

غير ان مشكلة غورفيتش ومانهايم ـ وهما أبرز المنظرين في علم اجتماع المعرفة ـ، بالرغم من إبداعهما الرفيع، هي الاكتفاء بالحث على الالتزام بالتجريبية دون أن يلتزما هما بها. كانت لهما محاولات في هذا المجال، بالطبع، لكنها بقيت متواضعة جداً. فالجهد الأساسي عندهما تمحور حول العطاء النظري.

أما المعرفة فيختلف تحديدها من مؤلف إلى آخر. ولم يقع الاتفاق بعد على تحديد موحّد لها. بيد ان قاسمها المشترك عند جميع المؤلفين هو أنها تتكوّن من مجموعة الأحكام والأفكار والتصورات التي تحكم أذهان بشرية أو عدّة مجموعات بشرية تعيش في إطار اقتصادي وسياسي محدد. ومهمة علم اجتماع المعرفة هي دراسة جميع الترابطات الممكنة والمعبرة بين بعض أو جميع هذه المستويات، مع التسليم المسبق بأنه لا يمكن اختصار المعرفة بتأثيرات العناصر الاقتصادية والاجتماعية على وعي الإنسان، كما في النظرية الماركسية، وبالتسليم بأن المعرفة، بالرغم من ثبوت عنصرها الأساسي، هي نسبية في تفاعلاتها وتحولاتها.

النهج الانساني

صدر في أوروبا، بعد مقدمة ابن خلدون بقرنين، كتاب عنوانه **المحاولات** لمفكر فرنسي يدعى ميشال دي مونتين 1533 - 1592.

مونتين، في الحقيقة، يعمل على قراءة ما يدور حوله في العالم قراءة نقدية، انطلاقاً من الارث الفكري الأغريقي والروماني. يحاول مونتين، في مشروعه هذا، ان يخرج من مدار الفلك الأغريقي والروماني، وان يربط تحاليله بالواقع الاجتماعي الفرنسي. لا شك أن مهنة القاضي التي مارسها عدة سنوات قد أثرت عليه وشجعته في سلوك طريق التحليل النفسي الاجتماعي. ذلك أن ميزة هذه المهنة انها تفرض على حاملها معايشة تناقضات الحياة الاجتماعية وحركاتها المختلفة.

يطرح مونتين على نفسه السؤال حول مصدر الوعي عند الإنسان. فيلاحظ ان وعي الانسان هو، في الأساس، وعي اجتماعي. تطالعنا **المحاولات**، في هذا المجال، بتحليل طليعي بالنسبة لمعاصريه. فهو يقول: «تتولّد قوانين الوعي من التقاليد وليس كما يقال، من الطبيعة. فكل فرد منا يحترم داخلياً الآراء والعادات التي تجد موافقة وتقبلاً ممن حوله. كما أنه لا يستطيع تجاوزها دون توبيخ ضمير أو تطبيقها دون ارتياح نفسي يغمره» (مونتين، **المحاولات**، فصل 23 من الكتاب الأول). أي أن قوانين الوعي ليست سوى مجمل الايعازات التي يتلقاها الفرد من عادات وتقاليد قومه.

سرعان ما يكتشف مونتين، استقرائياً، جانباً مهماً من الحياة الاجتماعية؛ يكتشف ان الحياة الاجتماعية هي شكل ومضمون.

فالوعي الانساني هو، قبل كل شيء، وعي اجتماعي. يستعمل مونتين فعل تولّد للتكلم عما يجري. وفي اختيار هذه الكلمة عبرة، دون أي شك. فوعي الإنسان هو، في نظره، بمثابة مرآة تنعكس فيها أحداث الحياة الاجتماعية. لكن مونتين يتوقف، في تحليله هذا، عند مسألة التقاليد، يبقى أنه يضمّن هذه الكلمة مجمل الصيرورة الاجتماعية، بعناصرها الفاعلة.

لا يتعدى تحليل مونتين حدود الوصف. وكأني به يكتشف شيئاً جديداً، دون أن يعمد إلى التعمّق بالشيء المكتشف كابن

خلدون مثلاً. فتحليله هو بمثابة تأمل فلسفي حول نقطة معينة سرعان ما يصرف النظر عنها ليهتم بمسائل أخرى. لم تتحوّل ملاحظات مونتيين في مجال الوعي الاجتماعي إلى خط في التحليل متكامل العناصر، وإلى نهج يشمل جميع نواحي واقع الوعي عند الإنسان. ملاحظاته تشبه النيزك الذي يضيء ما يحيط به لوهلة قصيرة ثم يختفي. فهي تشكّل بعض الملاحظات المادية اليتيمة في بحر من الملاحظات المثالية والتأملات الفلسفية غير المركزة.

فالناحية الجدلية في الموضوع، مثلاً، لا تسترعي انتباهه، بالرغم من انها قريبة المنال لمن يرغب في ذلك. يقول مونتيين: إن الوعي الانساني ينشأ من التقاليد. ويتوقف عند هذا الحدّ. لا يتابع التحليل ولا يكتشف ان الفرد هو، في الوقت نفسه، جهاز مرسل ومستقبل. فالوعي ينشأ، ولا شك، عن التقاليد كما يقول مونتيين. لكنه لا يبقى عند هذا المستوى، بل يتعداه، بعد فترة، باتجاه التأثير والفعالية.

يبقى أن مونتيين يحاول أن يعطي للفكر الانساني الذي يلتزم به بعداً جديداً. فهو يسعى إلى إدخال مسائل جديدة في عالم الأفكار الموروثة عن السلف (اغريق ورومان) وإلى تعديل منظار التحليل الفلسفي - الاجتماعي. حتى ان البعض اعتبر انه أعاد التعريف بالفكر الانساني على نحو جديد.

يقول مثلاً: «ها قد اكتشف عالمنا عالماً آخر»، متكلماً عن اكتشاف القارة الاميركية من قبل كريستوف كولومبوس. ثم يضيف «ان هذا العالم ليس أصغر مساحة من عالمنا وهو غني مثل عالمنا، لكنه بمنتهى النضارة والطفولة لدرجة انه ما زال في طور تعلّم أبجديته» (مونتين، **المحاولات**، الفصل 6، الكتاب الثالث).

إن اكتشاف القارة الأميركية، عدا عن قيمته الجغرافية، يشكل بالنسبة لمونتيين اكتشاف مجال جديد للمعرفة. فهو يلاحظ مباشرة ان الهنود يتميزون بحضارة عريقة وغنية بالنسبة للحضارة الأوروبية. ويتكلم عن مدينتي كوزكو ومكسيكو الشهيرتين. يصف أيضاً مهارة الهنود التقنية، كما أنه يتوقف عند حسهم الديني وصفاتهم الإنسانية والاجتماعية.

ثم يبدأ بنقد مادية ذهنية المستعمرين الاسبان وبربريتهم. فقد اكتشفوا القارة الاميركية بقوة السلاح وعلى جثث عشرات الآلاف من الهنود، راكبين على أحصنة - الحصان حيوان مقدس، في نظر هنود أميركا آنذاك -. فبعدما استولى الاسبانيون والبرتغاليون على القارة الاميركية وقتلوا جميع زعماء الهنود بدأوا بعمليات النهب المنظمة للثروات الذهبية والفضية الموجودة في البلاد. ينتفض مونتيين ضد هذا الأسلوب البشع بقوّة ويعلن عدم تأييده له.

حوّل مونتيين بذلك التفكير الانساني، الموروث عن الحضارة الأغريقية والرومانية، إلى بنية تفكير تصلح لتحليل كل ما يهم حياة البشر.

وتقوم خطوة مونتيين الأولى على تقويم الحضارة الهندية الاميركية تقويماً ايجابياً. ثم يعمل على انتقاد معاملة المجتمع الأوروبي لهذه الحضارة. ويضيف أخيراً: «كم كان جديراً بنا أن نكسب هذه النفوس الجديدة، المتعطشة للعلم، والتي أثبتت جدارتها في هذا المجال بشكل رائع» (مونتين، **المحاولات**، الفصل 6 من الكتاب 3). يرى مونتيين البديل في التصور الآتي: عوضاً عن أن يُعهد إلى مئات الجنود الأميين والجشعين والمتكالبين على تجميع ثروة ذهب عن طريق القتل والتشهير، كان ينبغي ان تتولى مجموعة من العلماء والمثقفين ينتمون إلى أوروبا مهمة الاحتكاك بالحضارة الهندية من أجل إفادتها بجميع الايجابيات التي توصّلت إليها أوروبا، وليس من أجل الاستفادة منها. كان ينبغي على الأوروبيين مراعاة وتنمية الحضارة الهندية، انطلاقاً من مبدأ المساواة بين الحضارتين. فالحضارة الأوروبية أساسها أغريقي وروماني، والحضارة الاميركية أساسها «طبيعي» في رأي مونتيين.

ثم ينطلق مونتيين من نظرة المساواة السليمة هذه إلى رفض أي تقويم منحاز تجاه الحضارة الأوروبية. لا تتفوق هذه الحضارة الهندية سوى زمنياً، حيث أنها توصّلت إلى ما لم تتوصل إليه الحضارة الهندية بعد. غير ان الحضارة الهندية تستطيع الوصول إلى ما وصلت إليه الحضارة الأوروبية عند بلوغها سن الرشد. فلا يتكلم أبداً مونتيين عن شعوب هندية بدائية أو متخلفة. انه يكتفي بالتكلم عن شعوب هندية طبيعية وفطرية متحفظاً على استعمال نعوت التحقير.

تختلف المجتمعات، في نظر مونتيين، على صعيد أشكال معارفها. لكن طبيعة هذه المعرفة هي واحدة عند الجميع. وان في استعمال مونتيين لكلمات تنمية ودفع وتحسين معالم الحضارة الهندية عبرة كبيرة. فمؤلف **المحاولات** يسلّم بأن العناصر الجوهرية للمعرفة موجودة في الحضارة الهندية.

تتسم الحضارة، في نظر مونتيين، بطابع النسبيّة. ان تقدّم حضارة معينة يقوم على غناها، على صعيد التجارب، وليس على ثروتها الفكرية في المطلق. من هنا تساوي معرفة الهندي في القارة الاميركية معرفة الاوروبي الابيض.

إن هذا الموقف المبدئي الذي يميّز مونتيين ليس وليد تحليل سوسيولوجي بالطبع. انه وليد تفكير انساني منفتح.

إن ما يتوصّل إليه مونتيين، على صعيد مقارنة الحضارات

ببعضها البعض، يشكل خلاصة حديثة. فهو لم يكتشف أشكال وأنواع المعرفة الخاصة بكل من الحضارة الأوروبية والحضارة الهندية الاميركية، لكنه أكّد على ان الحضارتين تتميزان بجامع مشترك موّحد. وهذا ما أفسح المجال أمام الذين تبعوه في أوروبا، من مواصلة هذه الناحية الهامة من الموضوع.

النهج الوضعي

شكل كتاب لوسيان ليفي - بروهل **الوظائف الذهنية في المجتمعات السفلى** منعطفاً هاماً في تاريخ علم اجتماع المعرفة. صدر هذا الكتاب بالفرنسية عام 1910 ولكنه سرعان ما شغل أوساط الفلاسفة والانثروبولوجيين الانكليز والألمان. فموضوع الكتاب، وان بدأ للوهلة الأولى عادياً بالنسبة للعصر الذي وضع فيه والذي كان يغلب عليه لون الفكر الوضعي يمكن أن يكتب بشكل أكمل كالآتي: الوظائف الذهنية في المجتمعات السفلى هي غير الوظائف الذهنية في المجتمعات العليا، ولا علاقة موضوعية بينها، يقصد ليفي - بروهل، بالطبع، بالمجتمعات السفلى المجتمعات البدائية الافريقية والأوقيانية والآسيوية، أما المجتمعات العليا فهي، بالنسبة له، المجتمعات الوضعية الغربية.

1 - عدم صحّة مقولة العمومية الكلاسكية:

أطروحة ليفي - بروهل هي بمثابة عملية نقد ذاتي بالنسبة للفكر الغربي. فبعد إعلان الغرب عموميّة الأفكار والمشاعر والتأكيد على هذه الفكرة طوال ثلاثة قرون، السابع والثامن والتاسع عشر ميلادي، يكتشف فجأة لوسيان ليفي - بروهل ان لا صحّة لهذه المقولة، إذ أقنعته مطالعته النقدية لمؤلفات الانثروبولوجيين وربما أسفاره أيضاً؛ حيث انه قصد الصين واليابان وجزر الفيليبين وجاوا والبرازيل والبراغواي وبوليفيا والبيرو والتشيلي والارجنتين وتونس وفلسطين وسوريا ومصر، بأن هناك خلافاً جذرياً في طبيعة الوظائف الذهنية عند المجتمع البدائي وفي المجتمع المتطور. ليس هناك وحدة في المشاعر حيث انه ليس هناك من وحدة في القوة العاقلة عند الاثنين.

بل أكثر من ذلك، يقول ليفي - بروهل ان هناك قطيعة ابستمولوجية بين الذهنية البدائية - أي لدى البدائيين - والذهنية المتطورة - أي لدى الغربيين. وربما أن الخلاف الجذري القائم هو في طبيعة كليهما فلا مجال للربط بين الذهنية البدائية والذهنية الوضعية مثلاً. فتطور الذهنيَة البدائية، مهما بلغ حدّه، سوف لن يصل إلى ما وصلت إليه الذهنية الوضعية. طالما أنه من طبيعة مختلفة، فتطوره سيؤدي إلى تطوّر في البدائية ولن يصعد هذا التطور مثلاً باتجاه ذهنية حديثة. فعوائق تطور الذهنية البدائية هي في داخل هذه الذهنية وليس في خارجها. كما ان هناك قطيعة ابستمولوجية بين الاثنتين ينفي امكانية التكلّم عن الذهنية البدائية كسابقة وكأم للذهنية الوضعية. لم تمر الذهنية الوضعية، حسب ليڤي - بروهل، بل ولم تنطلق أبداً من الذهنية البدائية.

وأولى خطوات ليڤي - بروهل النقدية تتّجه نحو تحطيم مفهوم ساد الغرب طويلاً مشكِّلاً مفصلاً أساسياً في الطروحات الفلسفية والأدبية. هذا المفهوم (عمومية الأفكار والمشاعر عند الإنسان) هو غير علمي، في نظر ليڤي - بروهل، خاصة إذا ما استخدم في ملاحظة ذهنية بعض المجتمعات البعيدة عن أوروبا. ويدعو ليڤي - بروهل، إلى التخلّي عنه.

يقول: «لقد قبل جميع الفلاسفة وعلماء النفس وعلماء المنطق بمسلّمة مشتركة بسبب عدم لجوئهم إلى النهج المقارن. اتخذوا لأنفسهم، كنقطة انطلاق لأبحاثهم، نفساً إنسانية واحدة، ثابتة ومتشابهة في كل أنحاء العالم، واتخذوا نموذجاً فريداً للذات المفكِّرة. تخضع هذه النفس في عملياتها الذهنية لقوانين نفسية ومنطقية واحدة في كل مكان. بالتالي فالفوارق بين المؤسسات والعقائد وجب تفسيرها في ضوء سوء الاستعمال النسبي للمبادىء المشتركة في مختلف المجتمعات. من هنا الرأي السائد حول امكانية اكتفاء الفرد بالتحليل التأملي كي يصل إلى اكتشاف قوانين الحركة الذهنية عامة على أساس أن نقطة الانطلاق تفترض وحدة الافراد في بنيتهم الداخلية.

لكن هذه المسلّمة تتناقض مع الوقائع التي يكتشفها التحليل المقارن للذهنيات في مختلف المجتمعات البشرية. يعلمنا هذا التحليل ان الطابع الأساسي لذهنية المجتمعات السفلى هو طابع (القبمنطقية) والروحانية. كما أنه يعلمنا أنها موجهة بشكل مختلف عن ذهنيتنا وأن تصوراته الجماعية يحكمها قانون المشاركة. فهي بالتالي تأبى التناقض. كما أنها متشابكة ببعضها البعض بشكل روابط وروابط مسبقة لا تخضع لمنطقنا (نحن الغربيين) فتربكنا (بروهل، **الوظائف الذهنية**. . .، ص 454).

يستخلص ليفي - بروهل من ذلك نقطتين: الأولى، كما أسلفنا، هي ان مفهوم العموميّة مفهوم مغلوط تطعن في صحّته واقعية الأبحاث الانثروبولوجية والاثنولوجية المختلفة، والثانية ان الطريقة المتبعة عادة في الأبحاث الاجتماعية، عند تحليل أساطير وميثولوجيات المجتمعات البدائية، هي أيضاً مخطئة. فجلّ ما يستطيعه باحث غربي هو وصف أو نقل

مكوّنات أسطورة بدائية معينة. لكنه لا يستطيع الدخول إلى صميم الأسطورة لأن الذهنية التي ينطلق منها هي ذهنية مختلفة، في جوهرها، عن الذهنية التي ابتكرت الاسطورة. جلّ ما يحدث هو نقل لهذه الأسطورة دون فهم مضمونها الحقيقي. فما توحي به الاسطورة البدائية لا يلتقطه الفكر الوضعي بل تلتقطه الذهنية البدائية. من هنا يتحفّظ منهجياً ليفي - بروهل، بجرأة ملفتة للانتباه، على كل ما توصّل إليه الباحثون الغربيون في تحاليلهم.

إلّا أن خطورة تحليل ليفي - بروهل هي في انه يقع في فخ اللعبة العنصرية، بالنسبة لبعض نقّاده.

يجب ألا ننسى، قبل كل شيء، ان ليفي - بروهل ألّف كتابه في العشرينات من هذا القرن أي في حقبة زمنية كانت انكلترا وفرنسا وألمانيا وهولندا وبلجيكا واسبانيا والبرتغال تستعمر ثلثي المعمورة. في هذه الحقبة بالذات كان تصور الكون السائد يقول بأن المستعمرات جزء لا يتجزأ من البلد المستعمر وبات هذا الامتداد الاستعماري طبيعياً ولمصلحة الطرفين. والبعض كان يذهب أبعد من ذلك بالقول إن الاستعمار هو لمصلحة البلدان المستعمَرة أكثر مما هو لمصلحة البلدان المستعمِرة.

ويبدو أن ليفي - بروهل كان قد سلّم أمام هذا الواقع فلجأ الى استعمال المفردات الرائجة في حينه. يتكلم مثلاً عن المجتمعات السفلى وهو يقصد بها المجتمعات التي لم تعرف الكتابة والصناعة. وهذا الأمر ملفت للانتباه حيث انه في مؤلفه المذكور يبرز باستمرار روحاً نقدية ويعيد طرح البديهيات (نقض مفهوم العموميّة مثلاً). فلِمَ لم ينقض ليفي - بروهل عبارة المجتمعات السفلى وينبذها من مفرداته؟ ما هو أكيد ان السبب ليس تقصير المؤلف. بل يتضح لنا أن ليفي - بروهل كان مقتنعاً بصحة الطرح العنصري.

2 - ثوابت الوظائف الذهنية عند البدائيين:

ينطلق مؤلف **الوظائف الذهنية في المجتمعات السفلى** من الفكرة الآتية: «ان الحياة الذهنية للفرد في هذه المجتمعات (المجتمعات السفلى) مكيفة اجتماعياً بشكل قوي جداً» (بروهل،**المرجع نفسه**، ص 112). فنمط الحياة الذي يغلب عليه طابع المشاركة هو العنصر المكيّف الأول حيث ان جميع تفاصيل حياة الفرد تخضع لرأي وتقويم المجموعة.

تطول المشاركة في المجتمعات البدائية، حسب ليفي - بروهل، المشاعر وعمليات التفكير في آن معاً. فالمشاركة شاملة ولا تسمح بأي تجاوز لها في جميع المجالات. ان جميع الرّحالة الانثروبولوجيين الغربيين كانوا يركّزون قبل ليفي - بروهل، على الناحية الأولى من الموضوع، مشيرين في تحاليلهم إلى أهمية وحدة المشاعر في الاحتفالات الجماعية عند البدائيين. لكن الجديد لدى ليفي - بروهل هو أنه وسّع من أفق هذه المشاركة معتبراً إياها منبع جميع المشاعر والعمليات الذهنية التي يقوم بها الفرد في المجتمع البدائي.

إن التصورات الجماعية تخضع، في نظره، في المجتمع البدائي، من حيث تكوينها لعمليات ذهنية تختلف عن نسبياتها في المجتمع المتطور. فبالرغم من ان شكلها يوحي بالوحدة (الأسطورة عند الأوروبي والميثولوجيا عند الأفريقي أو الأسيوي) يبقى أن كلا من هذين التصورين الجماعيين ينطلق من عمليات ذهنية مختلفة ويلعب أدواراً اجتماعية ونفسية مختلفة.

ويضيف أن البدائي لا يستطيع الفصل بين تصوراته الخاصة وبين تصوراته الجماعية. ذلك أن جميع تصوراته يغلب عليها الطابع الجماعي وتنبع من روح المشاركة القوية جداً والتي تهيمن بشكل مطلق على مشاعره وعلى وظائفه الذهنية. في حين ان الفرد في الغرب يستطيع بكل سهولة فصل تصوراته الخاصة عن التصورات الجماعية، حسب ليفي - بروهل، وبالتالي إقامة حدود بين هذا المجال وذاك.

يذهب ليفي - بروهل إلى أبعد من ذلك ويقول إن العمليات الحسية نفسها التي نظن بفرديتها المطلقة تخضع عند البدائي لتقويم اجتماعي قوي.

هذا ما يؤدي إلى فقدان عنصر المناقضة البدائية. فطالما أن التصورات الفردية لا تختلف عن التصورات الجماعية فلا مجال لعنصر المناقضة الذي يميّز الذهنية الوضعيّة. كل المشاعر والمفاهيم والتصورات والتقويمات موحّدة ومشتركة ومفروضة على الجميع بنفس الحدّة.

يخضع أيضاً المنطق لقوة المشاركة المطلقة. فهو واحد وموحّد ولا مجال فيه لعمليات مناقضة. يقول ليفي - بروهل في هذا المجال: «إن القبمنطقية والمنطق لا يتنضّدان، في ذهنية المجتمعات السفلى، كالماء والزيت في الوعاء الواحد، بل يتداخلان» (**المرجع السابق**، ص 113). لا يتنضّدان كما هو الحال في الذهنية الوضعية التي تميّز بين الموقف المنطقي والموقف القبمنطقي.

ميزة الذهنية البدائية، في نظر ليفي - بروهل، انها تتجنّب التحليل. جميع عمليات الفكر فيها هي عمليات شمولية. في حين ان الذهنية الوضعية، وان كانت تقبل بالشمولية، فهي لا تصل إليها سوى في أعقاب عمليات تحليل جزئية متعددة. أما

الذهنية البدائية فتنطلق من الشمولية بدلاً من أن تصل إليها في نهاية مسيرة تحليليّة. من هنا إنعدام هامش التحكيم. فالحكم في الذهنية البدائية ينطلق من مفاهيم محددة ونهائية، تشكل خلاصات لعمليات منطقية لا بد وأن تكون قد سبقتها، لكنها سرعان ما تحجّرت واتسمت بالطابع النهائي غير القابل للمناقضة.

فالقبمنطقية لا تنفي وجود المنطق. إنما هي مرحلة تحجّرت فيها عمليات منطق معين فأخذت طابع المفاهيم الشاملة التي لا تقبل الطعن في صحتها. ثم تنتقل هذه المفاهيم، كما هي، من جيل إلى جيل دون أن يُدخل عليها أي تحديث. فهي ثمرة منطق إنساني عقلاني، لكن هذا المنطق قد توقّف مفعوله وأبطلت عملياته. فالمفاهيم، في الذهنية البدائية، هي نفسها التصورات الجماعية السائدة في المجتمع.

يضيف ليفي - بروهل ان اللغة في المجتمعات البدائية ثابتة وجامدة كالذهنية القبمنطقية التي تخضع لها. انها تأبى المفردات الجديدة لأنها تأبى خوض تجارب جديدة ومجدّدة. فالتجربة تعني امكانية التناقض وبالتالي تعني امكانية التجديد. غير ان الذهنية البدائية لا ترى مجالاً لطرح غير الطرح الشامل الذي تتم على أساسه المشاركة التضامنية العامة.

يلاحظ أيضاً أن حرية الفرد في المجتمع البدائي، تخضع لوحدة التصورات الجماعية. فالفرد مسيّر. عليه أن يشارك ففي عدم مشاركته تهديد. وعليه أن ينصاع للتصورات العامة الرائجة لأنها وثيقة الارتباط بالبنية الاجتماعية السائدة. فإذا ما رفض الانصياع لتشكيلة التصورات هذه، يكون قد رفض ضمناً الانصياع للبنية الاجتماعية القائمة. هذا ما يسبّب له، طبعاً، القمع المباشر أو غير المباشر (الإعدام، الإبعاد عن القبيلة، النفي، الخ...) فالتصور الجماعي هو المفهوم والقانون الاجتماعي والمرشد للمجتمع بأسره.

يعتبر ليفي - بروهل ان أحد المفاصل الأساسية للذهنية البدائية هو الذاكرة. يقول في هذا المضمار: «إن الذاكرة تلعب، في الذهنية البدائية، دوراً أكبر من الدور الذي تلعبه في حياتنا الذهنية حيث تطورت بعض الوظائف التي كانت تقوم بها. ان كنوز فكرنا الاجتماعي يتم نقلها من جيل إلى جيل بشكل مقتضب من خلال سلسلة من المفاهيم مترابطة مع بعضها البعض وخاضعة لبعضها البعض. أما في المجتمعات السفلى فهذه الكنوز هي عبارة عن عدد كبير من التصورات الجماعية المعقدة والمتعددة جداً. فينبغي بالتالي نقلها إلى الأجيال الجديدة عن طريق الذاكرة بصورة أساسية.

إن الجهد الذهني يتمحور إذن، عند البدائي، حول الحفظ الكمّي. أما عند الغربي الوضعي فيتمحور هذا الجهد حول عمليات الاستقراء والاستنتاج المنطقي. فالتجربة الاجتماعية، مهما بلغ حجمها، قد لخّصت في مفاهيم محددة يمكن للذاكرة الانطلاق منها دون كبير عناء لمتابعة مسيرة التحليل.

لكن الذهنية البدائية تفضّل تكديس التصورات الجماعية بكل تفاصيلها لاستعمالها عندما تدعو الحاجة. وتؤكد الذهنية البدائية على دقة التفاصيل لأنها، حسب ليفي - بروهل، تبقى في فلك التصورات الجماعية التي تأبى التغيير. فالتصوّر الجماعي المتحجر صالح للماضي كما هو صالح للمستقبل. يتمتع هذا التصوّر بطابع شبه أزلي في الذهنية البدائية. وهذا ما يدفع إلى الاحتفاظ به كما هو وعدم تشحيله من تفاصيله. فالاعتقاد السائد هو ان هذه التفاصيل أساسية. فهي جوهر، تماماً كما أن مضمون التصورات هو جوهر.

إن الذهنية الوضعية تعتبر ان الذاكرة مجرد أداة يلجأ إليها المرء، عند الحاجة، لاستكمال عملياته الذهنية. أما الذهنية البدائية فتعتبر ان الذاكرة هي هدف المعرفة بحد ذاتها. فهي تشكّل سقف المنطق الذي لا معرفة ممكنة بعده. فهيمنة الذاكرة بشكل مطلق تعني نفياً للمنطق الوضعي المتبلور إذ لا مجال لاحتكاك التجارب ولاختلافها النوعي، وبالتالي لا مجال للمناقضة.

فالمشاركة القوية جداً، على صعيد الحياة الاجتماعية، هي السبب الرئيسي الذي يجعل للذاكرة هذه السلطة المطلقة على الذهنية البدائية. توجّه روح المشاركة القوية جداً، معرفة البدائي نحو مرجع أوحد هو الذاكرة. وخارج تلك الذاكرة كل شيء باطل. التصورات الجماعية الموروثة عن السلف هي الوحيدة الصحيحة، ولا تفسير لهذه التصورات الجماعية سوى بشكل أحادي. والانسجام على صعيد البنية الاجتماعية هو الذي يفرض الانسجام على صعيد بنية التصورات الجماعية العامة. هي المجال الذي تنعكس فيه حدود هذه البنية ورغبتها في البقاء على حالها. شمولية التصورات الجماعية القبمنطقية هي من ثبات الواقع الاجتماعي.

إن الذاكرة أساس المعرفة عند البدائي. وليست وسيلة، كما هو الحال عند الوضعي، انها المرجع الذي لا يقبل التجديد أو التحديث.

يقول ليفي - بروهل: «إن أفكارنا، لكونها مجرّدة، تسمح لنا أن نحلّ دفعة واحدة عدداً كبيراً من المسائل يتضمنها بيان واحد يحتوي على مفاهيم عامة ودقيقة. ذلك ما تأباه الذهنية

القبمنطقية، وذلك، وبالتالي، ما يجعلنا نلتقط بصعوبة معاني هذه الذهنية» **(المرجع نفسه، ص 123)**.

تقترن إذن الذهنية الوضعية، في رأي ليفي - بروهل، بالقدرة على التجريد لقِلّة لجوئها إلى الذاكرة ولكثرة لجوئها إلى التحليل. أما الذهنية البدائية فتقترن بعدم القدرة على التجريد بسبب الدور، الأساسي جداً، الذي تلعبه الذاكرة فيها.

واستحالة التجريد هذه التي تميّز المجتمعات السفلى تضع حواجز أمام العمليات الذهنية بأسرها. فوظيفة الذهن موجهة نحو تكديس التصورات الجماعية بأدق تفاصيلها، مما يرهق طاقات هذا الذهن فتبرز عند الفرد ملامح الكسل الذهني. فالبدائي قادر على حفظ أساطير طويلة جداً يرويها على أهله وأصحابه على امتداد أربع أو خمس سهرات متواصلة لكنه يصاب بالإعياء إذا ما طُلب منه القيام بجهد حسابي معين أو بعملية تحليل مبسّطة. وفي هذا الإعياء عبرة. حيث إن ذهنه مليء بتفاصيل لا تحصى ولا تعدّ يعمل البدائي باستمرار على المحافظة على دقتها. فإدخال ذهنه في عمليات غير عملية الحفظ شيء يرهقه، لكونه يفترض تهيئة الذهن المسبقة لوظائف غير الوظيفة التي أعدّ لها منذ صغره.

أما الذهنية الوضعية فلا تضارب فيها بين وظيفة الحفظ ووظيفة التجريد. فالذاكرة هي ذاكرة لمفاهيم مجردة وليست لتصورات مفصّلة. ان وظيفة الحفظ في المجتمع الذي يسوده الفكر الوضعي هي نفسها في الذهنية البدائية، لكنها تتميّز بنوعية محفوظاتها. يحفظ الذهن الوضعي خلاصات تحليل التصورات العامة على شكل مفاهيم مجردة، بعد أن تكون قد شُحِّلت من تفاصيلها وبعدما يكون قد استُخْرِجَ جوهرها. ان الذاكرة المنطقية، الوضعية، لا تُتعب نفسها بحفظ تصورات جماعية تتكرر وفيها نفس العبرة أو نفس القانون الأساسي، انها تحفظ ما يكون قد قُضم وهُضم من قبل المنطق. لا تبتلع ابتلاعاً جميع التفاصيل التي تردها. انها ذاكرة تعتمد الاختيار. من هنا إمكانية التجريد المتزايدة في الفكر الوضعي. فمن التصور الجماعي ننتقل إلى المفهوم ومن المفهوم المجرّد الى سلسلة المفاهيم المترابطة ومنها إلى القانون ومن انسجام عدة قوانين تخص ظاهرة واحدة إلى النظريّة.

إن الذهنية القبمنطقية البدائية، لا تعرف النظرية لأنها لا تعرف القانون ولأنها لا تعمل على استخراج المفاهيم الأساسية من تصوراتها الجماعية. فالذاكرة عند البدائي غول يبتلع كمية من التفاصيل والتصورات دون الاكتراث بالنوعية. فهذه مشيئة البنية الاجتماعية السائدة التي ترى في الماضي المثال الأوحد للتجارب والتي ترى في الذاكرة قلعة يتم المدافعة انطلاقاً منها عن هذا الماضي. يجب أن تقتصر وظيفة الحفظ على الكمّ كي لا يُفسح المجال أمام تعديل التصورات الجماعية الموروثة عن الماضي وانسجاماً مع البنية الاجتماعية التقليدية.

ومن عدم القدرة على التجريد التي تميّز الذهنية البدائية ينتقل ليفي - بروهل إلى عدم القدرة على التصنيف. فالفكر الوضعي يصنّف المفاهيم عن طريق العمليات نفسها التي يلجأ إليها من أجل تشكيل هذه المفاهيم. هناك انسجام بين عملية وضع المفاهيم وبين تصنيفها. وذلك شيء أساسي حيث ان المفاهيم لا تشكل وحدة متساوية، وبالتالي لا يمكن تكديسها بشكل أفقي. على الذهن أن يصنف هذه المفاهيم ويوزعها على بنية متماسكة تعطي فيها الأهمية الأولى للمفاهيم العامة، وانطلاقاً منها تصنّف المفاهيم الأقل أهمية. فإذا ما تراكمت المفاهيم دون تصنيف لا يمكن الاستفادة منها في ما بعد. تصنيف المفاهيم يجب أن يتم عن طريق العمليات نفسها التي حكمت استخراج المفاهيم من التصورات الجماعية لكي يكون منسجماً معها. فاستخراج المفهوم عملية تصنيف أولى ينبغي أن تتبعها عملية تصنيف على مستوى أرقى، وإلاّ تعطلت العملية الجدلية ككل. يفقد التجريد دوره إذا لم يتبعه تصنيف دقيق للمفاهيم التي استطاع استخراجها. من هذا المنطلق يغدو التصنيف العملية المكمّلة لعملية الاستخراج التي سبقته.

إن التصنيف النهائي يصبح بذلك نظام ترابط يقوم على ترتيب تسلسلي بين المفاهيم. فهذه المفاهيم تفسر بعضها بعضاً، كما أنها تفيد بعضها بعضاً بأبعاد جديدة كلما اقترنت بمفهوم أو بمفاهيم أخرى. وهذا الإغناء المتبادل بين المفاهيم هو ما ألمح اليه ابن خلدون عندما صرّح بأن معرفة شيء ما تؤهلنا لفهم سلسلة أشياء شبيهة، من حيث البنية، بهذا الشيء.

بما أن التجربة هي أساس تشكّل التصوّر الجماعي وبما أن المفاهيم تُستخرج من هذه التصورات فالواقع ماثل في ذهن الإنسان المنطقي. غير ان احتمالات التشويه تبقى واردة (لعدة أسباب منها النسيان الجزئي وعدم الدقة في النقل.. الخ) مما يدفع الإنسان المنطقي إلى تصحيح صيغة المفهوم أو موقعه. فالذهن المنطقي، الوضعي، منفتح على الواقع، يتفاعل معه باستمرار.

من هنا يعتبر ليفي - بروهل ان الصحّة الموضوعية هي جوهر التصنيف. هي العنصر المتوّج للعملية بكاملها. ولم يزدهر، في رأيه، المنطق عند قدماء الاغريق إلا عندما بدأوا يعتبرون أن الصحة الموضوعية هي أساس العمليات المنطقية السليمة. فبوجود المقياس (الصحّة الموضوعية) توفّرت ظروف ازدهار القانون (التصنيف).

يلاحظ ليفي ـ بروهل ان الذهنية البدائية تفتقر لهذه القيمة الموضوعية التي يمكن التحقق منها تجريبياً.

فالصفات الموضوعية للتجارب الانسانية هي جدّ ثانوية للبدائي. إن القيمة الوحيدة التي يمنحها لهذه التجارب، في نظر ليفي ـ بروهل، هي القيمة الروحانية.

إن افتقار الذهنية البدائية لهذا المقياس المثالي (القيمة الموضوعية التي يمكن التحقق منها) يفسّر عدم وجود عنصر التصنيف في هذه الذهنية. فالتصنيف عملية نسبية لا تتم إلاّ انطلاقاً من قيمة موضوعية تُفترض في المفاهيم والتصورات. ميزة الذهنية البدائية، حسب ليفي ـ بروهل انها تعترف اعترافاً كاملاً بالقيمة الروحانية ولا تعترف بالقيمة الموضوعية. وبما أن القيمة الموضوعية مقياسها مادي والقيمة الروحانية مقياسها غير مادي فلا إمكانية لإدخال القيمة الروحانية والقيمة الموضوعية في إطار عملية ذهنية واحدة لعدم انسجام العنصرين.

إن الذهنية البدائية تدور في فلك القيمة الروحانية. فهي القيمة الطاغية في المجتمع البدائي. وكل العمليات الذهنية تخضع لها بشكل مباشر أو غير مباشر. حتى ان القيمة الموضوعية نفسها تستخدم في سبيل تدعيم التفسير الروحاني، حيث لا يمكن للذهنية البدائية تحاشي وجود القيمة الموضوعية ـ فالواقع يفرضها على المجتمع ـ فتعمل على هضم هذه القيمة. وذلك ما يؤدي إلى عدم الاعتراف بها كقيمة مستقلة.

هذا ما يعقّد «عملية التصنيف البدائية»، في نظر ليفي ـ بروهل، فعوضاً عن التصنيف الواحد يصبح لديه تصنيفان. فالتصنيف الروحاني له خصوصياته والتصنيف الموضوعي له أيضاً خصوصياته. وتشابك هذه الخصوصيات في إطار تصورات واحدة يجعلها شديدة التعقيد. ولا يمكن للإنسان المنطقي وللفكر الغربي الوضعي القفز المستمر بين سجلّ القيمة الموضوعية، سجل الواقع، وسجلّ القيمة الروحانية، سجلّ التصورات الغيبيّة. وبهذه الطريقة يفقد التصنيف قيمته المنطقية ليصبح تشابكاً لا متناهياً لتصورات واردة من مختلف الآفاق.

من هنا أيضاً العجز الموضوعي الذي يقع فيه الإنسان الوضعي عند احتكاكه بالتصورات الخاصة بالمجتمعات البدائية. فقانونها يتضمن قانونين وتصنيفها يتضمن تصنيفين وكلاهما متشابكان.

يعود ذلك، حسب ليفي ـ بروهل، إلى أن هذه التصورات خاضعة لقانون المشاركة الاجتماعية القوي جداً في المجتمعات البدائية. ان الفصل بين القيمة الروحانية والقيمة الموضوعية يعني امكانية طغيان القيمة الموضوعية على القيمة الروحانية. وبما أن السلطة الاجتماعية تقوم على أساس موافقة القوى الروحانية (الآلهة، الطوطم الخ) على الواقع القائم، في المجتمعات البدائية فلا مجال لإضعاف القيمة الروحانية. فهي أساس الملك وجوهر السلطة. من هنا أيضاً هذه العلاقة الوطيدة، عند البدائيين، بين العناصر الموضوعية والعناصر الاجتماعية فالقمح لا يعني فقط القمح بل يعني أيضاً الحياة. وريش طائر معيّن لا يعني ريش هذا الطائر بل يعني قدرة باطنية معينة. فالحيوانات والنباتات والنجوم والاتجاهات الجغرافية والألوان والأشياء المادية وثيقة الارتباط بالحياة الاجتماعية عند البدائي. فاستعمال الشجرة الفلانية، في إحدى القبائل، هو امتياز لطبقة معينة من أفراد القبيلة. وطوطم الشمس كان رمزاً للمرأة مثلاً في قبيلة الأرونثا الهندية (في أميركا الشمالية). ولم يكن يُسمح لأفراد هذه القبيلة بالزواج سوى من قبيلة أخرى يرمز الطوطم فيها إلى الرجل (ذلك بصرف النظر عن التصنيف الطبيعي ذكر ـ أنثى). ففي القبيلة الأولى الرجال والنساء، يعتبرون نساء وفي القبيلة الثانية الرجال والنساء رجالاً. والزواج ـ أي العملية الاجتماعية ـ كان يتم انطلاقاً من هذه الفرضية ومن هذا التصنيف الروحاني.

لذلك يصرح ليفي ـ بروهل: يمكننا القول بأن الذهنية البدائية تأبى التموضع، بل تحاول باستمرار الانتقال من سجلّ الى سجل من خلال علاقات دقيقة، غير خاضعة للمنطق. يرفض البدائي توضيع الطبيعة. يعمل على مدّ شبكة علاقات واسعة بينه وبينها وبين عالم الغيب.

وهذا ما يدفعه إلى الخلاصة التالية: «إذا كانت ميزة الفكر المنطقي أنه لا يقبل التناقض ويناضل من أجل القضاء على هذا التناقض عندما يدرك وجوده، فميزة الذهنية القبمنطقية والروحانية هي في انها لا تبالي بهذه الضرورة المنطقية. لا تريد الذهنية البدائية الالتزام بالتناقض ولكنها لا تعمل بتاتاً على التهرّب منه. وحتى مجاورتها لنظام مفاهيم منظمة حسب الأسس المنطقية بشكل دقيق لا يؤثر عليها سوى القليل القليل». ثم يضيف «لذلك لن يكون الفكر المنطقي أبداً الوريث العام للذهنية القبمنطقية» (المرجع السابق، ص 451).

تأتي خلاصة ليفي ـ بروهل على الشكل التالي: ان الفكر المنطقي يشكّل فكراً. أما الذهنية القبمنطية فلا تشكّل فكراً بل تبقى مجرد ذهنية. والعناصر المكوّنة للأولى تختلف جوهرياً عن العناصر المكونة للثانية. ففي حين ان التصورات الجماعية عند البدائي تتميز بطابعها الكمّي، فإن مفاهيم الانسان

المنطقي تتميز بطابعها النوعي. ولا علاقة للتصورات الجماعية بالمفاهيم من حيث ان الأولى تلغي الحدود الموضوعية القائمة بين الإنسان والعالم، في حين تأبى الثانية عدم الفصل بين الإنسان وحدود حياته الموضوعية معتبرة ان التناقض عقبة لا بدّ من تخطيها. من جهة ثانية، ان الفكر المنطقي لم يتكون عبر الذهنية القبمنطقية بل أتى وحده. ولا علاقة لمسيرته بمسيرة الذهنية القبمنطقية والروحانية. ان هذين الخطين لا يلتقيان في الحاضر كما أنهما لم يلتقيا بتاتاً في الماضي.

يعود ذلك، حسب مؤلف **الوظائف الذهنية في المجتمعات السفلى**، إلى أسباب المشاركة الاجتماعية القوية في المجتمعات البدائية التي لا تدع المجال لتبلور التجربة الخاصة، فالمجتمعات البدائية تخاف تعديل نظام وظائف ذهنيتها كي لا يختل توازن نظامها الاجتماعي.

النهج العقلاني

إن الأفكار التي طرحها لوسيان ليڤي ـ بروهل حول القطيعة الابستمولوجية القائمة بين الفكر المنطقي والذهنية القبمنطقية (بروهل، لوسيان، **الوظائف الذهنية**) أحدثت ردات فعل قوية عند عدد من المثقفين الأوروبيين آنذاك. وفي عداد الذين ردّوا على طروحات ليڤي ـ بروهل حول استحالة بروز فكر منطقي عند المجتمعات البدائية بسبب ارتباط ذهنية هذه المجتمعات بالفكر الروحاني والديني يبرز اسم إميل دوركهايم. ففي كتاب عنوانه **أصول الحياة الدينية** 1912، ينقض هذا الأخير أهم طروحات ليڤي ـ بروهل ناسباً تبلور الفكر المنطقي في المجتمعات إلى الفكر الروحاني وإلى الحياة الدينية من حيث انهما شكّلا محور أولى المفاهيم المنطقية التي انطلق منها، في ما بعد، الفكر العقلاني. يخلص دوركهايم إلى نتيجة مؤداها ان الذهنية القبمنطقية هي أساس الفكر المنطقي، وان الفكر المنطقي هو بالتالي وريثها الشرعي، خلافاً لما زعمه ليڤي ـ بروهل

تجدر الإشارة إلى أن دوركهايم لا يلفظ أبداً اسم ليڤي ـ بروهل. ولكنه يدحض جميع طروحاته، مشيراً من حين لآخر إلى «الذين يزعمون كذا وكذا»، مستشهداً بالأمثال نفسها التي أتى على ذكرها ليڤي ـ بروهل من قبله.

1 ـ الفرضية الأساسية:

إن الفرضية الأساسية التي ينطلق منها إميل دوركهايم هي انبثاق الفلسفة والعلم الحديثين من الفكر الديني. يقول «إنه لمن المعلوم أن أولى الأنظمة التصورية للعالم وللإنسان هي من أصل ديني. فكل ديانة هي، في الوقت نفسه، معرفة للكون ورؤيا لعالم الغيب. وإذا كانت الفلسفة والعلوم قد نشأت من الدين فذلك لأن الدين قد شكّل أول فلسفة وأول علم» (دوركهايم، **اصول الحياة الدينية**، ص 12).

فالارتباط وثيق بين الفلسفة والعلوم وبين الديانة. كما أن ذلك يفترض أن العمليات الذهنية نفسها التي تسود العلوم تسود أيضاً الفلسفة. لا يضع دوركهايم فواصل بين هذه الميادين الثلاثة. فهي، جوهرياً، واحدة. انطلقت العناصر (ب) و(ج)، الفلسفة والعلوم، من العنصر (أ) الديانة، كما تنشطر خلية بيولوجية وتنفصل عنها خلايا متعددة تتمتع بنفس الصفات الجوهرية والشكلية التي تتميّز بها الخلية الأولى.

تنبثق الفلسفة والعلوم من نفس المصدر. وبالتالي فإن العمليات التي تسودها (المنطق الصوري والمنطق الجدلي على أشكاله) موجودة من حيث جوهرها، في الفكر الديني. ولذلك يكون دوركهايم قد غطّى الهوة التي ينطلق منها ليڤي ـ بروهل. فالفكر القبمنطقي الذي يربطه ليڤي ـ بروهل بالحياة الاجتماعية التي يغلب عليها الطابع الديني (قوة المشاركة وأهميتها في المجتمعات البدائية) له صلة مباشرة مع الفكر المنطقي. لذلك لا يمكن للعمليات الذهنية أن تكون مختلفة جوهرياً في كل من الفكرين. بل ينبغي أن نفترض الوحدة أو على الأقل، الطابع التكاملي.

يعطي دوركهايم للدّين أهمية كبيرة. فهو يقول: «لم يكتفِ الدين باغناء فكر الانسان المكوَّن سابقاً له، بعدد من الأفكار، بل عمل على تشكيل هذا الفكر. إن قسماً مهماً من معارف الإنسان حتى والشكل الذي تبلورت فيه هذه المعارف يعود فضله إلى الدين. تجدر الإشارة إلى أن عدداً من المفاهيم الأساسية التي تهيمن على فكرنا تغرس جذورها في الدّين: مفهوم الزمان والمكان والنوع والعدد والسبب والجوهر والشخصية، فهي الأطر المتينة للفكر» (**المرجع نفسه**، ص 12-13). يدعم إذن دوركهايم أهمية الدين في حياة المجتمعات بركيزتين، الأولى كمّية، والثانية نوعيّة. فالدين، في نظره، قدّم للفكر البشري عدداً من الأفكار التي لعبت دوراً هاماً في تكوين الذاكرة الجماعية للبشر. فالتصورات الدينية هي، في الأصل، تصورات جماعية عمل الفكر الديني على ضبطها في إطار تصور واحد للكون وللغيب. فكميّة المفاهيم التي أغنى بها الدين الفكر الإنساني يجب ألاّ يستهان بها.

لكن ما هو أهمّ، وما هو جديد على صعيد الطرح

السوسيولوجي، هو ان دوركهايم يذهب أبعد من المفاهيم، من حيث أهميتها ومن حيث عددها، ملفتاً الانتباه، ولأول مرّة، إلى الدور الأساسي الذي لعبته هذه المفاهيم التي نشأت في ظل الفكر الديني في قولبة الذهن الانساني. فالأفكار التي أغنى بها الدين الفكر الإنساني هي مفاهيم. وميزة المفهوم انه يتسم بالطابع الشمولي. لذا فهو قادر على الايحاء بشيء مباشر محدد، كما انه قادر على الايحاء بأشكال أشياء مماثلة للشيء الأول، ولكن في مجال آخر غير مباشر. لذا، فالمفهوم هو خلاصة علم جماعي معين، وهو في الوقت نفسه خلاصة تعليمية معينة يؤثر في الشكل وفي المضمون، في الكمية وفي النوعيّة.

فبالنسبة لدوركهايم علّم الدين البشر عدداً من المعارف ونمّى في أذهانهم استعدادات للانفتاح الذهني. فالعمليات الذهنية التي تعوّد عليها الفكر الانساني في ظل الممارسة الدينية استُعملت هي نفسها من قبل الإنسان في فهم وضبط ظواهر الطبيعة، من خلال استنباط العلوم. انبثقت الفلسفة والعلوم من الدين لأن هذا الأخير أعطى الشرارة الأولى لتبلور الفكر المنطقي من خلال ضبط عدد من المفاهيم الأساسية (الزمان والمكان، الخ) التي على أساسها شيّد البنيان العلمي ككل.

بعد التأكيد على انبثاق الفلسفة والعلوم الحديثة من الفكر الديني وبعد التأكيد على ان الفكر الديني قد أغنى الفكر الانساني بمضامين معرفية مميزة وبأشكال ذهنية متطورة، يخلص اميل دوركهايم إلى الملاحظة الآتية: «إن الخلاصة العامة لهذا الكتاب هي ان الدين قضية جد اجتماعية. فالتصورات الدينية هي تصورات جماعية تعبر عن وقائع جماعية» (المرجع نفسه، ص 13). وهكذا يمكننا اعتبار طرح دوركهايم طرحاً مناقضاً لطرح ليڤي - بروهل. فبالنسبة لدوركهايم الذهنية والفكر، وان اختلفا من حيث الشكل، فإنهما يعودان إلى الجوهر نفسه. والعمليات التي تتم في إطار كل منهما هي أيضاً واحدة، أغلَبَ عليها الطابع المنطقي أم الطابع القبمنطقي. يتضح لنا، في هذا المجال، قرب التحليل الدوركهايمي من الجدلية الهيغلية. فالطريحة (الفكر الديني) تحمل في أحشائها النقيض (الفكر العلمي المادي). فعندما يحلّل ليڤي - بروهل موضوع الذهنيات يلجأ إلى عمليات المنطق الصوري الذي يعتبر ان عناصر أية معادلة منطقية هي جامدة (الفكر الروحاني يعني الفكر الروحاني فقط لا غير) وثابتة. أما دوركهايم فهو جدلي على الطريقة الهيغلية حيث إنه يعتبر أن عناصر المعادلة منها ما هو ظاهر ومنها ما هو مستتر (المفهوم الذي يعني المفهوم والمفهوم الذي يعني القدرة على استيعاب مفاهيم أخرى)، كما أنه يعترف بأن للمفهوم معاني متغيرة. فالفكر الروحاني يعني الفكر الروحاني ولكنه يعي أيضاً، بشكل من الأشكال، الفكر النقيض، الفكر العلمي المادي مثلاً.

مما لا شك فيه أن الفارق الزمني الذي يفصل نشر كتاب ليڤي - بروهل 1910 عن كتاب دوركهايم 1912 كان لصالح الأخير. فخلال مطالعته **للوظائف الذهنية في المجتمعات السفلى** لا بد وأن دوركهايم قد لاحظ جمود المنطق المستخدم من قبل ليڤي - بروهل وصوريّته الحادة. فاعتبر ان نقطة الضعف المنهجية الأولى عنده تكمن في هذه الناحية وبالتالي لا بدّ من العمل على تجديد الطرح كلياً. لذلك نلاحظ أن دوركهايم لا يكتفي بطرح فرضية أساسية جديدة (الفلسفة والعلوم هي وريثة الدين) بل يعمد إلى تغيير المنهج العام للتحليل من خلال الاقلاع عن المنطق الصوري واللجوء إلى المنطق الجدلي الذي يجعل التحليل أكثر مرونة والاقناع أكثر سلاسة.

فلو قام دوركهايم بتحليل الموضوع الذي أثار اهتمام ليڤي - بروهل مكتفياً بالانطلاق من فرضية مختلفة لأتى تحليله يعاني من نفس الجمود ومن نفس النظرة الدونية التي تميّز كتاب ليڤي - بروهل.

إلّا ان اعتماد دوركهايم على منهج يفتح المجال أمام تفسير التغيير يجعله أكثر حداثة وأكثر اقناعاً من ليڤي - بروهل الذي يسبك الأفكار جامدة ونهائية في قوالب ميزتها الإطلاقية. فالمنهج العقلاني الذي يتبعه دوركهايم يمتاز عن المنهج الوضعي الذي يتبعه ليڤي - بروهل بأنه يأبى التقسيمات الرائجة: مجتمعات عليا ومجتمعات سفلى، كما أنه يأبى وضع حواجز أمام التحليل العقلاني للأمور، اجتماعية كانت أم غير اجتماعية، فاتحاً المجال أمام تفسير التفسير من خلال العودة إلى مفاهيم متبلورة.

2 ـ نظرية جديدة في المعرفة:

في نقضه للمعرفة عند الشعوب البدائية كان ليڤي - بروهل يؤكد على أنها لا تستطيع بلوغ الموضوعية بسبب عدم قدرة ذهنية المجتمع البدائي ككل على سلوك الموضوعيّة لارتباطها العضوي بالمشاركة الاجتماعية القوية جداً. فالذهنية البدائية قبمنطقية لأنها شديدة الارتباط بالحياة الاجتماعية العامة، إذ لا مجال للفرد ولحرية الفرد وللموقف المجدد الخلّاق في إطار المشاركة القوية. مع العلم ان سبب هذه المشاركة القوية هو طغيان العنصر الديني على الحياة الاجتماعية. خلاصة ليڤي - بروهل تضع بالتالي العنصر الاجتماعي في قفص الاتهام،

متهمة إيّاه باعتراض مسيرة المعرفة في ذهنية المجتمع البدائي ومدّعية بأنه سبب عدم موضوعية هذه المعرفة. من نقضه لنقد ليفي - بروهل يعمد دوركهايم إلى طرح أسس جديدة لقضية الموضوعيّة في المعرفة. ويتساءل هل أن سيطرة العنصر الاجتماعي على معرفة ما يفقدها موضوعيتها؟ ويجيب: كلا. والسبب هو في ان للموضوعية أساساً اجتماعياً. انبثقت الموضوعية من الحياة الاجتماعية وأصبحت بعدها مفهوماً. لكن كونها مفهوماً لا ينفي عنها طابعها الاجتماعي. لذا فتحليل ليفي - بروهل الذي يرى معوّقات الموضوعية في الحياة الاجتماعية مغلوط من الأساس، في نظر دوركهايم، الذي يرى ان الموضوعية هي في الانسجام مع الحياة الاجتماعية القائمة. وبالتالي ان مفهوم الموضوعية هو مفهوم يخضع للنسبيّة الاجتماعية. ليس هناك من موضوعية واحدة وموحّدة. بل الموضوعية هي في حالة نموّ مستمر، ترتبط في أصنافها المختلفة بما وصلت إليه المسيرة الاجتماعية العامة. فكما أن المجتمع موجود في إطار أكبر هو الطبيعة والكون، ولا يمكن فصل ما يدور في المجتمع عمّا يجري في الطبيعة والكون، كذلك المعرفة فهي موجودة في المجتمع ولا تنفصل عنه لا في عناصرها ولا في مقاييسها (ومنها الموضوعيّة). فالمعرفة ليست شيئاً بحدّ ذاته بل هي معرفة اجتماعية وبشرية. فالموضوعية في المعرفة هي أيضاً اجتماعية وبشريّة.

هنا أيضاً نلاحظ استعمال دوركهايم للمنطق الجدلي، بينما ليفي - بروهل يلجأ إلى الصور الجامدة والتي تتسم بالطابع الإطلاقي لعدم خضوعها - (كما يلاحظه دوركهايم) - لعنصر النسبيّة. يعتبر دوركهايم ان النظرية التجريبية الصرف لا توصل الباحث إلّا إلى مواقف جامدة يفضل عليها العقلانية التي تأخذ بعين الاعتبار خلاصات التجريبيين ولكنها تضعها على محك الجدلية، فتتوصل بذلك إلى استخراج معانٍ أعمق من المفاهيم التي تتضمن باستمرار، أبعاداً غير مادية وغير قابلة للكشف عن طريق الوسائل التجريبية، والتي لا يتلمّس وجودها سوى التحليل العقلاني.

يقول في هذا المجال: «إن المجتمع هو واقع نوعي محدّد، وليس امبراطورية في إطار امبراطورية أخرى. انه جزء من الطبيعة وهو أسمى تعبير فيها. العالم الاجتماعي هو عالم طبيعي، لا يتميّز سوى بتعقيده الكبير. والحال انه من المستحيل أن تختلف جذرياً الطبيعة عن ذاتها، في أرقى عناصرها، هنا وهناك. العلاقات الأساسية القائمة بين الأشياء لا يمكنها الاختلاف الجوهري بحسب العوالم. . .

انها تظهر في المجتمع بشكل جلي أكثر، لكن المجتمع لا ينفرد في هذه الخصوصية. تسمح لنا المفاهيم التي ابْتُكِرت انطلاقاً من موضوعات اجتماعية، أن نفكّر بها أشياء من طبيعة أخرى. لذلك يجب ألا نستنتج أن فكرة الزمان والمكان والنوع والسبب والشخصية هي خالية من أي قيمة موضوعية، لمجرد كونها مبنية انطلاقاً من عناصر اجتماعية.

يتخطّى بذلك دوركهايم عقبتي الطرح القَبْلي والتحليل التجريبي الجامد. فالطرح السلفي يقوم على افتراضات اطلاقية تشاد انطلاقاً من معادلات، في غالبيتها، روحانية. الطرح السلفي، الموروث عن الفلسفة الاغريقية القديمة وعن الفكر المسيحي في أوروبا هو طرح مثالي لا يأخذ بعين الاعتبار سوى ما يجري في عالم الأفكار.

أما الطرح التجريبي، والذي تجلّى إلى حد كبير في الفكر الوضعي في أوروبا، فهو لا يعترف بغير ما توحي به تجارب الواقع. فهو غير مثالي، بل مادي النهج، مبني على التجارب لا على الأفكار.

يعتبر إميل دوركهايم أن المخرج لمأزق كلا الطرحين هو الطرح العقلاني.

فبالعودة إلى العقلانية يمكننا استخلاص ما وصل إليه الطرح السلفي والطرح التجريبي معاً دون الالتزام بأي من الموقفين عند تعارضهما. العقلانية إذن، بالنسبة لدوركهايم، النهج الثالث الذي من خلاله نتخطى الواقع والأفكار معاً للوصول إلى خلاصة جدلية تدمج عناصر الواقع وعناصر الأفكار في إطار خلاصة توحيدية فلسفية شاملة. هي، إذا شئنا، التطبيق العملي لقانون الجدلية الهيغلية على الصعيد النظري العام. فلا الأفكار بحدّ ذاتها باطلة ولا تجارب الواقع هي وحدها الموضوعية، بل الخلاصة هي في نهج ثالث جديد حيث يتجدد مفهوم الموضوعية وتحتك الأفكار بالواقع.

ينطلق النهج العقلاني الذي يطرحه دوركهايم في مجال المعرفة (والذي سبق لهيغل ان طرحه في ميادين أخرى) من ان الوحدة تسود الكائن الاجتماعي، وبالتالي تسود منجزاته. فالإنسان كائن اجتماعي. هو أسمى تعابير الطبيعة ولكنه يبقى وليدها ولا يعيش سوى فيها. فهو فكر ومادة. ولا يمكن الاحاطة به إلّا بالأخذ بعين الاعتبار هذين العنصرين. لذا يتوجّب على الباحث ان يكون عقلانياً، أي قبليّاً وتجريبياً في آن معاً. ففي ضوء التفسير العقلاني للتجارب الاجتماعية يصل دوركهايم إلى نظرية في المعرفة جديدة سمتها الأساسية الانفتاح.

3 ـ الفكر الديني كخلاصة لتجارب الانسانية:

يقول دوركهايم: «إن المبادىء الأساسية للمنطق العلمي هي من أصل ديني» ويضيف «ان الفكر العلمي ليس سوى الشكل المتقدّم للفكر الديني (دوركهايم، المرجع نفسه. ص 613). فالفكر الديني هو، في نظر دوركهايم، منطلق التجارب المعرفية برمّتها. تبلورت في إطار هذا الفكر المفاهيم الأساسية التي لجأ إليها الانسان في المراحل التي تلت العصور الأولى للبشرية.

يذكر دوركهايم من هذه المفاهيم مفهوم الزمان. فلولا هذا المفهوم لما حدث أي تغيير في الفكر البشري حيث انه يفسح المجال أمام المقارنات، بتجزئته للوقت. فلو كان الوقت سطحياً ومتشابهاً في جميع عناصره لما وجدت هناك إمكانية لضبط المعرفة. هل يمكننا تصوّر مفهوم للزمان لا يقطّع الوقت ويحصره في ساعات وأيام وأسابيع وأشهر وسنوات؟ كلا. فعقلنة الزمان أساسية إذ لا حياة اجتماعية من دون هذه العملية. فالوقت، في نظر دوركهايم ليس وقتي أو وقتك، بل هو وقت مجزأ على أساس موضعة المجتمع له. فالزمان هو هذا الوقت الجماعي الذي على أساسه نعمل ونأكل ونشرب وننام. بالتالي فالزمان لم يكن، في يوم من الأيام شيئاً فردياً، بل هو بالضرورة شيء جماعي. وإنما الوقت وقت تستوحي محطّاته من الحياة الاجتماعية. والتجزئة هذه انطلقت، في الأساس، من الطابع الدوري للأعياد الدينية. فالروزنامة الأولى للبشرية هي روزنامة الطقوس والأعياد والاحتفالات الدينية المختلفة. والجدير بالذكر ان هذه الروزنامة التي كانت تؤمن انتظام الشعائر الدينية كانت تضبط وتعبّر عن سير وانتظام عمل المجموعة ككل.

ما يصحّ بالنسبة لمفهوم الزمان يصحّ أيضاً، في نظر دوركهايم، بالنسبة لمفهوم المكان. فالمكان أيضاً ليس ذلك العنصر الموحّد والذي لا حدود له. وتلمّس المكان كوحدة يمكن تجزئتها هو ثمرة عملية حسّية معقلنة. حيث انه لا بد من فواصل نابعة من تصورات جماعية معينة يضبط ويحصر على أساسها الشمال والجنوب والشرق والغرب، واليمين واليسار، والأعلى والأسفل. فالمكان مفهوم، كالزمان، جماعي الجوهر. لا يوجد بحد ذاته. بل يعود تحديد عناصره الأساسية إلى الحياة الاجتماعية وإلى التصورات الجماعية، لكن، من أين له هذه التقسيمات؟ فهو، بحد ذاته، لا يعرف اليمين أو اليسار، أو الأسفل أو الأعلى. ويجيب دوركهايم أن سبب كل ذلك يعود إلى شحنات عاطفية مختلفة ارتبطت بهذه التقسيمات الذهنية. تبنّى عدد من الناس هذه الشحنات العاطفية فتوحدّت في تصور معين وتكرس وجودها الاجتماعي. فالمكان مفهوم اجتماعي في جوهره وللفكر الديني دور أساسي في تكريسه على الشكل الذي نعرف. فلولا التصورات الجماعية لما نشأ مفهوم المكان ولولا الدّين لما تبلورت هذه التصورات.

بعد تأكيده ارتباط مفهوم المكان والزمان بالفكر الديني ينتقل دوركهايم إلى تأكيد ارتباط مفهوم الطبقات الاجتماعية بالفكر الديني. يقول في هذا المضمار انه لا إمكانية لوجود مجتمع سوى بتوزيع عناصره الانسانية إلى مجموعات مختلفة. تخضع إلى تصنيف يفصلها عن بعضها. إن مفهوم المجتمع يفترض وعياً للفروقات الأساسية القائمة بين هذه المجموعات.

وميزة هذا الوعي أنه يقوم على أساس ارتباطه بمفهومي الزمان والمكان. فالمجموعة البشرية (أ) تختلف عن المجموعة البشرية (ب) لتمايزها مكانياً وزمانياً عنها. فتصورها لما هو موقعها من المكان والزمان الجماعيين واستيعاب المجموعات البشرية الأخرى لهذا التصور يحدث امكانية الفصل بينها، بشكل نظري وعملي معاً. يجب أن يكون المكان مقسّماً ومميّزاً وموجّهاً وان تكون هذه الافتراضات معروفة ومقبولة من الجميع كي تبرز إمكانية وجود الطبقة. ينبغي كذلك ان يكون الزمان معكوساً في أذهان الجميع بنفس الشكل كي يتم الاتفاق على توزيع المكان ويتم الاتفاق على مواقع بشرية من هذا المكان. لذلك فالمكان الاجتماعي وثيق الارتباط بالزمان الاجتماعي الذي هو بدوره وثيق الارتباط بالطبقات الاجتماعية التي تولّدت من تمفصل المجموعات البشرية ومصالحها على المفهومين الأولين. لقد ساهم الفكر الديني في ارساء مفهوم المجتمع بتأكيده على تمايز المجموعات البشرية وعلى تمايز وظائفها وأدوارها في الحياة الجماعية.

ينتقل بعدها دوركهايم إلى استخراج ميزة ذهنية أساسية من المفاهيم الموحّدة والتصورات الجماعية المكرسّة من قبل الفكر الديني، هي السببيّة. فالتصورات المشتركة والمفاهيم التي تعني نفس الشيء بالنسبة للجميع لا يمكنها الوجود في غياب أفق منطقي لها. ويتجسّد هذا الأفق في السببيّة. فهي العنصر الجامع لكافة المشاركين في التصوّر الجماعي. فالتصور الجماعي هو وسيلة ذهنية من أجل فهم وضبط الواقع. غير ان الوسيلة لا تقوم بدون وجود الهدف. أما هدفها، في نظر دوركهايم، فهو السببيّة الجماعية.

يؤكد بالتالي دوركهايم الطابع الجماعي للسببيّة، كما أنه

يؤكد المنشأ الديني لهذه السببيّة. فالدين هو الذي دفع البشر إلى تمييز المواقف وهو الذي ربط الوسائل بالهدف الأوحد. الفكر الديني، بطابعه التوجيهي، هو الذي أدخل الى أذهان البشر ضرورة بروز الهدف وضرورة ربط جميع المواقف بهذا المفهوم النظري الذي انطلق غيبيّاً، في الفكر الديني، والذي أصبح، في ما بعد وفي إطار الفكر العلمي، أكثر ارتباطاً بالواقع المادي.

يبقى أن نقطة الانطلاق هي التي تهم دوركهايم. فكل عناصر المنطق الأساسية موجودة موضوعياً في الفكر الديني. كان ليڤي - بروهل يؤكد عدم انسجام المنطق مع الفكر الديني من خلال التأكيد على غيبيّة وعدم موضوعيّة العمليات الذهنية في المجتمعات البدائية. غير أن دوركهايم يدحض طروحات ليڤي - بروهل على صعيدين: صعيد العناصر الأساسية التي تقوم عليها عمليات المنطق، مفهوم الزمان والمكان، وصعيد هذه العمليات بالذات (أهمية السببيّة). لا يكتفي بالردّ على ما قاله ليڤي - بروهل حول العمليات الذهنية المنطقية والقبمنطقية، بل يعود إلى جوهر هذه العمليات مركزاً على بديهيات الفكر المنطقي التي طالما تجاهلها ليڤي - بروهل. فكل شيء يحمل تأثير الفكر الديني، لذا يستحيل نعت الفكر الديني بغير المنطقي في جوهره. العكس هو الصحيح: كل العمليات المنطقية تستند، بشكل أو بآخر، إلى الفكر الديني.

والجديد الذي يأتي به دوركهايم، في هذا المجال، هو انه يعتبر ان الفكر الديني يتواجد بصورة طبيعية في جميع مجالات الفكر الانساني لأنه محور التجارب الانسانية الجماعية الأولى، وليس لذاته. فالفكر الديني هو ملخّص للتجارب الجماعية وللتصورات الجماعية. لذا، فبديهي أن يكون قد أثّر في كل ما أفرزه الفكر الاجتماعي. وفي ردّه على طروحات ليڤي - بروهل، يمتطي دوركهايم باستمرار حصانين: تارة حصان تجربة الفكر الديني المميزة وتارة حصان الحياة الاجتماعية، رابطاً الأولى بالثانية والثانية بالأولى بشكل يردّ به على خصمه الفكري مبيّناً ضآلة معرفته لمكونات الفكر الديني من جهة، ولعناصره الأساسية من جهة أخرى، وكاشفاً ثغرات تحليله لعمليات الذهنية البشرية.

كان ليڤي - بروهل يعتبر بأن الحائل الأساسي دون نموّ الفكر المنطقي في المجتمعات هو كثرة التصاقها بعنصر المشاركة الجماعية. بمعنى آخر كان يرى في المجال الاجتماعي عنصر تخلّف ذهني (من هنا، فالمجتمعات البدائية التي يطغى على حياتها طابع المشاركة القوية هي مجتمعات سفلى بالنسبة للمجتمعات الغربية التي انعتقت من واجب المشاركة الاجتماعية والتي هي بفعل ذلك، في نظره، في عداد المجتمعات العليا). يقول دوركهايم: «إن المجتمع ليس أبداً واقعاً غير منطقي أو واقعاً ينعدم فيه وجود المنطق، غير مترابط وغريب التكوين، كما يزعم البعض. بل بالعكس، ان الوعي الجماعي هو أرقى أشكال الحياة النفسانية حيث انه وعي الوعي» (دوركهايم، **اصول الحياة الدينية**. ص 633). ان الوعي الجماعي يحتوي وعي الأفراد. وبالتالي لا بدّ وأن يكون أكثر عقلانية وأكثر منطقاً وأرقى تكويناً من الوعي الفردي.

هدف الوعي الفردي، في نظر دوركهايم، هو الوصول إلى الجماعة ومن ثم إلى المجتمع ككل. وهذا الشرط المنطقي الحديث يتوفّر في فكر المشاركة الاجتماعية الذي تتميز به المجتمعات المتدنّية. لذلك فإن دوركهايم ينتقد عدم معرفة ليڤي - بروهل بالفكر الديني. يدعم دوركهايم حججه باستمرار بالعودة إلى مفهوم المجتمع الشامل. فالدين أوسع من مجرّد الدين. الدين هو خلاصة تجارب المجتمع وتصوراته الأولى.

النهج الثقافي

اهتم علماء الاجتماع في الولايات المتحدة بالعنصر الثقافي وارتباطه العضوي بالحياة الاجتماعية. فبعد مدرسة شيكاغو التي انصبّت أبحاثها على دراسة تأثير عنصر البيئة في العلاقات الاجتماعية وبعد المدرسة السلوكيّة التي درست تأثير العنصر السلوكي في الحياة الاجتماعية، برزت المدرسة الثقافية التي اهتمت بدراسة تأثير العنصر الثقافي في العلاقات الاجتماعية من أبرز الأسماء في هذه المدرسة بيتيريم سوروكين الذي حاول كشف ثوابت ما نسمّيه بالحياة الثقافية والتطورات الحضارية في المجتمعات، في كتاب ضخم عنوانه **الديناميكية الاجتماعية والثقافية**، صدرت أجزاؤه بين 1937 و 1941.

تجدر الإشارة إلى أن هذا الأستاذ الجامعي الروسي الأصل والذي عايش ثورة عام 1917 استقر في الولايات المتحدة عام 1922 وعُيِّن بعد ذلك في جامعة هارڤارد، بعد نيله الجنسية الاميركية عام 1931. يحلّل سوروكين، في الجزء الأول من مؤلفه، التبدّلات التي شهدها شكل الفن في المجتمعات البشرية (رسم، نحت، هندسة، موسيقى، أدب ونقد أدبي). أما في الجزء الثاني فيحلّل التبدلات التي طرأت على أنظمة الحقيقة والأخلاق والقانون، عبر التاريخ. يركّز الاهتمام، في الجزء الثالث من مؤلفه، على التبدلات التي عرفتها، العلاقات الاجتماعية؛ دارساً، في جملة المواضيع، قضايا الحرب والثورة. خصّص سوروكين الجزء الرابع لتحليل المسائل الأساسية في

علم اجتماع المعرفة محدّداً المبادىء والمناهج التي يُفترض اتباعها في هذا الإطار.

إن المادة التي يقدّمها هي دراسة غنيّة جداً ـ وقد سبقها 38 بحثاً في الميادين الجزئية المختلفة المتعلّقة بعلم اجتماع المعرفة. فلا شك أنها تلخّص خبرة واسعة في هذا المجال. غير ان النظرية التي يضعها في نهاية تحليله تثير أكثر من نقد منهجي، ذلك أنها تنطلق من فرضية استقلالية العنصر الثقافي، فتصل إلى خلاصة تحصر الموضوع في أفقية انتقدها الكثيرون.

1 ـ المفاهيم التي ينطلق منها سوروكين:

ينطلق سوروكين من خصوصيّة الحقل الاجتماعي. ويذكرنا ذلك بالتقليد القديم الذي سار عليه أوغست كونت وإميل دوركهايم اللذان كانا يشعران بضرورة التأكيد باستمرار على خصوصية هذا الحقل من أجل تبرير وجود علم الاجتماع كعلم متميز عن سائر العلوم الانسانية.

يعتبر سوروكين أن تناسق الأحداث الاجتماعية هو غير تناسق الأحداث المعروفة في المجال النفسي. ولا يمكن حصر الأحداث الأولى في المجال الثاني. بل ينبغي إنشاء، ضمن إطار العلوم الاجتماعية، تصنيفات متميزة وأُطر مرجعية خاصة تتناسب مع طبيعة هذا الموضوع الخاص الذي يتمثّل في حقل العلاقات الاجتماعية في كل تجلّياتها.

يتبادر إلى ذهن الانسان الذي يطالع مؤلفات سوروكين أن خطوطه هذه ليست إلّا امتداداً لما كان يفعله المهتمّون بالعلوم الاجتماعية ككونت ودوركهايم وسواهما في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين. غير أن خطوة سوروكين تختلف نوعياً عن خطى من سبقوه. فخصوصية الحقل الاجتماعي كانت مدخلاً عاماً للوصول إلى مفهوم النسبيّة الاجتماعية، عند دوركهايم وجميع الذين تتلمذوا على يده وخلفوه. ذلك أن خصوصيّة الحقل الاجتماعي لم تكن تعني استقلالية الحقل الاجتماعي عن باقي الحقول، بل كانت تعني أن علاقة باقي الحقول بالحقل الاجتماعي أكيدة ولا مجال للشك فيها، لكن هذه العلاقة لم تكن تُفهم على أنها مطلقة. لذلك اقترنت، منذ البداية، خصوصيّة الحقل الاجتماعي بمفهوم النسبية الاجتماعية التي كانت القاعدة الأساسية التي بُنيت عليها العلوم الاجتماعية بأسرها كما يؤكد على ذلك كارل مانهايم.

بيد أن هدف سوروكين من التأكيد على خصوصيّة الحقل الاجتماعي مغاير تماماً. فهو يحاول ربطه، في ما بعد، باستقلالية المتغيّر الثقافي. ففيما يهتم دوركهايم مثلاً بحصر المجال الاجتماعي، يسعى سوروكين إلى عزل هذا المجال بمحاولته إثبات استقلالية الميدان الثقافي. تجدر الإشارة إلى أن استعمال سوروكين لكلمة «ثقافة» يختلف عن الاستعمال الذي نعرفه لهذه الكلمة، فالثقافة عنده تعني الحضارة. بالتالي فإنها تشمل المفهوم الاجتماعي بكامله، حيث ان الحقل الاجتماعي بمختلف عناصره ينحصر، إلى حدّ كبير، في مفهوم الحضارة.

تمثّل بالتالي خصوصيّة الحقل الاجتماعي الفرضية التي ينطلق منها سوروكين بصفة عامة. في حين أن خصوصيّة الحقل الاجتماعي ليست، في مؤلفات الأخرين، سوى جزء من هذه الفرضية، حيث ان مفهوم النسبيّة الاجتماعية يرتبط بمفهوم الحقل الاجتماعي فيها، بشكل عضوي.

هذا الاختلاف المنهجي الذي يبدو بسيطاً للوهلة الأولى له انعكاسات خطيرة على مسيرة التحليل العامة. فخصوصيّة الحقل الاجتماعي كفرضية متكاملة العناصر توصل المحلّل إلى نتائج تختلف جذرياً عما توصل إليه خصوصيّة الحقل الاجتماعي كجزء من الفرضية العامة تتمفصل عناصرها الباقية على نسبية علاقة الحقل الاجتماعي بباقي الحقول. لذلك، ينبغي التنبّه لهذا الفارق الأساسي الذي يميز سوروكين، كما يميّز نهجاً كاملاً من العلوم الاجتماعية في الولايات المتحدة الاميركية.

يحدّد سوروكين الثقافة على النحو التالي: «أنها مجموعة المعاني والقيم والمقاييس التي يتميّز بها الأفراد في حالة تفاعل متبادل ومجموعة المؤسسات التي تموضع وتكيّف اجتماعياً وتنقل هذه المعاني» (Pitrin Soroki., *Society, Culture and Personality*... p. 63).

لا شك ان هذا التعريف واسع وغني جدّاً. ولا بدّ من الاستفاضة في شرح هذا التعريف بقصد التوصّل الى فهم ما يقصده سوروكين.

يبدأ سوروكين بإزالة الحواجز القائمة بين ما كان يُطلق عليه، على مدى قرون طوال، اسم الشكل والمضمون، إذ كانت تطرح معادلة الثقافة بشكل يقصد به مضمونها ومعانيها المبطنة، دون الاكتراث للشكل الذي نُقِلَ عبره هذا المضمون. هذه النزعة التي رافقت التحليل المثالي للمعرفة الذي يرى في الشكل مجرّد وسيلة لنقل المضمون. ولم تكن له قيمة ذاتية. لا يقبل سوروكين بهذا الافتراض المثالي، بل ينطلق من وحدة الشكل والمضمون الجوهرية، معتبراً ان الشكل لا يكتفي بنقل المضمون بل يؤثر عليه ويتأثر به في آن واحد. إن النظرة التي يلقيها سوروكين على موضوع «ثنائية الشكل والمضمون» هي

نظرة حديثة. **فالمضمون يؤثر على الشكل تماماً كما أن الشكل** يؤثر في المضمون، وذلك جدلياً، أي دون أولويات أو درجات. فالثقافة، بالنسبة له، هي مجموعة معاني، ومؤسسات تنقل هذه المعاني.

أما الاطار الذي يتم فيه صهر هذه العناصر فهو التفاعل المتبادل بين البشر، أي إطار العلاقات الاجتماعية. فالثقافة هي، قبل كل شيء، حدث اجتماعي.

غير أن ما يلفت انتباهنا في هذا التعريف هو نزعته الأخلاقية (وستتضح هذه النزعة في تحليل سوروكين كلما تقدّمنا في تحليل طروحاته). فهو يعتبر ان الثقافة تكمن أساساً في المعاني وهو بذلك يبتعد نسبياً عن كلمة الأفكار ويفضّل استعمال كلمة توحي بالمضامين المبطّنة في الأفكار. تنكشف هذه النزعة، بشكل أوضح، عندما نطالع الكلمات التي تلي المعاني: ان الثقافة هي مجموعة معاني وقيم ومقاييس. فالقيم والمقاييس تنبثق عن مثال أعلى يحدّدها.

لذلك ينبغي عدم التوقّف عند رفض سوروكين لثنائية الشكل والمضمون وإطلاق صفة الحداثة على تحاليله لمجرد ذلك. فالمطالعة الدقيقة لتعريفه الكامل سرعان ما تكشف لنا حدود هذه الحداثة، فهي مثالية. فكلمة معاني كلمة مبهمة، أما كلمة قيم فهي ترتبط بخلفية الفكر الروحاني والمقاييس ليست سوى الحدود التي تسمح بها هذه القيم. وهذا ما يذكّرنا، إلى حدّ ما، بتحاليل إميل دوركهايم في المجال الاجتماعي. فالتحليل يشكّل بالنسبة للاثنين منطلقاً لطرح تصور معيّن للكون تطغى عليه النزعة الأخلاقية، إذ يمكننا تلمّسها بين السطور في المفاهيم الأساسية التي يبنيان عليها الطرح العام للموضوع الذي يشغلهما.

إن مشروع بيتيريم سوروكين في علم اجتماع المعرفة يختلف نوعياً عن مشاريع كل الذين سبقوه. ففي حين أن ليفي - بروهل مثلاً يحاول أن يفسر تشكّل المفاهيم وتبلور المنطق أو عدم تبلوره من خلال العودة إلى قواعد الحياة الاجتماعية، لا يلجأ، من جهته، سوروكين إلى الواقع الاجتماعي سوى لتثبيت الفرضية القائلة بأن المتغيّر الثقافي يتمتع بالاستقلالية.

إلّا أن طرح سوروكين يختلف عن طرح المثاليين التقليديين (أولئك الذين انتقدهم ماركس لطرحهم صورة معكوسة عن الواقع). فالمثالي الكلاسيكي يفصل عالم الأفكار عن الواقع، معتبراً أن وعي الإنسان له منطلقات تختلف نوعياً عن منطلقات الواقع المادي. سوروكين لا يقول ذلك ولا يكرر، بالتالي، ما قاله المثاليون. ما يؤكد عليه هو أن مصدر الأفكار، وان كان في الأساس مصدراً اجتماعياً واقتصادياً، قد اكتسب مع الوقت استقلالية كاملة. فالثقافة لها ديناميكيتها الخاصة، دون أن يعني ذلك أنها تعود بنشأتها في الأساس إلى عالم أفكار وهمي. إن الثقافة التي يعتبر سوروكين انها زبدة الأفكار بدأت مسيرتها الأولى في أذهان البشر اعتباراً من واقع اجتماعي كان السبب الاساسي في وجودها.

غير ان الثقافة، بتفاعلها الداخلي استطاعت أن تكتسب ديناميكية سيّرتها، في ما بعد، على طريق مستقلة بالنسبة للواقع المعاش.

لذلك يمكننا القول بأن سوروكين يتميّز بتناقض طريف. إذ هو يرفض الانطلاق كالمثاليين الكلاسيكيين، من استقلالية الوعي بالنسبة للواقع، بل يؤكد على الأسس الاجتماعية لهذه الانطلاقة. لكنه سرعان ما يعتبر ان الهرولة السريعة للثقافة تمكنّها، بعد فترة، من الاقلاع والطيران بدافع ديناميكيتها الداخلية. فيعود بذلك إلى الطرح المثالي معتبراً أن عالم الأفكار مستقل عن الواقع. هذا ما دفع بعض نقّاده إلى اعتباره نموذجاً للمثالي الحديث: فهو لا يستطيع نفي ما توصّلت إليه مسيرة الفكر الاجتماعي (لذلك فهو يتظاهر بالانطلاق من الموقف المادي) لكنه سرعان ما يلجأ إلى مفهوم الديناميكية يعيد به تحليله إلى أحضان الفكر المثالي.

يأبى سوروكين استعمال كلمة جدلي مكتفياً بكلمة ديناميكي. غير انه لا يفسّر النقلات النوعية التي يعرفها الفكر البشري إلّا بشكل سطحي وأفقي. فالثقافة تجد في نفسها ما يطورها ولا تجد في الواقع الموضوعي العنصر النقيض الذي يوفّر المسيرة الحلزونية عبر العمليات الجدلية المتتالية. الثقافة تكفي ذاتها بذاتها، حسب سوروكين. وهي تجد في نفسها لا في الواقع، ما يدفعها باتجاه تطورها.

2 - قانون الدمج:

يلجأ سوروكين، في مستهل عرضه النظري، إلى ما يطلق عليه اسم قانون الدمج. فهو أهم القوانين التي ترعى حياة الثقافة، في نظره. فالثقافة تقوم أساساً على دمج التجارب الثقافية. أول شكل من أشكال الدمج الثقافي، حسب سوروكين، هو الدمج المكاني أو الدمج الميكانيكي. يحصل هذا الدمج عندما تتواجد، جنباً إلى جنب، عناصر ثقافية مختلفة، تجمع فيما بينها وحدة مكان اجتماعي أو فيزيائي. لا يربط بين هذه العناصر الثقافية سوى التواجد المكاني أو الميكانيكي الموحّد.

يحصل ذلك، حسب سوروكين، عندما نضع عموداً نُحِتَ

على الطريقة الاغريقية القديمة على باب كاراج لتصليح السيارات يتميّز بسقفه المسطح وبافتقاره لأي ذوق في الهندسة المعمارية. يمثّل العمود وجهاً من وجوه الثقافة الاغريقية القديمة ويمثّل الكاراج وفن عمارته المبتذل وجهاً من وجوه الثقافة المعاصرة. لكن دمج هذين العنصرين في إطار وحدة مكانية لا يكفي من أجل التوصّل الى استخراج قيمة ثقافية مميزة، تكون خلاصة العنصرين. لا ينتج، إذن، عن الدمج المكاني تجربة غنية بتعابيرها الثقافية. فالقيَم الثقافية لا تتفاعل بمجرد تواجدها مع بعضها في نفس الحيّز المكاني. تدمج العين مثلاً، العمود الاغريقي والسقف المسطّح، لكنها لا تستطيع استخلاص عبرة ثقافية تذكر من هذه التجربة. فتواجد العنصرين المذكورين متجانس مكانياً ولكنه غير متجانس زمنياً أو ثقافياً.

لذا، فالدمج الثقافي الذي يقتصر على العناصر المكانية لا يكفي غرضه من حيث انه يؤدي إلى افتعال عملية غير مكتملة الخطوات والمراحل. لا يؤدي هذا الدمج الميكانيكي إلى تكوين ديناميكية ثقافية تدفع العنصرين المذكورين باتجاه حركة ما. بل إن نتيجة هذا الدمج هو الجمود. يبقى كل عنصر من العناصر الثقافية في حالة جمود، لا يتفاعل مع العنصر الآخر، ولا يؤدي بالتالي تواجدهما إلى إحداث حركة ما نحو شيء ما في المستقبل. بل وأكثر من ذلك، ان العناصر الثقافية غير المتجانسة تفقد من معناها الثقافي ومن قيمتها عندما تُدمج مكانياً بشكل عشوائي. يفقد العمود الاغريقي الجميل معناه الثقافي حين نضعه في مكان يختلف عن بيئة هذا العمود الثقافية. ان الدمج المكاني لا يكفي من أجل توفير ديناميكية العناصر الثقافية المختلفة. بل ان الاكتفاء به يؤدي إلى تجميد الديناميكية الكامنة في العناصر الثقافية المختلفة وإلى تعطيل مفعولها الخلّاق، حيث انها تصبح عناصر فيزيائية بحتة، لا معنى ثقافياً مميزاً لها. ان الدمج المكاني هو، بالتالي، أقرب الى الالتقاء المكاني والتجاور منه إلى الدمج الذي نتصوره للوهلة الأولى.

ثم ينتقل سوروكين من الدمج المكاني الى دمج من نوع أرقى هو الدمج الجغرافي. فميزة هذا الأخير بالنسبة للشكل الأول هي توفير عنصر خارجي مشترك.

يقول في هذا الإطار: «هكذا، ففي القسم الشمالي لمحافظة ڤولودغا، في شمال روسيا، تتواجد مع بعضها العناصر الثقافية التالية: الڤودكا كمشروب، والزلاجات عند الفلاحين في فصل الشتاء، والبيوت ذات هيكل البناء الخفيف، والتدفئة بواسطة المواقد الكبيرة، والاخفاف الشتوية المصنوعة من المخمل، والاجتماعات التي تضمّ شبان وفتيات القرية كل مساء في بيت واحد منهم، والألعاب والأغاني والمغازلة. لا يرتبط بالضرورة أي عنصر من هذه العناصر بالعناصر الأخرى، لا منطقياً ولا وظيفياً... ولكن جميع هذه السمات الثقافية لها علاقة واضحة مع الظروف المناخية التي تتميّز بها هذه المنطقة الباردة حيث الشتاء يطول» (سوروكين، المرجع الأول، ص 15).

يستنتج من ذلك أن هناك ما يشبه المجالات الثقافية التي تتمحور حول مواقع جغرافية محددة. وقد لاحظ الجغرافيون هذه الظاهرة قبل أن يبدأ علماء الاجتماع بدراستها. ان توفّر الظروف الجغرافية والمناخية الواحدة ينعكس، ثقافياً، في تعبيرات متجانسة يمكن دمجها في اطار سمة ثقافية واحدة.

العنصر الجغرافي هو بالتالي العنصر الموحِّد الذي يجعل دمج العناصر الثقافية التي تميّز ساحة معينة ممكناً بل وضرورياً.

في هذا النموذج ليست الڤودكا في علاقة عضوية مع المواقد الكبيرة لكن معناها الثقافي، المرتبط بالظروف المناخية الخاصة التي تبرز فيها يصبح الجامع المشترك الذي تتم عبره عملية الدمج. فلو أخذنا كل عنصر بمعزل عن الآخر وعن الجامع المشترك الجغرافي لوقعنا في الدمج المكاني الذي تكلّمنا عنه قبل قليل. ان ارتباط الڤودكا كمشروب بالظرف الجغرافي العام يتمخض عنه معنى معين. كذلك بالنسبة للمواقد الكبيرة. والدمج بين هذين العنصرين الثقافيين انما يكون بين معنى كل منهما. لو توقّفنا عند طبيعتهما الفيزيائية لوجدنا أنهما مختلفان تمام الاختلاف، غير ان وظيفتهما الثقافية ومعناهما هو الذي يقربهما من بعضهما.

إن دمج سلسلة عناصر في إطار وحدة جغرافية معينة يؤدي إلى تشكّل مجالات ثقافية يمكن للمسافر أن يلاحظها بسرعة عند عدد من المجموعات البشرية. يمكن تشبيه هذا الشكل بالتمحور المركزي الذي نشاهده في مجالات عملية أخرى، حيث ان العناصر المتفرّقة لا تندمج مع بعضها بقدر ما هي في حالة ارتباط عضوي مع نواتها الأساسية. ان هذه النواة المحورية والاندماجية هي العنصر الجغرافي والمناخي.

هناك شكل ثالث من أشكال الدمج الثقافي. يطلق سوروكين عليه اسم الدمج النسبي أو الوظيفي. كما يؤكد على ان هذا الشكل هو أرقى مستوى من الشكلين السابقين. ويحدّد الدمج الوظيفي على النحو التالي: إن التركيبة الأصلية تتميّز بطابعها الوظيفي. يتضح ذلك عندما يؤثر حذف أحد

العناصر المهمة فيه، وبشكل ملموس، على التركيبة كلها وعلى وظائفها، كذلك عندما يتبيّن ان العنصر المفصول والذي يُنقل إلى تركيبة ثقافية مختلفة لا يمكن أن يستمر فيها، أو يفترض اجراء عملية تعديل في العمق لكي يتمكّن من أن يصبح جزءاً حقيقياً من هذه التركيبة (سوروكين، **المرجع الأول**، ص 15).

يؤكد سوروكين على العلاقة التي تربط عناصر تركيبة ثقافية معينة فيما بينها. فالاندماج الحاصل بين عناصر تركيبة معينة هو اندماج وظيفي. أي انه يستحيل فصل عنصر من عناصر هذه التركيبة المتماسكة دون التأثير على باقي العناصر. كما أن العنصر المفصول، بسبب ارتباطه الوظيفي بباقي عناصر التركيبة (أ) مثلاً يصبح عنصراً يتيماً أو مبتوراً في التركيبة (ب).

إن الدمج الثقافي الذي تشهده التركيبة المتبلورة لا يفترض تجاور العناصر (الدمج المكاني أو الميكانيكي) ولا ارتباط هذه العناصر بنواة محورية محددة تتماسك من خلالها هذه العناصر (حيث تزول بزوالها ـ الدمج الجغرافي) بل يفترض هذا الدمج ارتباط العناصر فيما بينها دون وجود نواة محورية واحدة. حيث ان كل عنصر من عناصر التركيبة يصبح، في الوقت نفسه، عنصراً من التركيبة ونواتها، وذلك من خلال الوظيفة التي يلعبها هذا العنصر في البنية ككل. لذلك يستحيل، إلى حدّ ما فصل هذا العنصر عن التركيبة، كذلك أن هذه العملية تعني فصله كعنصر وكنواة لوظيفة محددة. إن فصل العنصر عملية سهلة، لكن فصل نواة هذا العنصر الوظيفية هي الشق الصعب من العملية.

لا يمكن النجاح في هذه العملية إلّا عند ايجاد البديل المتكامل لها. ولا يتمّ ذلك سوى عن طريق نقل هذا العنصر كشكل، وايجاد مضمون جديد له، يعيد إليه الحيوية الديناميكية التي كان يستمدها من وظيفته السابقة.

لذلك يشكل الدمج الوظيفي أو السببي دمجاً في العمق، تتشابك فيه العناصر ببعضها وبوظيفة محددة. وعلى هذا الأساس هناك سبب ضمني لاندماج العناصر (هو التركيبة). وتداخل العنصر الثقافي بالوظيفة الثقافية والاجتماعية هو الذي يفترض وجود البنية الثقافية ـ الاجتماعية. لكن سوروكين لا يحاول تحليل ماهية هذه البنية، بل يكتفي بالإشارة إليها، معتبراً هذه الخطوة خروجاً عن الموضوع. إلّا أن ما يقوله في هذا الموضوع لا يخلو من الأهمية، فهو في تحليله للدمج الوظيفي، قد كشف عنصر السببيّة الاجتماعية الكامنة في العمليات المتبلورة. وسوف نكتشف سبب وقوفه عند هذا الحدّ.

إن أكثر أشكال الدمج الثقافي رقياً، في نظر سوروكين، هو الدمج المنطقي ـ المعبّر. يقول عنه: «يتجلّى هذا الدمج من خلال الترابط المنطقي لعناصره، وميزة هذا الترابط انه يقوي أو يضعف حسب الحالات. غير أن اكتشافنا له يقوم عبر التقاط المبدأ الجوهري والسبب العميق الذي يشمل جميع عناصره والذي يضفي المعنى والمفهوميّة على كل عنصر من عناصره، حيث انه يؤلف كوناً (بمعنى نظام فلسفي متناغم) وانطلاقاً من أجزاء فوضوية مبعثرة» (سوروكين، **المرجع الأول**، ص 23).

إن وحدة النظام الثقافي التي يتكلم عنها سوروكين تنبع من داخل هذا النظام. لذا، ينبغي فهم هذه الوحدة «من الداخل وبشكل حميم»، حسب سوروكين. فالنظام الثقافي يختلف عن التركيبة الثقافية التي أتينا على ذكرها قبل قليل. ان النظام هو أكثر ترابطاً وأكثر معنى وأكثر جوهرية من التركيبة التي تستند بصورة أساسية إلى الائتلاف الوظيفي بين العناصر المختلفة. تنبع وحدة النظام الثقافي الذي يقوم على الدمج المنطقي ـ المعبّر من داخله، في حين ان وحدة التركيبة الثقافية التي تقوم على الدمج الوظيفي تنبع من خارج هذه التركيبة.

يختلف، بالتالي، التحليل، منهجياً، بحسب النموذج. ان اكتشاف وحدة النظام الثقافي غالباً ما تكون مباشرة، دون اللجوء إلى عملية تجريبية أو احصائية. فالعالِم الذي يتمتع بفكر سبق أن تمرّس في دراسة هذا النوع من الدمج الثقافي يستطيع أن يلتقط، مباشرة، ما في صميم النظام الثقافي، وفهم معناه. يمكن لهذا العالِم مثلاً، أن يفهم وحدة الخلاصة الثقافية التي تربط بين أوقليدس الأغريقي ولوباتشيفسكي الروسي من خلال الدقة القصوى لتحاليلهما الرياضية. وكذلك بالنسبة لوحدة الثقافة الجوهرية التي تربط التحليل الميتافيزيقي عند أفلاطون بمعزوفة موسيقية لباخ أو بمسرحية لشكسبير أو بناء كتدرائية شارتر.

يذكرنا ما يقول سوروكين، في هذا المجال، بما كان يقوله الفيلسوف الفرنسي برغسون حول أهمية الحدْس، في الظاهرات الثقافية الأصلية. كما يكشف هذا الشكل الرابع من الدمج الثقافي النزعة الواضحة عند سوروكين نحو التحليل الفلسفي. فتحليله الذي يدّعي الانطلاق من الواقع سرعان ما يعلو فوقه، متجهاً نحو المفاهيم الأكثر مثالية.

إن الدمج المنطقي ـ المعنوي هو الدمج الأعلى، إذا جاز التعبير. فهو الذي يؤمن وحدة الشكل والمضمون ووحدة العنصر والوظيفة لتتجلى كلها في وحدة نظام عقلاني بحت. لا يعود التقاط وحدة هذا النظام الثقافي عملية عقلية وحسابية،

بل يصبح عملية فهم لمعاني عناصر هذا النظام. وبما أنها معانٍ، لا وظائف، لذلك يمكن استخلاص قوانين منها. فمعنى التحليل الميتافيزيقي عند أفلاطون أو بناء كتدرائية شارتر في فرنسا أو موسيقى باخ يتمخض، في النهاية، عن نفس القانون الثقافي، ألا وهو الانسجام المثالي القائم في الدنيا والطبيعة. وحواجز الزمان لا تعترض أبداً إمكانية حدوث هذه الوحدة، عكس ما قد يصحّ بالنسبة لنموذج الدمج الوظيفي الذي يبقى مرهوناً ببنية اجتماعية تتبدل باستمرار.

لكن الفرق كبير بين بيتيريم سوروكين وباقي المنظرين في هذا المجال. فهو يعتبر ان الأنظمة الثقافية لا تتميّز فقط عن باقي الأنظمة من حيث بنيتها، بل أيضاً، وخصوصاً، من حيث ديناميكيتها. ولا يتفّق أبداً مع الطرح البيئي (الذي تميزت به مدرسة شيكاغو) ولا مع الطرح الميكانيكي ولا الطرح السلوكي. فجميع هذه الطروحات تردّ حياة الأنظمة الثقافية الى عناصر خارجية وهي، بالتالي، على خطأ. ان للانظمة الثقافية ـ الاجتماعية ديناميكية خاصة تنبع من داخل هذه الأنظمة بالذات. لذلك يعتبر سوروكين ان النظرية التي تركز على العنصر الخارجي في تشكل الأنظمة الثقافية هي نظرية سطحية بسبب تجاهلها لجوهر التغييرات ولمحرّكها الأساسي الذي يكمن في داخل هذه الأنظمة. ويعقب على هذا الموضوع قائلاً بأن هناك مبدأ ينبغي اتباعه في ميدان التحليل الثقافي ـ الحضاري هو مبدأ التغيير الملازم.

يعتبر هذا المبدأ ـ الذي هو أساسي في نظر سوروكين ـ ان نشاط النظام الثقافي كفيل وحده بتطويره وبتغييره. كيف ذلك؟

يقول سوروكين: «إن نظاماً ثقافياً يشكّل خلال حياته كتلة تتحرك، تنشط، تعمل ولا تعرف السكون، لا يمكنه سوى التغيير. وذلك لأنه يقوم بنشاط وبعمل طالما أنه على قيد الحياة»(سوروكين، **المرجع الأول**، الجزء الرابع، ص 295). لا تفسّر هذه العبارة شيئاً، في الواقع. انها تؤكد فقط على فرضية ينطلق منها سوروكين ويرغب في أن يتكرّس استعمالها. فهو يعطيها صفة المبدأ. إن اطلاق صفة المبدأ في علم الرياضيات أو في الفيزياء مثلاً يقوم على تكرار (متعمّد أو غير متعمد) لتجربة محددة يستخلص منها المحلل ظاهرة ثابتة تتكرر في كل زمان ومكان توفر نفس الشروط الطبيعية. إلا أن استعمال كلمة مبدأ عند سوروكين لا تقوم على الخطى المنهجية التي ذكرنا. انه مجرد اعتبار ذاتي يتميّز به المؤلف ويقتنع به بشكل قوي جداً ويطلق عليه صفة المبدأ. وفي هذه الخطوة تعميم واضح لاحظه نقّاد سوروكين.

يصعب، في الحقيقة، الدفاع عن مبدأ التغيير الملازم في الأنظمة الثقافية، ذلك ان سوروكين بنفسه يعترف بأن هذه الأنظمة هي أنظمة ثقافية ـ اجتماعية. مما يعني ان استقلالية الجانب الثقافي مرتبطة بالعنصر الاجتماعي الذي هو العنصر الملازم الفعلي لها. أيمكن بالتالي اعتبار طبيعة النظام الثقافي مزدوجة الأصل والقبول بأن عنصراً واحداً من عناصرها يسير باستقلالية؟ (حيث العنصر الاجتماعي مرهون، مهما جرى، بالتشكيلة الاجتماعية التي يتحرك فيها). ان طوباوية سوروكين، في هذا المجال، واضحة. وربما لاحظها هو نفسه. فهو بالرغم من اعتباره ان مبدأ التغيير الملازم هو المبدأ الأساسي في الظاهرات الثقافية والحضارية، يضيف إلى ذلك أن مبدأ الحدّ يجب أن يقترن بالمبدأ الأول. ما هو هذا المبدأ؟

يحدّد هذا المبدأ على النحو التالي: يقول إن عدد التوجهات والأنماط والأشكال التي يتخذها نظام ثقافي معين ليست غير محددة ولا متناهية الامكانات. فإن كل نظام ثقافي إما أن يكرّر الأشكال التي مرّ بها سابقاً وإما أن يزول. ديناميكية هذا النظام تدفعه باتجاه التكرار (تكرار المراحل وتكرار الأشكال التي عرفها). لذا فكأننا بالديناميكية ـ التي أكّد سوروكين على أهميتها الكبيرة قبل قليل ـ مكبوحة، لا تؤدي بالنظام الثقافي إلى ايجاد أشكال مختلفة باستمرار.

فتطوّر وتغيير نظام معين تغيير في إطار حلقة دائرية تتكرر فيها نفس المراحل والأطوار السابقة. التغيير ليس مفتوحاً سوى على عدد من التجارب المحددة. هناك حدود في التحوّل والتطور لا يمكن له أن يتخطاها. من هنا ينشأ مبدأ الحدّ الذي هو الأخ التوأم لمبدأ التغيير الملازم، في نظر سوروكين.

بذلك يكون قد تحفظ على مفهوم الديناميكية الذي كان منتظراً منه، للوهلة الأولى، ان يقلب معادلة بكاملها. فمبدأ الحدّ يقطع، كالسيف، امكانيات تبلور ديناميكية الانظمة الثقافية الداخلية ويحكم على هذه الديناميكية ان تكون مجرد ديناميكية تكرار دائري. فالأنظمة الثقافية، كالقمر، تدور حول الأرض، تعرف عدداً من الأشكال المختلفة في إطار حركة زمنية معينة، ثم عند انتهائها، تعاود التحولات نفسها التي عرفتها في الدورة السابقة.

السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: على ماذا يقوم مبدأ الحدّ هذا؟ أعلى العنصر الذاتي، الداخلي، أم على العنصر الموضوعي، الخارجي؟

لا يجيب سوروكين عن هذا السؤال. بل يكتفي، مرة أخرى، باعتبار الوصف الذي يعطيه لهذا التصور، كمبدأ

الحدّ، كافياً، فيترك هكذا التفسير مفتوحاً. هل يفعل ذلك بسبب عجزه عن الإجابة أم لسبب آخر؟ إن نقّاده يرجّحون السبب الأول فيقولون إن الديناميكية الدائرية التي يتوصل إليها سوروكين، وكأنها اكتشاف العصر، لا تقلب المعادلة المثالية الموروثة عن الفكر الأغريقي القديم. بل إنها تتمظهر بإعطاء وجه جديد للمعادلة القديمة.

لا ينفع إصرار سوروكين على استقلالية الأنظمة الثقافية المتبلورة، ذلك أنه سرعان ما تصطدم هذه الاستقلالية بحدود تحصرها في إطار حركة دائرية. فبدلاً من أن تكون الاستقلالية المطروحة استقلالية جدلية لا تكرّر نفسها، بل تعمل باستمرار على تخطّي نفسها، يعجز، في الواقع عن إثبات ذلك بحجج مقنعة، فيلجأ إلى إدخال مبدأ الحدّ جنباً إلى جنب مع مبدأ التغيير الملازم. يعود سبب ذلك، في نظر نقّاد سوروكين، إلى أنه لا يستطيع تجاهل تأثير الظرف الموضوعي العام الذي يتحكّم بالأنظمة الثقافية كافة، لكنه، بدلاً من ان يُمعن في درس خصوصيات هذا الظرف واستخلاص نتائج مادية منه يهرب نحو الامام، واضعاً الديناميكية في حدود عملية اجترارية، تبقى المعادلة المثالية في إطارها الوصفي السابق، مع بعض التعديل في الشكل.

3 ـ المراحل الثلاث:

يتجلّى ذلك بوضوح في نظرية المراحل الثلاث التي يتقدم بها سوروكين. فهو يعتبر انه لا بد لكل نظام ثقافي ـ حضاري من ان يمر في المراحل التالية: انه، عند نشأته، روحاني، ثم بعد فترة زمنية يتحول إلى نظام يطغى عليه الطابع المثالي، وفي نهاية المطاف يخلص إلى الثالثة والأخيرة، المرحلة الحسيّة. ثم ينهض من رماد النظام الثقافي الذي تسيطر عليه النزعة الحسية، نظام ثقافي روحاني، وعند احتضار هذا الأخير يخرج منه نظام ثقافي مثالي، يتحول بعدها هذا الأخير إلى نظام ثقافي حسيّ.

وتستمر الديناميكية، في هذه الحركة الدائرية، إلى أن تنتهي البشرية.

فلنعد إلى الثقافة الروحانية. مميزاتها، في نظر سوروكين، أربع:

1 ـ يكون الوعي، في إطارها، وعياً روحانياً إلى أقصى درجات الروحانية. إذ يتم وعي الواقع المعاش، على سبيل المثال، على انه كائن أعلى، غير حسيّ وغير مادي وأزلي.

2 ـ تعتبر جميع الحاجات وجميع الأهداف حاجات وأهدافاً ذات أفق روحاني.

3 ـ تعتبر هذه الحاجات والأهداف محققة، جياتياً، إلى حدّ كبير.

4 ـ تتحقق جميع هذه الأهداف والحاجات بأقل قدر ممكن من اللجوء إلى الجسديات، فهذه ضمانتها وهذا سرّها الداخلي.

ويستشهد سوروكين هنا بالحضارة الاغريقية القديمة. فهو يعتبر أن الثقافة الاغريقية القديمة بقيت روحانية حتى القرن السادس قبل الميلاد حيث بدأت تبرز الثقافة الحسيّة. كذلك، بقيت الحضارة الأوروبية حضارة روحانية منذ سقوط الامبراطورية الرومانية وحتى القرن الثاني عشر الميلادي، بفعل انتشار الفكر الديني المسيحي على جميع أصعدة الحياة الاجتماعية.

ونلاحظ أن سوروكين يهتم بإجراء تصنيف شمولي للثقافات. ترتبط الثقافة، في نظره، بحضارة معينة، لدرجة أنها تصبح المسلك العام لجميع الأفراد الذين ينتمون إليها. ولا شك أن الثقافة ـ الحضارة تفرض نفسها على الجميع لكنها، كما يقول مانهايم، تحمل في أحشائها بذور الثقافة والحضارة المناقضة. من هنا نستشف ان سوروكين يرى في الثقافة ما يشبه روح العصر التي تكلّم عنها ماكس ڤيبر في كتاب **الاخلاق البروتستنتية وروح الرأسمالية**. لا تقتصر الثقافة، عند سوروكين، على الأوجه الكلاسيكية التي نعرفها لها، بل تتعدّى هذه الأوجه باتجاه الروح العامة السائدة في المجتمع. ويحاول حصر هذه النزعة في أطر عامة. يرصد، بالتالي، الحركات الثقافية التي عرفتها الحضارات دون أن ينظر في التفاصيل الصغيرة. فالثقافة هي، إلى حد معين، عقلية تسود العمليات الذهنية في حقبة تاريخية محدّدة.

ان نقيض مرحلة الثقافة الروحانية يتمثّل، حسب سوروكين، في مرحلة الثقافة الحسيّة. فما هي مميزاتها؟

1 ـ الواقع، في الثقافة الحسيّة، هو واقع مادي، غير قابل للتجريد. «إن الواقع الحسيّ يتمّ وعيه على أنه مستقبل ونهج وتغيير ومسار وتطوّر وتقدّم وتحوّل» (سوروكين، **المرجع الأول**، الجزء الأول، ص 73).

2 ـ إن الحاجات والأهداف تبرز وكأنها جسدية ومادية فقط. وما يبغيه الجميع هو تحقيق الحد الأقصى من هذه الحاجات والرغبات.

3 ـ تفترض الثقافة الحسية استغلال العالم الخارجي استغلالاً كاملاً. كما تفترض استغلال الغرائز عند الانسان استغلالاً شاملاً.

4 ـ «بالنسبة للثقافة الروحانية تشكل الثقافة الحسيّة وهماً

وشتيمة. أما بالنسبة للثقافة الحسيّة، الروحانية ليست سوى تصوّر مغلوط للحياة، كما أنها خرافة وشذوذ مرضي على الصعيد النفسي في بعض الأحيان» (سوروكين، المرجع الأول، الجزء الأول، ص 73).

يرى سوروكين في الحضارة الرومانية مثالاً للثقافة الحسيّة. كما أن عنصر النهضة الأوروبية (القرنان الخامس والسادس عشر ميلادي) يشكل عودة الذهنية الحسيّة بعدما كان الفكر الديني المسيحي قد تغلّب عليها في فترة تاريخية معينة. ويضيف أيضاً أن المرحلة المعاصرة انما هي امتداد لهذه المرحلة الحسيّة التي تمّت وتبلورت باتجاه المزيد من النمو التكنولوجي ومن التطوّر العلمي.

وفي سرده للفروقات الأساسية القائمة بين الثقافة الروحانية والثقافة الحسية لا يخفي سوروكين تعاطفه مع الأولى. فهو يعتبرها العصر الذهبي للثقافة الانسانية، ذلك أن الانسان يبتعد فيها عن الحيوان بشكل متميّز جداً. وينتقد الثقافة ـ الحضارة الاميركية المعاصرة معتبراً أنها تتجه نحو تعميق النزعة الحسيّة في نفوس الناس. لكنه لا يأتي على ذكر المسبّبات الاقتصادية ونمو الرأسمالية مثلاً التي شكّلت حافزاً أساسياً لدفع المجتمع الأميركي نحو الاستهلاك والمزيد من الاستهلاك بشكل مستمر.

يعالج سوروكين قضية الثقافة وكأنها لم تتلازم مع واقع اقتصادي محدّد، في كل حقبة من حقبات تاريخها. فهو يهتم بعنوانها الأساسي (الثقافة الحسيّة، الثقافة الروحانية) معتبراً ان وصفه لهذا الواقع يقوم مكان تحليله. فسوروكين لا يحاول التفسير بتاتاً، بل يكتفي بالوصف العام وأخذ الموقف المتعاطف مع ما يراه أفضل. فهو يتكلم عن تطور العلوم، مثلاً وكأنها مسألة أساءت للمسيرة الثقافية عند البشر. فمعها تبلورت الثقافة الحسيّة. وبفعل ما نتج عن هذه العلوم من تحسين لنوعية الحياة البشرية. وكأني به مبشراً يستعرض بعض مشاهد حياة البشرية، في كليشيهات مبسطة، لكي يستخرج منها عبرة عظته.

أما الثقافة المثالية فهي، في نظر سوروكين، المرحلة الفاصلة بين المرحلتين السابقتين. مقوماتها الأساسية هي التالية:

1 ـ يتعادل وزن العناصر الحسيّة والعناصر الروحانية في هذه الثقافة. فهي همزة الوصل بين المرحلتين اللتين ذكرناهما كما أنها الحالة التي تتوازن فيها النزعة الحسيّة مع النزعة الروحانية، ولكن مع تفوق نوعي بسيط لمصلحة العناصر الروحانية.

2 ـ تشكل هذه المرحلة الثقافية المختلطة مرحلة متماسكة الأواصر، تنعم بالانسجام النسبي.

3 ـ للواقع، في الثقافة المثالية، أوجه مختلفة، وجوه المستقبل المتغير باستمرار ووجوه الكائن الأزلي الروحاني.

4 ـ الأهداف التي تشد الارادات هي أهداف تتناغم فيها العناصر الحسية والعناصر الروحانية، مع تفوق نسبي للعناصر الثانية. هذا ما يؤثر على تحقيق الأهداف، حيث ان هذا التحقيق يأتي متزناً وغير اطلاقي. ففي هذه الثقافة تبقى سلطة القيَم، سلطة روحانية، دون أن يعني ذلك أي إنكار للعالم الحسيّ، بل ان هذه القيم تتناغم مع العالم الحسيّ الذي يمنح حق القيمة المتميزة والايجابية.

5 ـ إن الوسائل المستعملة من أجل بلوغ هذه الأهداف غالباً ما تكون ذات نزعة حسية، أو من وحي التجربة الحسية المادية.

يرسم سوروكين تاريخ الحضارات الثقافي على الشكل التالي: بدأت الحضارة الاغريقية القديمة حضارة روحانية حتى القرن السادس قبل الميلاد. ثم بين القرن السادس قبل الميلاد، والقرن الرابع قبل الميلاد (أي، عملياً، في القرن الخامس قبل الميلاد، الذي شهد تبلور الحركة المسرحية عند الاغريق) ازدهرت المرحلة المثالية. لكن المرحلة الفاصلة بين القرن الرابع قبل الميلاد والقرن الثالث بعده كانت مرحلة الثقافة ـ الحضارة الحسية. ثم استعاد بعدها وحتى القرن الثاني عشر ـ الفكر الديني المسيحي زمام الأمور، فشهدت البشرية مرحلة روحانية جديدة على الصعيد الحضاري. لكن هذه المرحلة بدأت تزول مع بروز مرحلة مثالية بين القرن الثاني عشر والقرن الخامس عشر في أوروبا حيث بدأت حركة النهضة فتبلورت مع هذه الأخيرة مرحلة ثقافية ـ حضارية يطغى عليها الطابع الحسيّ. فتعمقت هذه النزعة الحسيّة منذ ذلك الحين إلى أن أصبحت، حالياً، في أوجها.

هذا البانوراما المتنوع ـ ولكن الوصفي النهج ـ الذي يقدمه لنا سوروكين طريف في عرضه ومبسّط في طرحه. إلّا أنه، بالطبع، يقفز بالتاريخ قفزات قفزات، بشكل أنه حاز على انتقادات كثيرة تمحورت كلها، بشكل أو بآخر حول جهل سوروكين فيما يتعلق بمسألة التاريخ.

فتعاقب المراحل الثقافية ـ الحضارية الذي يصفه سوروكين ينطوي على الكثير من التبسيط التعتيمي، في نظر نقاده. لا يحرك تحليله العقلاني في إطار النهج السوسيولوجي بقدر ما يلجأ إلى مخيّلته المثالية التي تتضارب فيها الصور البانورامية المبسّطة، فيصل إلى خلاصات غير دقيقة، لا تفسر شيئاً من

حيث كونها خواطر اجتماعية - اخلاقية هامة مطبقة على المجال الثقافي.

ما يظهر لنا جلياً في كتاب **إعادة بناء الانسانية** الذي نشره سوروكين عام 1948. خلاصة ما في هذا الكتاب أن البشرية تعيش حالة أزمة تعود إلى تطور وتقدم الثقافة العلمية والتقنية. فتقدم البشرية في مجالات العلم الحديث لم تدفع أبداً المجتمعات باتجاه العدول عن أنانية الأفراد. لم تنخفض نسبة الإجرام بل ازدادت. لم تتوقف الحروب الأهلية بل نمت، والخ.

يقول سوروكين إن الخروج من هذه الحلقة الدموية يأتي عن طريق بناء مجتمع بديل. ينبغي، حسب رأيه، إعادة بناء العائلة وإعادة بناء جميع المؤسسات السياسية والاقتصادية بشكل انها تصبح منتجة للمحبة.

ذهب سوروكين، عام 1949، إلى أبعد من ذلك، فأنشأ مركز أبحاث اجتماعية، في إطار جامعة هارفارد، أطلق عليه اسم مركز الابحاث في محبّة الغير الخلاقّة وعمل على إدارة هذا المركز مدة طويلة. لكنه مات متشائماً، إذ انه كان يكتشف يوماً بعد يوم أن توجّه المجتمع الاميركي والمجتمعات الأوروبية كان باتجاه معاكس لمبدأ محبة الآخرين.

النهج النسبي الموضوعي: قدَّم ماركس وإنغلز، بعد حوالى خمسة قرون من مقدمة ابن خلدون، في كتاب عنوان **الايديولوجيا الالمانية**،مفهوماً لعب، في ما بعد، دوراً هاماً في العلوم الاجتماعية هو مفهوم الايديولوجيا. يرتبط هذا المفهوم بالتحليل الشامل الذي يقدمه ماركس وإنغلز حول تشكل التصورات والأفكار عند البشر، والذي يتمحور حول مسألة الانتاج الاقتصادي.

ما هي علاقة هذا المفهوم بعلم اجتماع المعرفة؟

تشكل الايديولوجيا، في نظر ماركس وإنغلز، مفهوماً جراحياً. أي انه يسمح بتشريح كل مجموعة تصورات أو أفكار تبرز في المجتمع الطبقي. لذا، تخضع جميع أنواع وأشكال المعارف، في المجتمع الطبقي، إلى التحليل الايديولوجي. ان كل معرفة هي معرفة ايديولوجية. بالتالي فإن كل نوع أو شكل من المعرفة لا يمكن تفسيره إلاّ بربطه بالبنية الاقتصادية التي يتواجد فيها، وانطلاقاً من نظرية المادية التاريخية. من هنا يصبح، في نظر الماركسيين، تاريخ المعرفة عند الانسان هو نفسه تاريخ الايديولوجيات.

حاول بعض المنظرين غير الماركسيين اثبات استقلالية المعرفة النسبية مع الاعتراف بأهمية الايديولوجيا. كتب جورج غورفيتش في هذا الموضوع قائلاً: «ما من نوع معرفي يتخلّص كلياً من نفوذ الايديولوجيا. فهذه تدفع، بالواقع، المعرفة الإدراكية للعالم الخارجي، معرفة الآخر والنحن، معرفة الحسّ السليم، المعرفة التقنية والعلمية، في درجات مختلفة. وبشكل شديد جداً تدمغ المعرفة الفلسفية» (جورج غورفيتش، **الاطر الاجتماعية للمعرفة**. . . ص 41).

لكن النظرية الماركسية لا تكتفي بالدمغ الذي يتكلم عنه غورفيتش، ففي نظرها تشكل الأدلجة ظاهرة شاملة، تهيمن على جميع تفاصيل المعرفة. من هنا يمكن للباحث أن يعيد جميع أنواع المعرفة والمناهج والمدارس المختلفة جامع مشترك هو بنيتها الايديولوجية.

تخضع بنية المعرفة إلى البنية الايديولوجية التي تسيّر هذه المعرفة. **فتماماً كما أن الشكل لا ينفصل عن المضمون، بل** يرتبط به جدلياً، ترتبط جدلياً المعرفة بالايديولوجيا. تحذر النظرية الماركسية بالتالي من فصل الأساليب والمناهج المتبعة في كشف المعرفة عن المعرفة الايديولوجية التي تدفع بنموّها.

تشكل المناهج والمدارس الفكرية التي تهتم بتفسير المعرفة. امتداداً للمعرفة الايديولوجية. وكل فصل بين هذه المناهج والمعرفة الايديولوجية هو فصل مصطنع، ذلك انه يستحيل فصل المعرفة عن أُسسها الاقتصادية وعن دورها في المعادلة السياسية القائمة.

1 - الأُطروحة الأساسية:

يستحيل وضع تعريف لمفهوم الأيديولوجيا الماركسي دون المرور بالمراحل المتتالية التي تؤدي إلى نشوئه، في النظرية الماركسية. سنحاول، إذن، انطلاقاً من بعض نصوص كتاب **الايديولوجيا الالمانية**، ان نحدِّد هذه المراحل الاساسية التي تؤدي إلى تبلور المفهوم الجراحي الذي تكلمنا عنه.

إن الطرح الأساسي الذي ينطلق منه ماركس وإنغلز هو التالي: «ان انتاج الأفكار والتصورات والوعي مختلط في بادىء الأمر، بصورة مباشرة ووثيقة، بالنشاط المادي والتعامل المادي بين البشر. فهو لغة الحياة الواقعية. إن التصورات والفكر والتعامل الذهني بين البشر، تبدو هنا أيضاً على اعتبارها إصداراً مباشراً لسلوكهم المادي. ينطبق الأمر نفسه على الانتاج الفكري كما يمثل في لغة السياسة ولغة القوانين والأخلاق والدين والميتافيزياء، الخ، عند شعب بكامله. فالبشر هم منتجو تصوراتهم وأفكارهم، لكن البشر الواقعيين، الفاعلين، كما هم مشروطون بتطور معين لقواهم الانتاجية

والعلاقات التي تقابلها، بما في ذلك الأشكال الأوسع التي يمكن لهذه العلاقات أن تتخذها. فالوعي لايمكن قط أن يكون شيئاً آخر سوى الوجود الواعي، ووجود البشر هو تطور حياتهم الواقعية» (ماركس. **الايديولوجيا الالمانية**. ص 30).

نقطة الانطلاق هي، إذن، مادية. إن البشر هم انفسهم الذين ينتجون تصوراتهم وأفكارهم. هذا ما يتنافى تماماً مع ما ورد في الفلسفة الاغريقية حول هذا الموضوع وما تمّ تبنّيه من قبل الفلاسفة المثاليين الذين ظهروا في أوروبا في القرنين الثامن والتاسع عشر.

لا وجود لعالم الأفكار الافلاطوني. ان التصورات ترتبط كلها بواقع البشر المادي. فالبشر هم منتجوها الوحيدون.

لا شك أن القارىء قد لاحظ أن نص **الايديولوجيا الالمانية يركز على البشر الواقعيين الفاعلين. إن هذا التركيز ينسجم بالطبع مع مفهوم الانسان الاقتصادي الذي يفعل ويعيش،** فلا مجال للحياة خارج بنية الانتاج القائمة، حيث ان التصورات والأفكار تتشكل في إطار هذه البنية الاقتصادية بالذات.

إن وجود الإنسان مشروط، في نوعه وشكله، بالبنية الاجتماعية ـ الاقتصادية، حسب ماركس وإنغلز. فوجود الإنسان هو الشرط المادي لهذا الوجود. ولا وجود للإنسان في المطلق أو بمعزل عن الشروط المادية للحياة والإنتاج.

ما يصح بالنسبة للبشر يصح أيضاً بالنسبة لمعارفهم. فلا معرفة في المطلق أو خارج شروط تكون هذه المعرفة المادية. إن المعرفة هي، في الحقيقة، شروط وجود المعرفة. فشروط الوجود سواء على صعيد حياة البشر أم حياة المعارف، هي الأساس الأول الذي تنطلق منه العلاقات الاجتماعية والعلاقات الفكرية والثقافية. وإن ما يحدّد طبيعة شروط الوجود هذه وحدود الشروط هو واقع علاقات الانتاج الاقتصادية الخاصة بالتشكيلة الاجتماعية ـ الاقتصادية المعنيّة.

وبتأكيدهما على أهمية شروط الوجود يصيب ماركس وانغلز هدفين في الوقت نفسه: يقدمان طرحاً مختلفاً جذرياً عما عرفه الفكر البشري حتى ذلك الحين، ويقدمان طرحاً حديثاً للمعرفة ملخّصه ان معرفة البشر لم تكن، في وقت من الأوقات، جامدة وشاملة، بل على عكس ذلك، تطوّرت مع التطور التاريخي للبشرية، متزامنة في أشكالها ومضامينها مع علاقات الإنتاج المتغيرة بفعل تحوّل الظرف الموضوعي والظرف الذاتي للتشكيلات الاجتماعية ـ الاقتصادية بصفة عامة.

كانت الأفكار تعتبر جامدة في الفلسفات المثالية (حتى ان قدماء الاغريق جسّدوا هذه الأفكار في آلهة، والآلهة في أصنام: مينرفا إلهة الحكمة وأبولون إله الجمال، إلخ) وكانت الجامعات في أوروبا تطلق على هذه الأفكار والتصورات نعوتاً مختلفة (النهضة، عصر الباروك، الكلاسيكي) في محاولة منها لتفسير الأمور أفقياً. إلى أن أتت أطروحة ماركس وانغلز التي أماطت القناع عنها مؤكدة أن مصدر الأفكار والتصورات هم البشر.

إن للأفكار شروط وجودها. بالتالي، فالمعرفة هي أيضاً ديناميكية وجدلية. أنها ما تريد لها شروط وجودها أن تكون. وجدير بالإشارة ان الانتقال من الشروط المادية للوجود إلى المعرفة يخضع لعملية جدلية، لا ميكانيكية. فكل مجال من المجالين له خصوصيّته، لكن العلاقة التي تربط بينهما هي جوهرية.

لكن نقّاد ماركس وانغلز يعتبرون أنهما لم يتوسعا في شرح مدى هذه الخصوصية، فكانت النتيجة ان هامش الاستقلالية (المرتبط بهامش الخصوصية) لم يلق التحليل الذي يستحقّه. وجميع الذين خلفوا ماركس وانغلز في التحليل المعرفي لم ينتبهوا إلى هذه الثغرة المنهجية فعمقّوها بدلاً من إزالتها (أمثال المنظّر السوفياتي جدانوف القائل بمبدأ الانعكاس الاحادي: تنعكس علاقات الانتاج في أفكار وتصورات البشر). وبالمقابل، قد ركّز جميع الذين خرجوا على النظرية الماركسية التقليدية على هذا الهامش من الاستقلالية التي تتميّز به الأفكار والتصورات.

2 ـ مسألة استقلالية الوعي عند الكلاسيكيين والنيو ـ كلاسيكيين:

تتابع النظرية الماركسية تحليلها حول مسألة استقلالية الوعي فتصل إلى مسألة المفاهيم. تلاحظ هذه النظرية، انطلاقاً من تحليل اقتصادي لعلاقات الانتاج، ان المحور الاساسي للعملية بأسرها موجود في تقسيم العمل. يقول مؤلفا **الايديولوجيا الالمانية**:

«لا يصبح تقسيم العمل تقسيماً للعمل حقاً وفعلاً إلا انطلاقاً من اللحظة التي يحدث فيها تقسيم للعمل المادي والذهني. وابتداء من تلك اللحظة يستطيع الوعي أن يتباهي فعلاً بأنه شيء يختلف عن وعي الممارسة القائمة، وأنه يمثّل فعلاً شيئاً ما، دون أن يمثّل شيئاً فعلياً، ان الوعي هو، من الآن فصاعداً، في مركز يستطيع فيه أن يتحرّر من العالم، وأن

ينصرف إلى تكوين النظرية الخالصة اللاهوت والفلسفة، والأخلاق، الخ» (الايديولوجيا، المرجع نفسه، ص 40).

يثير ماركس وانغلز هنا عدداً من النقاط الهامة والجديدة. فهما يعتبران ان طبيعة الوعي عند الانسان ـ هذه المسألة التي طالما شغلت الفلاسفة الاغريق القدامى ـ هي طبيعة علمية. إن شروط وجود الوعي هي التي أوجدت الوعي الذي نعرف. ان فصل هذا الوعي عن هذه الشروط الاجتماعية والاقتصادية والسياسية العامة إنما يعود لبرنامج سياسي ولنوايا هيمنة طبقية، في نهاية المطاف.

لذا ينبغي على المفكر أن يبحث عن سبب انفصام الوعي عن أسسه المادية في تقسيم العمل الحاصل على الصعيد الاقتصادي. فتقسيم العمل المعروف في المجتمعات الطبقية هو الذي استحدث الفصل بين الوعي وأسسه المادية، منطلقاً من ضرورة فعل العمل المادي واليدوي عن العمل الذهني الصرف، والمعروف بالعمل أو الجهد الثقافي.

تتم عملية تحرر الوعي عن شروط وجوده المادية عندما يؤمن له نظام اقتصادي معينّ الأرضية الصالحة لإبراز تقسيم العمل. وعندما يتأمن هذا التحرّر المصطنع يمكن للوعي ان يبدأ بالادعاء بتميّزه عن الواقع المادي، حيث تكون قد تأمنت الفرضيّة المناسبة التي يأتي هذا الادعاء كنتيجة منطقية ومقنعة لها. وتصبح بذلك المعرفة المثالية معرفة تدور في فلك غير فلك الواقع المعاش.

هنا تبرز مسألة جديدة وهامة، أعني بها النظرية. فما هي النظرية؟

إنها، في نظر ماركس وانغلز، شكل مميّز من تحليل الواقع، يلجأ إلى استعمال لغة مجردة إلى حدّ ما. كما أن النظرية تتميز بأنها تختلف، في تعابيرها، عن تعبير العمل المادي. يبقى أن النظرية لا توجد لذاتها وبشكل منفصل عن الواقع. بل انها تعبّر عن هذا الأخير في لغة ذات خصائص محددة. لكن النظرية الخالصة أو العلم الخالص شيئان لا وجود لهما. فالنظرية هي الإطار الذهني لعدد من الأحكام والثوابت التي برزت في الواقع المعاش وتكررت بشكل مشابه. فالتجربة المتكررة تؤدي إلى اكتشاف المبدأ. ومجموعة المبادىء تؤدي بدورها إلى اكتشاف القانون. ثم تؤدي سلسلة القوانين إلى تكوين نظرية.

فالنظرية هي، أولاً وآخراً، مشدودة نحو الواقع، حيث استخلصت انطلاقاً منه. تضيف النظرية الماركسية، في هذا المجال، ان الإنسان لم يكتشف من النظريات سوى التي تلاءمت وتناسبت مع حاجات التشكيلات الاجتماعية ـ الاقتصادية التي يعيش فيها. حيث ان اكتشاف المبادىء والقوانين يأتي تبعاً لحاجة البشر لها. فتماماً كما أن الوعي مرتبط بأسس نشوئه المادية، كذلك فإن الواقع يحدّد النظرية وليس العكس. فلا وجود لنظرية ما لم يكن الواقع البشري بحاجة إليها. فهو ينضح النظريات كلها.

من هنا، يصبح التكلم عن نظرية خالصة، في ميدان معين، شيئاً مغلوطاً. فهذا ما يستحيل منهجياً على المفكر. يخضع اللاهوت والفلسفة والأخلاق، حسب ماركس وانغلز، إلى شروط وجود المفكرين الماديين. لم تنفصل هذه العلوم عن الواقع سوى عبر عملية جراحية أدّت إلى بترها، بشكل مصطنع، عن الواقع. اما سبب هذه العملية وقرار إجرائها فيعود إلى الشروط المادية لعلاقات الإنتاج وتمفصلها على القوى المنتجة.

3 ـ المفهوم المثالي والمفهوم المادي للتاريخ:

نقطة التجديد، في النظرية الماركسية، تكمن في مفهومها للتاريخ. فالسرد التاريخي للأحداث هو غير المفهوم التاريخي. والفرق بين المطالعة المثالية للتاريخ والمطالعة المادية له، هي ان المطالعة الأولى تصف تسلسل الأحداث، أما المطالعة الثانية ـ والتي تتبناها النظرية الماركسية ـ فتحلّل هذه الأحداث انطلاقاً من مسألّية معينة ذات الجذور المادية.

هناك نظرتان للتاريخ، والفرق بينهما شاسع. يقول ماركس وانغلز حول المفهوم المادي للتاريخ: «ليس التاريخ سوى تعاقب أجيال مختلفة يستثمر كل جيل منها، المواد والرساميل والقوى الانتاجية التي تنقلها إليه الأجيال السابقة. ومن جراء ذلك، فإن كل جيل يواصل، إذن، من جهة واحدة، نمط النشاط المنقول إليه، ولكن في ظروف متحولة جذرياً، ومن جهة ثانية يعدّل الظروف القديمة بانخراطه في نشاط مختلف جذرياً» (الايديولوجيا، المرجع نفسه، ص 45).

ثم يضيفان: «ولا حاجة (في التصوّر المادي للتاريخ) كما في التصور المثالي، إلى البحث عن مقولة في كل مرحلة، بل يبقى باستمرار على أرض التاريخ الواقعية، وهو لا يفسر الممارسة انطلاقاً من الفكرة، بل يفسر تكون الأفكار انطلاقاً من الممارسة المادية. ووفقاً لذلك، فإنه ينتهي إلى الاستنتاج بأن سائر أشكال الوعي ومنتجاته يمكن حلّها ليس بالنقد الذهني، بالانحلال في الوعي الذاتي أو التحول إلى أطياف وأشباح وأوهام، إلخ. بل فقط بواسطة القلب العملي للعلاقات

الاجتماعية المشخصة التي ولد منها هذا الهراء المثالي. وإن الثورة لا النقد، هي القوة المحركة للتاريخ وللدين وللفلسفة ولكل نظرية أخرى» (**الايديولوجيا، المرجع نفسه، ص 50**).

ينطلق التصور المادي للتاريخ، بالتالي، من تحليل علاقات الانتاج القائمة والقوى المنتجة المتواجدة على الساحة. هذان الموضوعان هما اللذان صاغا وعي البشر عبر الأجيال. ينبغي، إذن، تتبع المستجدات التي طرأت عليهما من أجل تفسير التحول التدريجي الذي أتت به جميع الأحداث التاريخية ـ الاجتماعية. ولا مجال لتتبع هذه المسيرة سوى بانتهاج التصوّر المادي الذي يشكّل نوعاً من فرضية أساسية للتحليل النسبي الموضوعي.

أما التصور المثالي للتاريخ فهو يحاول، في رأي النظرية **الماركسية، فصل الوقائع التاريخية عن أساسها المادي وعن أساسها الواقعي. يقول ماركس وانغلز حول هذا الموضوع:** «**إن أنصار التصور المثالي للتاريخ لم يتمكنوا أن يروا في التاريخ** إلّا الأحداث التاريخية والسياسية الكبرى والصراعات الدينية ومختلف أنواع النضالات النظرية ولم يكن أمامهم مناص، بصورة خاصة وفي كل عصر تاريخي من المشاطرة في وهم هذا العصر. ومثال ذلك أنه إذا تخيّل عصر ما نفسه خاضعاً لحوافز سياسية أو دينية صرفة، بالرغم من ان الدين والسياسة مجرد شكلين لحوافزه الحقيقية، فإن مؤرخ هذا العصر يقبل بهذا الرأي... وحين يؤدي الشكل البدائي، الذي يمثّل تقسيم العمل فيه لدى الهنود والمصريين الى قيام نظام الطوائف في دولتهم ودياناتهم، فإن المؤرخ يعتقد ان نظام الطوائف هو القوة التي أنتجت هذا الشكل الاجتماعي البدائي» (**الايديولوجيا، المرجع نفسه، ص 51**).

من هذا المنظار، يشكو التصور المثالي للتاريخ من المقصود الذاتي. فهو عاجز عن تفسير الحدث التاريخي، بل يكتفي بوصفه وبتبريره من خلال المنطق السائد. فهذا المفهوم هو تصوّر لما يظنّ البشر أنهم يعيشون. أما التصور المادي فهو يرفض الانصياع للأمر الواقع وللمنطق الذي يستتبعه هذا الأمر، محاولاً أن يجد التفسير التاريخي في وقائع علاقات الانتاج وتمفصلها على القوى المنتجة. فكما يقول جورج لوكاش، يحاول التصور المادي للتاريخ أن يكشف التيارات الداخلية في عمق البحر، التي تحرك الأمواج الظاهرة، باتجاه معيّن، على سطح الماء. لذلك، ترى النظرية الماركسية الضرورة في التزام التصور المادي للتاريخ والاقلاع عن التصور المثالي الذي لا يفسر الماء سوى بالماء.

إن الموقف الحيادي من هذا الخيار أمر مستحيل، في نظر الماركسيين. يجب اختيار أحد التصوّرين. فلكل منهما اتجاه يختلف عن الآخر ويؤدي إلى نتائج معاكسة تماماً.

تهمّ هذه الناحية من الموضوع علم اجتماع المعرفة، من حيث ان الظاهرة المعرفية تتميّز، أينما وجدت، بعمق تاريخي أكيد. وما ينطبق على التاريخ، في النظرية الماركسية، ينطبق أيضاً على المعرفة. فالمعرفة مؤدلجة. ويمكن المشاركة في تصورها من منطلق مثالي والوصول، بذلك، إلى تصور مثالي للمعرفة. كما يمكن عدم مشاطرة وهم العصر السائد بالتزام التصور المادي للمعرفة. يمكن اخضاع جميع المفاهيم والأفكار والتصورات والعلوم والمعارف لمطالعتين: الأولى مثالية والثانية مادية. ولا تصحّ، في رأي الماركسية، سوى المطالعة الثانية.

ولا وجود، بالتالي، كما سبق وذكرنا، للمعرفة في المطلق. تخضع المعرفة للتفسير المادي التاريخي. فالمهم ليس اكتشاف ما يعرفه البشر، حيث في ذلك خطر الانزلاق في فخ التصوّر المثالي الذي يصف دون أن يفسر والذي يشارك في تعميق الأوهام السائدة. ولكل المعارف جامع مشترك مادي ينبغي الانطلاق منه من أجل تفسير ما حصل من تغييرات وتحوّلات عبر التاريخ. فالمعرفة المثالية هي معرفة مؤدلجة. ومشاطرة هذه المعرفة تصوّراتها هو خطأ منهجي هام بالنسبة للنظرية الماركسية.

من هنا يبرز هذا الفتور الذي يلاحظه الجميع بين النظرية الماركسية وعلم اجتماع المعرفة بصفة عامة. ذلك ان الماركسية تعتبر أن المادية التاريخية والمادية الجدلية تكفيان لتفسير تطوّر المعرفة عند البشر.

4 ـ الطبقة المسيطرة وأفكارها المسيطرة:

ولتوضيح المضامين السياسية التي يأتي على ذكرها ماركس وانغلز عند غوصهما في موضوع أفكار الطبقة المسيطرة، تقول **الايديولوجيا الالمانية:**

«إن أفكار الطبقة السائدة هي، في كل عصر، الأفكار السائدة أيضاً، يعني أن الطبقة التي هي القوّة المادية السائدة في المجتمع هي، في الوقت ذاته، القوّة الفكرية السائدة. إن الطبقة التي تتصرّف بوسائط الانتاج المادي تملك، في الوقت ذاته، الاشراف على وسائط الانتاج الفكري، بحيث ان أفكار أولئك الذي يفتقرون إلى وسائط الانتاج الذهني تخضع من جراء ذلك، لهذه الطبقة السائدة. وليست الأفكار السائدة شيئاً آخر سوى التعبير المثالي عن العلاقات التي تجعل الطبقة الواحدة طبقة سائدة. وبكلام آخر، فهي أفكار سيطرتها. إن

الأفراد الذين يؤلفون الطبقة السائدة يملكون، الوعي، وبنتيجة ذلك يفكّرون. . . وهم ينظّمون إنتاج أفكار عصرهم وتوزيعها، وبذلك فإن أفكارهم هي أفكار العصر السائدة. ومثال ذلك حيث تتنازع السلطة الملكية والارستقراطية والبرجوازية السيادة في عصر معين وبلد معين، وبالتالي حيث تكون السيادة متقاسمة، فإن مذهب انفصال السلطات هو الذي يشكل الفكرة السائدة، ويتم التعبير عنه على انه «قانون أبدي» (**الايديولوجيا، المرجع نفسه، ص 56**).

تتوضح، في هذه الأسطر، النظرية الماركسية. فالأفكار، كالثقافة، نتيجة جدلية لعلاقات الانتاج. فهناك تطابق بنيوي بين السيطرة المادية والسيطرة الفكرية. فلا سيطرة مادية (اقتصادية) دون السيطرة الفكرية. يجب أن تتأمن الهيمنة على **أدوات السيطرة الفكرية كي تتمكن الطبقة المسيطرة من إعادة إنتاج شروط انتاجها، أي ايديولوجيتها ونظرتها للدنيا. وغياب السيطرة الفكرية مؤشر لفقدان زمان السلطة المادية (وان في** الثورة الفرنسية دليلاً ساطعاً على ذلك). ان الأفكار في علاقة جدلية مع علاقات الانتاج السائدة، والعلاقة بين سيطرة هذه الأفكار والسيطرة المادية والسياسية هي علاقة مباشرة.

وبذلك تكون النظرية الماركسية قد كشفت ما لم يكن مكشوفاً من قبل، رابطة بشكل مباشر الانتاج الفكري بالسلطة السياسية والاقتصادية.

5 ـ عموميّة الأفكار المسيطرة:

إن إحدى مميزات الأفكار المسيطرة تتمثل في الطابع العمومي الذي تدّعيه باستمرار وفي كل المجالات. كيف يفسّر ماركس وانغلز هذه النزعة؟

يقولان: «إن كل طبقة جديدة تحتل مكان طبقة كانت سائدة قبلها، مضطرة، ولو لمجرد تحقيق أهدافها، إلى تمثيل مصلحتها على انها المصلحة المشتركة لجميع أعضاء المجتمع. يعني أنه ينبغي لها، إذا شئنا أن نعبّر عن ذلك على صعيد الأفكار، ان تعطي أفكارها شكل العموميّة، وأن تمثّلها على أنها الأفكار الوحيدة العقلانية، الأفكار الوحيدة الصالحة بصورة شاملة». (**الايديولوجيا، المرجع نفسه، ص 57**).

لا تستطيع الأفكار السيادة إذا لم تكتسب طابع المصداقية. وادعاء عموميّة الأفكار تشكّل الوسيلة التي تتبعها كل طبقة تتسلم زمام السلطة من أجل اكتساب هذه المصداقية. فكل سلطة بحاجة إلى من يصدقها كي تتمكن من فرض نفسها كسلطة. فكما يقول ماكس ڤيبر يجب أن يتجلّى الطابع الشرعي لسلطة الشرطي كي يتمكّن من تنظيم السير، ويجب أن يسلّم **به الجميع، وإلاّ اضطرّ إلى سحب مسدّسه وتهديد السائقين** كل مرة أراد تحويل السير في اتجاه مختلف.

إن عمومية الأفكار، كشرعية سلطة الشرطي، هي قيمة بحد ذاتها. هي ضمانة صحّة نظام الأفكار السائدة. وبما أن نظام الأفكار السائد هو نظام أفكار طبقة، فعموميّة الأفكار هي ضمانة بالنسبة للنظام الاقتصادي القائم.

لا يكفي ان تسيطر طبقة معينة على الانتاج المادي، بل ينبغي عليها أن تسيطر على الانتاج الفكري. لكن الفرق بين السيطرة على الانتاج المادي والسيطرة على الانتاج الفكري كبير. فالسيطرة على الانتاج المادي مباشرة ودون مقاومة. لا تستشار المادة في عملية السيطرة عليها. أما بالنسبة للبشر فالمسألة مختلفة. يجب أن يقبل الفرد السلطة كي يتفاعل معها. **من هنا ضرورة تقبّل الايديولوجيا المسيطرة، وإلاّ استحال استغلال الانتاج المادي بالشكل الذي تراه الطبقة الرأسمالية المسيطرة. عنصر الاقتناع، إذن، هو عنصر أساسي. وعموميّة** الأفكار تزيد من هذا الاقتناع. من هنا تتنافس الطبقات المتناوبة على السلطة، عبر التاريخ، في ادعاء العموميّة، كل العموميّة، لأفكارها. حيث ان العموميّة تبعد شبح إطلاقيّة الأفكار.

ختاماً، لا بد من الإشارة إلى أن للمعرفة ثوابت مميزة.

تؤكد النظرية الماركسية على ارتباط المعارف بالعلاقات الاقتصادية القائمة في الواقع المعاش وتؤكد، فيما تؤكد، على ارتباط هذه الأفكار بالمادة.

لكن النظرية الماركسية تغفل مسألة هامة، وهي ان المعرفة تتمتع باستقلالية نسبيّة، بالنسبة للواقع.

إن المعرفة نسبية وموضوعية، في رأي النظرية الماركسية. لكنها أيضاً، وهذا هو الأهم، جدلية في نموّها وتطوّرها. من هنا يمكن للإنتاج الفكري بصورة خاصة، والإنتاج الثقافي بصورة عامة أن يتفاعل جدلياً مع ظرفه الموضوعي ـ أي مع علاقات الإنتاج المادية ـ كما يمكنه التفاعل جدلياً مع ظرفه الذاتي (وهذه هي الزاوية التي لا تدرسها النظرية الماركسية بشكل كافٍ) ويكتسب بذلك استقلالية نسبيّة.

من هنا فإن علاقات الانتاج المادية تفسر جانباً هاماً من تشكّل المعارف عند البشر، لكنها لا تفسر كل شيء.

مسألّية علم اجتماع المعرفة

شهدت الخمسينات من هذا القرن اهتماماً كبيراً بعلم اجتماع المعرفة. وانصبّ هذا الاهتمام على الصعيد النظري

أساساً، ذلك أن هذا العلم الجديد كان يفتقر إلى المقدمات النظرية والمنهجية التي تمكّنه من الانطلاق بشكل مرض.

لذلك عمد كارل مانهايم إلى وضع الأسس النظرية في كتاب عنوانه **أبحاث في علم اجتماع المعرفة**، طبع عام 1952. لم يحرز هذا الكتاب النجاح الذي أحرزه كتاب **الايديولوجيا والطوبى** لنفس المؤلف، ربما لأن طابعه النظري جعله شاق المطالعة والدرس. يبقى أن كتاب **أبحاث في علم اجتماع المعرفة** هو بمثابة الإسهام الأول وحجر الزاوية الذي شيّد عليه، في ما بعد، بنيان علم اجتماع المعرفة بأسره.

ميدان هذا العلم، في نظر مانهايم، هو الفكر البشري ككل، أي مجموع المنظومات الفكرية التي عرفها الإنسان. تبدّلت هذه المنظومات الفكرية وتغيرت عبر التاريخ، لذا **فمعرفة كيفية وماهية هذه التبدلات مهمة بالنسبة لنا من حيث انها ترشدنا إلى ماضينا ومستقبلنا معاً.**

أدوات هذا العلم هي أدوات العلوم الاجتماعية. فالعلوم الاجتماعية قادرة، في نظر مانهايم، على الغوص في ثنايا الأفكار وعلى ربطها بواقع اجتماعي تفاعلت معه جدلياً. فكانت مهمة العلوم الاجتماعية المطبقة على المعرفة هي إعادة المنظومات الفكرية التي عرفتها البشرية إلى فلك الواقع. ولا بدّ لعلم اجتماع المعرفة، بالتالي، أن يكون وثيق الارتباط بالتاريخ، ذلك لأن ميدان الفكر الانساني هو ميدان يمكن استدراكه من خلال المجال التاريخي.

للأفكار تاريخ، ومعرفة تاريخ الأحداث السياسية والاقتصادية والاجتماعية العامة هي المرشد الحقيقي لكشف التاريخ الذي تتميّز به الأفكار. (يعتبر مانهايم، بالمناسبة، أن تصوّر العالم الحديث - أي الذي تبع الثورة الفرنسية - يقوم على النزعة التاريخية التي أصبحت المقياس الجديد للفكر البشري في كل تجلّياته).

أما مسألية علم اجتماع المعرفة فتأتي، في كتاب مانهايم، على شكل سؤال. يقول: ما الذي دفع علم اجتماع المعرفة إلى البروز؟ لماذا لم يبرز في العصور اليونانية القديمة أو العصور الرومانية؟ أو العصور الاوروبية الوسطى أو عصور النهضة بالرغم من ان الفلسفات كانت زاهرة ومتعددة في حينها؟ ويجيب مانهايم: ان الظروف العامة لم تكن ملائمة لبروز هكذا علم. فعلم اجتماع المعرفة لم يبرز إلا عندما تشكّلت كوكبة نجوم، constellation في سماء المعرفة الانسانية أدّت إلى تبلوره.

عناصر هذه الكوكبة هي أربعة: 1) تخطّي النسبية المثالية **2) بروز النزعة العقلانية مع فلسفة الأنوار 3) تبديل أساسي في نظام القيم السائد 4) اتسام النسبيّة بالطابع الشمولي.**

1 - تخطّي النسبيّة المثالية:

لا شك أن كارل مانهايم ينتمي إلى الجيل الذي تأثر كثيراً في الغرب، بنظريات النسبية التي حطّمت الطابع المطلق الذي كان يسود مفهومي الزمان والمكان. أحدث اكتشاف أينشتاين لنظرية النسبية الخاصة عام 1905 والنسبية العامة عام 1918 ما يشبه الزلزال النظري في العلوم الانسانية والاجتماعية، ذلك لأنه كشف عن نسبية مفهومنا للزمان وللمكان، بالتالي، عن نسبية معرفتنا ككل (حيث ان الزمان والمكان من الركائز الأساسية في معرفتنا).

تأكدت، من ناحية أخرى، مع اكتشاف أينشتاين، صحّة وعلميّة نظرية النسبية التي كان بعض علماء الاجتماع قد أشاروا إليها. **ولا شك أن مانهايم في عداد الذين حاولوا الاستفادة من هذه الفرضية النظرية الجديدة من أجل تأكيد نظريته** النسبية في المعرفة (ملخّصها انه يستحيل على المعرفة أن تكون مطلقة إن في المجال النظري وإن في المجال التطبيقي، فالمعرفة تُدرك نسبة لتكوين الذهن ونسبة لعلاقات هذا الذهن مع عالم الأشياء المادية التي تحيط بالإنسان).

إن النسبية كانت موجودة في العلوم الانسانية والاجتماعية كنزعة قبل أن تتكرّس على شكل حقيقة علمية في الفيزياء. وكارل مانهايم يشير إلى هذا الأمر معتبراً أن مفهوم النسبية الذي ولد على الصعيد النظري قبل أن يولد على الصعيد التطبيقي هو الذي مهدّ لمجيء الاكتشاف التطبيقي، من جهة. كما أنه، من جهة ثانية، وهذا ما يهمّنا، شكّلت نزعة النسبيّة العنصر التمهيدي الأول بالنسبة لعلم اجتماع المعرفة. فلو بقيت المفاهيم كلها والمعارف في إطار الفكر المثالي المتحالف استراتيجياً، عبر العصور، مع الفكر الديني لما فكرنا في استنباط علم جديد يبحث في الأساس الاجتماعي لتكوّن أفكار البشر.

النزعة النسبية هي التي دفعت التحاليل نحو هذا الميدان الجديد الذي هو نسبيّة المعرفة والذي يشكل القاعدة التي ينطلق منها علم اجتماع المعرفة. غير ان ثمة ملاحظة مهمة يبرزها مانهايم وهي ان الفكر الانساني قد عرف النسبيّة منذ فجره الأول. لكن هذا المفهوم بقي محصوراً في إطار الفكر المثالي. فالنسبيّة موجودة في الفكر الديني ولكنها نسبيّة ميتافيزيقية، تعيد الظاهرات إلى نقطة انطلاق موقعها في الغيب. أما النسبية التي يقصدها مانهايم فهي النسبيّة

الاجتماعية. تلك التي تعيد تفسير الظاهرات إلى نقطة انطلاق الحياة الاجتماعية، وبين النسبيّة السابقة والنسبيّة الحديثة هوّة سحيقة. ويفصل بين كلا المفهومين حاجز إبستمولوجي متين.

يتابع مانهايم فيقول بأن عملية النقض النظرية التي طالت **النسبيّة المثالية كان لها فائدتان: الأولى، طبعاً، الحطّ من قيمة** هذه النسبيّة، والثانية، الكشف عن حقيقة جديدة تتمثل في **أن كل ما كان غير معترف به في إطار النسبيّة السابقة، المثالية،** ينبغي إعادة النظر فيه وربما إعادة الاعتبار له في إطار النسبية الجديدة، ذات الفحوى الاجتماعية.

فالأفكار الخاطئة سابقاً كانت خاطئة في نسبيّتها أو صحيحة في نسبيّتها. وفي ظل النزعة الوجودية الجديدة أصبحت كل فكرة من الأفكار السابقة وكأنها مولودة من جديد، في حالة **انتظار وفقاً لما سيكون تصنيفها وتقويمها في ظلّ الإطار الجديد.**

ومع بروز النسبية الاجتماعية، ذات الجوهر الواقعي، لقيت التناقضات مجال تفسيرها الصحيح. ففي ظلّ الإطار المثالي السابق لمصير التناقض النظري كان التطويق المباشر والابادة. فالتناقض كان العنصر الذي يهدّد البنية النظرية كلها. وبقدر ما كانت هذه البنية النظرية غير عقلانية، بل وغيبية كان الخوف يزداد من التبدلات ـ حتى الطفيفة منها ـ والتي تهدد جوهر الاطلاقية النظرية. أما في إطار الفكر المعقلن فالتناقض ليس بالعنصر الهدّام والذي تخشاه البنية كلها. فالإطار النظري المعقلن يفسح المجال أمام وجود التناقض من أجل وضعه على محك الحقيقة الموضوعية. وعندئذ إما أن يصمد وإما أن تزول صحّته.

بل وأكثر من ذلك، يقول مانهايم، إن مجرّد وضع الواقع في وجه الفكر كان تشكيل أول معادلة تناقض. وتلك المعادلة هي التي سمحت بخروج مفهوم النسبيّة من تحت إبط الفكر المثالي والتصاقه بهذا القطب الجديد المتمثّل في الواقع. فالتناقض أصبح تقدم مفهوم النسبية الاجتماعية في اذهان مثقفّي عصر الأنوار ومن ثم في أذهان الشعب ككل مع بروز الثورة الفرنسية، عنصراً حيوياً. وفائدة التناقض انه يشكّل العنصر الثاني الذي لا حوار من دونه، أما مغزى الحوار فهو في أن العنصرين ينصهران في خلاصة واحدة عند الانتهاء من الحوار.

إن النسبية الاجتماعية، المرتبطة بالنظرة الواقعية، والتي انتشرت في أذهان الناس بشكل بطيء جداً بالنسبة للنسبة المثالية (فالفلسفة توجّهت منذ فجر البشرية نحو الفكر المثالي، كما نعلم) وكوّنت التربة الموضوعية الصالحة لنشوء علم اجتماع المعرفة. **فهذا الأخير يعتمد النسبيّة الاجتماعية ويواكب تحوّل** المنظومات الفكرية في مجال المسيرة التاريخية.

إن النسبيّة الاجتماعية المعممة في هذا الظرف الموضوعي العام الذي لا تتبلور من دونه المعطيات الذاتية لعلم اجتماع **المعرفة. هذه هي الخلاصة الأولى التي وصل إليها مانهايم.** وهو بذلك يكون قد بدأ تأسيس علم اجتماع المعرفة نظرياً بتحليل معرفي اجتماعي لمكوناته الذاتية والموضوعية. فالعلم الذي يلقي على عاتقه مسؤولية معرفة البعد الاجتماعي للمنظومات الفكرية لا بد أن يبدأ بنفسه هو وان يثبت لنا جدارة تحليلاته من خلال مدى معرفته الواسعة لنفسه. هذا ما فعله مانهايم وهذا ما هو جديد وجريء.

2 ـ بروز النزعة العقلانية مع فلسفة الأنوار:

إن النزعة العقلانية التي بدأت تتبلور خلال القرن الثامن عشر في أوروبا هي، في رأي كارل مانهايم، العنصر الثاني الأساسي الذي أدى إلى كوكبة النجوم المؤاتية لولادة علم اجتماع المعرفة. فعقلانية فلاسفة الأنوار شكلّت، فيما شكّلته، المدخل العملي والأرضية الذهنية لمفهوم النسبيّة الاجتماعية.

عرفت أوروبا مع فلسفة عصر الأنوار وعياً يختلف عن الوعي الذي كان سائداً حتى ذلك الوقت. فميزة الوعي في القرون الوسطى كانت في طابعه الروحاني ـ بفعل قوة الدين آنذاك. الوعي الديني للعالم شكّل، حتى القرن الثامن عشر في أوروبا، الخلفية التي استندت اليها جميع العمليات الفكرية. وقد مدّ الوعي الديني تأثيره حتى في اتجاه الحقول العلمية كما يشهد تطور العلوم عبر التاريخ. وفي هذا المجال، كانت التصورات الذهنية مصبوغة كلها بالنزعة المثالية. إلى أن بدأت غيوم المثالية وغيوم الفكر الديني تتراجع مع تقدّم الفكر العقلاني. هذه المعركة التي دامت عدّة قرون والتي طال أمدها بسبب قوّة الفكر الديني وهيمنته على جميع حقول الحياة الاجتماعية شهدت تغيراً ملموساً مع بروز الحركة العقلانية التي كان يقودها فلاسفة الأنوار. إن هؤلاء المفكرين عملوا، بشكل مثابر، على قلب المعادلة التي كانت سائدة من قبلهم حيث وضعوا القواميس والمعاجم الجديدة التي نقلت إلى الجميع تصوراً عقلانياً جديداً للكون، مما ساعد على عملية تبدّل الأذهان التي سرعان ما أدّت، كما نعلم، إلى عمليات تغيير سياسية واجتماعية واقتصادية مع الثورة الفرنسية.

على أثر ذلك تولّد عند الناس شكل جديد من المعرفة تميّز بمناصرته للعقلانية وبمعاداته للروحانية الغيبيّة. أصبح العقل سيد الموقف الجديد وتمّ الاعتراف بشرعيّة ثماره وحتى

باستقلاليته التامة. ومع العقلانية دخل العنصر الاجتماعي إلى حلبة الفكر ونشأ مفهوم النسبيّة الاجتماعية. وبذلك أصبح التعارض واضحاً وأصبح الفكر العقلاني نقيض الفكر الغيبي، فأضحى من جرّاء ذلك، الواقع يتمتع بنفس الشرعية التي كان يتمتع بها الفكر سابقاً.

إن جميع هذه التصورات والتقلبات الاجتماعية التي حدثت **في فترة وجيزة نسبياً هي، في رأي كارل مانهايم، بمثابة علوم** اجتماعية تطبيقية، أفرزت في الحقل الاجتماعي تغييرات أساسية سمحت بتشكّل مفاهيم جديدة كلياً على الصعيد الفكري. كما أن ميزة هذه التصورات الاجتماعية، هي في كونها فرضت تصوراً جديداً للكون يستند إلى العقلانية ويقيس كل شيء على ضوء صحته الموضوعية، أي ان مدى **انسجامه مع متطلبات الواقع الاجتماعي هو الأساس. من التراب وإلى التراب، كما يقول المثل، ومن الواقع الاجتماعي الى هذا الواقع نفسه، هذا هو الشعار الفكري الجديد الذي** فرض نفسه مع عصر الأنوار.

إن ما يلفت انتباه مانهايم هو أن صراع الطبقات الحاد الذي برز آنذاك انعكس جدلياً على صعيد حركة الأفكار وأدّى إلى تبلور الفكر العقلاني (منتزع الاقنعة). بدأت هذه العملية في إطار حلقة من المثقفين لكنها سرعان ما خرجت عن إطار هذه الحلقة لتشمل جميع فئات المجتمع، كمحرك السيارة الكهربائي الذي يدور أولاً ثم يتمفصل على حركة المحرك الوقودي والذي يؤدي إلى تحريك السيارة بكاملها. تولّد إذ ذاك تصور جديد للكون، قوامه النسبيّة الاجتماعية المعمّمة والذي استفاد منه بعد قرن ونصف تقريباً، علم اجتماع المعرفة.

3 ـ تبديل أساسي في نظام القيم السائد:

لا يكفي أن يكون الواقع قد فرض نفسه على المعادلة السابقة للقرن الثامن عشر وأن يكون قد حصل على الشرعية التي مكّنته من لعب دور مهم على الصعيد النظري. لا يكفي أن يكون أيضاً قد ارتبط هذا المفهوم بتحليل ارتباط ابتكار الأفكار بتصور معين للكون تتميّز به فئة اجتماعية معينة. بل ما هو أهم ـ والذي حصل بشكل واضح جداً بعد قرن، في أوروبا ـ هو ربط صعود العقلانية بصراع الطبقات الاقتصادي. فقوة نظام الافكار السابق لعصر الأنوار كانت تنبع من قوّة الركائز الاجتماعية والاقتصادية التي كان يتميّز بها تصوّر الكون السائد. لكن فلسفة الأنوار وما تبعها خلال الثورة الفرنسية لم يؤدِ سوى الى اكتشاف العنصر الأول.

لاحظت العقلانية أن الأفكار نسبيّة اجتماعياً وأنها تتمتع بوظيفة معينة داخل التركيبة الاجتماعية وتوقفت عند هذا الحدّ من التحليل.

أما القرن التاسع عشر، الذي شهد بروز النظرية **الماركسية، فقد عمّق التحليل باتجاه الحقل الاقتصادي. وهنا** يكمن العنصر الثالث في كوكبة النجوم المعرفية الحديثة. فالقوة النظرية للأفكار تنبع من قوة المرتكزات الاقتصادية التي تستند إليها الطبقة الاجتماعية السائدة.

لم تقل الماركسية، في هذا المجال، عكس ما قالته العقلانية قبل قرن من الزمن. جلّ ما قامت به انها عمّقت التحليل. **فكما يقول جورج غورفيتش ليس بصحيح ان يقال بأن** الماركسية قد نسبت تحليل كل الظواهر الى العامل الاقتصادي، **بل على العكس، ان ما توصل إلى تبيانه ماركس وانغلز هو ان خلف القيمة والسلعة والرأسمال والتوزيع هناك علاقات اجتماعية تتحرك بشكل خفي تحت سترة ما يسمى بالنظام** الاقتصادي والعلاقات الاقتصادية. فالاقتصاد، وان تميز بقوانين وبخصوصيّة نسبيّة، يبقى في جوهره علماً اجتماعياً بمعنى أنه الوعاء الذي تنصهر فيه سلسلة تجارب اجتماعية لتأخذ شكل قوانين اقتصادية.

وبذلك تكون النظرية الماركسية قد طوّرت مفهوم النسبية حيث أصبح يتميز بالبعد الاجتماعي والاقتصادي. غير انه تبين ان العنصر المركزي في الحلقة الاجتماعية ككل هو العنصر الاقتصادي. فلا مجال، بعد ذلك، للتكلم عن النسبيّة الاجتماعية مع إغفال العنصر الاقتصادي. بل العنصر الاقتصادي أصبح مفتاح التفسير بأكمله، ليس لذاته، بل لأنه جوهر العلاقات الاجتماعية.

فلو بقيت تجربة مفهوم النسبيّة على ما توصلت إليه في عصر الأنوار لاستحال ظهور علم اجتماع المعرفة، في نظر مانهايم. لأن النسبية الاجتماعية هي نسبيّة مكبوحة لا تكشف من الظواهر سوى جانب منها. أما النسبيّة الاقتصادية ذات البعد الاجتماعي فهي النسبيّة التي تفسّر تصوّر الكون وتعمل، في الوقت نفسه، على تحليل وظيفته الاقتصادية وبالتالي السياسية.

كان همّ العقلانية ان تكشف الأساس الاجتماعي للأفكار وأن تكشف وظيفة الأفكار في تصّورها الاجتماعي للكون. كان همّها أن تزيل الاقنعة عن الأفكار الموروثة عن الفكر المثالي فتبيّن أساسها الواقعي. وفي كلتا العمليتين كانت العقلانية تسلك النهج الوصفي. أما النظرية الماركسية فقد حرصت مع

كتاب الايديولوجيا الالمانية، على تحليل هذه الوظيفة ولم تكتفِ بكشف القناع عنها.

إن سلخ الأفكار عن عالم الغيب وربطها بالواقع (أي الابتعاد عنها من أجل التمكّن من تحليلها موضوعياً) كان المنطلق الذي مكّن التحليل الاجتماعي ـ الاقتصادي من تحديد مفهوم النسبيّة تحديداً عقلانياً. فالنسبيّة تعني ربط الأفكار بالذات الاجتماعية، بيد أنه ينبغي ان تتم هذه العملية بشكل موضوعي، أي بأقل قدر من الالتصاق الذاتي بالموضوع عند التحليل.

4 ـ اتسام النسبيّة بالطابع الشمولي:

إن العنصر الرابع والأخير في كوكبة النجوم التي خرج منها علم اجتماع المعرفة هو شموليّة النسبية. لذلك ان أهم ما **بلغت إليه النسبيّة تمثّل في هذا الطابع الذي أخذته، بعدما بينت النظرية الماركسية ان بناء الأفكار يتمّ أساساً في البنية الفوقية الخاصة بالتشكيلة الاجتماعية ـ الاقتصادية.**

يقول كارل مانهايم في هذا الموضوع: «إن هذا المشروع (مشروع نزع الأقنعة عن الأفكار المثالية السائدة سابقاً) سوف لا يصل إلى هدفه النهائي إلاّ عندما يتم إلقاء الضوء على الطبيعة المصلحية التي تتميّز بها الأفكار وعندما تتوضح علاقة الفكر بالواقع. لكن ذلك يجب ألاّ يقتصر على بعض الأفكار المختارة للطبقة الحاكمة بل يجب أن يتمّ بشكل أن البنية الفوقية الايديولوجية بكاملها تظهر بمظهر التابع للواقع الاجتماعي». (مانهايم . . . ، المرجع نفسه، ص 143).

لذلك فالنسبية لم تبلغ مرحلة النضج دفعة واحدة، بل تقاطعت مسيرتها عند منعطفات تطوّرت فيها نوعياً: فمن نسبية نزع الاقنعة عن الفكر المثالي الى نسبية الطرح النظري والعملي، إلى نسبية الواقع الاجتماعي ـ الاقتصادي، إلى نسبية التحليل الشامل للطبقة الحاكمة حاملة الأفكار السائدة وهكذا نجد أن ثمة حلقة متواصلة من التوضيحات تدفع مفهوم النسبية الاجتماعية باتجاه الشمولية والالمام بجميع جوانب الموضوع.

إن مفهوم النسبية الاجتماعية، الذي أصبح اليوم رائجاً لدرجة أنه ربما يستغرب القارىء التأكيد على أهمية وعلى مدى العمليات التي استغرقت تبلوره، بالشكل الذي نستعمله اليوم، لم يولد فجأة. فتماماً كما أن اكتشاف القارة الاميركية عام 1492 على يد كريستوف كولومبوس افترض وجود سفينة شراعية متطورة ومعرفة دقيقة لحركة التيارات البحرية في المحيط الاطلسي وبحّارة مدربّين على المسافات الطويلة **وعبقرية حدس المكتشف، فإن مفهوم النسبيّة الاجتماعية ـ** الذي هو مفتاح علم اجتماع ككل كما يؤكده كارل مانهايم ـ إنما كان ثمرة سلسلة كبيرة من الاكتشافات ومن الظروف الذاتية والموضوعية التي أسفرت عن تكوين هذا المفهوم الجوهري.

غير أن جوهريّة هذا المفهوم قد خبا بريقها بسبب الاستعمال المكثّف الذي يجري له في شتى ميادين التأليف السوسيولوجي. هذا لا يعني أنه يجوز لنا، من الناحية المنهجية، أن نجهل المراحل المتتالية التي عرفها هذا المفهوم، حيث ان معرفة التطوّر النوعي الذي شهده دلالة على الصراع النظري والعملي المرتبط بصراع سياسي حاد (تارة ظاهر وأطواراً خفي) على صعيد الواقع. ففي ظفره انتصار لنهج جديد كلياً ولرؤية **متكاملة في الحياة البشرية.**

يقول مانهايم إن الدرس الذي تعلّمناه من النزعة التاريخية الحديثة (والتي أتت بها النظرية الماركسية) هو استحالة وجود الفكرة بمعزل عن نظام الأفكار العام السائد. حيث ان هناك ارتباطاً وثيقاً وتكاملاً بين ما هي الفكرة وما تحتويه من مضمون من جهة، ونظام الأفكار وتصوّر الكون السائد من جهة أخرى. من هنا، فالفكرة ترتبط بنظام من الأفكار، ونظام الأفكار هذا مؤلف من سلسلة الأفكار التي نظن أنها مستقلة عن الأفكار الأخرى. فلا الفكرة مستقلة عن الأفكار الأخرى ولا تصوّر الكون هو شيء مختلف، في جوهره، عن الأفكار المجزأة التي نتعامل على أساسها. فالفكر هو النسبي وليست الأفكار هي فقط النسبيّة.

إن عملية ابتكار الأفكار ذهنياً هي العملية النسبية الأم، إذا صحّ التعبير، وبالتالي فالفكر كله نسبي وليس فقط بعض تجلياته وتعبيراته. ومهما ابتعدت الفكرة عن الواقع الاجتماعي تبقى مشدودة إليه. نذكر هنا أن عالم الأفكار نفسه، بالرغم من استقلاليّته النسبيّة، لا يستطيع الخروج عن الواقع المعاش. وما يتجلّى في الاحلام مثلاً هو انعكاسات غير جدلية للواقع، من وجهة نظر العقل والمنطق، ولكنها جدلية بالنسبة لواقع الترسّبات النفسية التي ولّدتها الحياة الاجتماعية بشكل من الأشكال (على صعيد المجتمع الأصغر العائلة، أو على صعيد المجتمع ككل).

يهم كارل مانهايم التأكيد على أنه، بعد عملية نزع القناع عن الأفكار وتبيان زيفها ينبغي على النزعة النسبية أن تكشف علاقة هذه الأفكار بتصوّر الكون السائد والذي هو بنفسه وليد

تزامن وتفاعل عناصر اجتماعية واقتصادية محدّدة. والا استحال فهم ماهية الأفكار.

من شروط المعرفة الأساسية تخطّي جميع هذه الحواجز. فالوصول إلى معرفة تكوّن الأفكار عند المجتمعات البشرية يفترض تخطّي هذه العقبات المنهجية. ذلك ان الخلاصة التي سيصل إليها تحليل المعرفة عند مجتمع معيّن لا بد وأن تكون شاملة وأن تكتشف تركيبة تصوّر الكون بأكمله.

لماذا التأكيد على شمولية الأفكار؟ لأن في هذا التحديد تأكيداً على أن الأفكار تتكامل فيما بينها، بالرغم من انها تلعب أدواراً مختلفة نسبياً. فموقع كل فكرة له وظيفة محددة ولكن هذه الوظيفة تصبّ في النهج العام الذي يفترضه تصور الكون السائد. ان الافكار مرتبطة بالواقع الاجتماعي ومرتبطة ببعضها البعض. وسبب ارتباطها ببعضها هو ترابط العلاقات **الاجتماعية والاقتصادية الذي يجب بالضرورة أن تنسجم معه.**

أضفى هذا البعد الجديد لمفهوم النسبيّة بعداً آخر مكّنه، حسب مانهايم، من اختراق أنظمة الأفكار وتصوّرات الكون التي برزت عبر التاريخ البشري. فتماماً كما كان دوركهايم يؤكد على أن الشمولية هي أساسية في العمليات الذهنية المنطقية لأنها مفهوم المفاهيم، كذلك فمانهايم يؤكد على أن شمولية الأفكار (المتجلية في تصوّر الكون) هي نقطة انطلاق والمحطة الأخيرة للأفكار. انها لبّ الأفكار إذا جاز التعبير.

يصرّح مانهايم في هذا المضمار: «لم تأخذ محاولة تجاوز النظرية بواسطة تقنية «نزع الأقنعة» شكلها المميّز الجديد إلاّ ببروز هذا الطموح نحو الشمولية. حيث اننا، نتيجة لذلك، نشاهد نشأة نوع جديد من النسبية ومن ابطال الأفكار. إن هذه النسبية لم تعد ترتكز إلى نفي الأفكار الواحدة تلو الأخرى ولا إلى التشكيك فيها أو إلى إثبات أنها انعكاس لهذه المصلحة أو تلك، بل إلى شرح أنها جزء لا يتجزأ من نظام، أو بالأحرى ـ لكي نكون أوضح ـ جزء لا يتجزأ من مجموعة تصوّرات للكون يربط فيما بينها ويحددها مستوى (من مستويات) تطوّر الواقع الاجتماعي. من هذا المنطلق تصبح المواجهة بين عوالم متكاملة وليس بين طروحات فردية تتصارع» (مانهايم . . . ، المرجع نفسه، ص 144).

في الشمولية قفزة نوعية حيث إن بلوغ هذا المستوى يطلّ بالنظرة الناقدة إلى صراع العوالم. يقصد مانهايم بالعالم (عالم الأفكار) مجموعة تصورات الكون التي يتشكل منها فكر الكائن الاجتماعي. والإطلالة على عالم من هذه العوالم لا يكون برد الفكرة إلى مسبب فردي أو إلى عدة مسببات فردية، بل بردّ **الفكرة إلى مسبّب جماعي أكبر يشمل الفكرة نفسها وارتباطها الجدلي بباقي الأفكار السائدة ووظيفة هذه الفكرة في البنية** الاجتماعية التي أفرزتها. ان النسبيّة الشمولية هي التي تجعلنا قادرين على تلمّس خفايا الصراع القائم بين تصوّرات الكون الخاصة بالفئات والطبقات الاجتماعية. ذلك انها تبلغ بنا إلى مستوى نستطيع عنده رصد خلفيات الأفكار الاقتصادية والسياسية.

كما أن كشف الطابع الشمولي الذي تتميّز به الأفكار يحقق تعميقاً للنزعة النسبية من حيث انه في كشفه لتنظيم عالم الأفكار يدفع بناقد هذا العالم إلى ادراك أن محاربة هذا العالم المترابط لا يمكن أن تكون بتشييد عالم آخر بديل تُنَظَّم في إطاره الأفكار على شكل يمكن أن يؤدي إلى تهديد العالم الأول. من هنا، ان نزعة العقلانية التي ميّزت فلسفة الأنوار لم تستطع **مجابهة «عالم الأفكار» المثالي منذ البداية. بل ان التعمق بالتحليل لم يبلغ إلى اكتشاف هذا العالم الاقتصادي الاجتماعي المترابط إلاّ بعد مرحلة مخاض طويلة (تقع في خضمّها الثورة** الفرنسية). فالبحث عن بديل لعالم الأفكار المثالي لم يتّضح، بالرغم من الطموح الشعبي القوي له، إلاّ بعد قرن، وعلى الصعيد النظري فقط مع مفهوم البنية الفوقية الذي أتت به الماركسية. غير ان صراع العوالم اتّضح بعدها متخذاً اسماً جديداً هو صراع الايديولوجيات. وقد شاع استعمال هذه الكلمة بشكل ان مفهوم النسبيّة لم يعد يُفهم أو يُطلق اليوم بمعزل عن هذا الإطار.

إن المعرفة نسبية بين العارف والمعروف، هذه خلاصة النظرية النسبيّة التي يعتبرها كارل مانهايم أساس علم اجتماع المعرفة. هناك ثلاث خطوات هامة ينبغي اتباعها عند الشروع في الأبحاث في إطار هذا العلم.

- ينبغي، أولاً، تفسير الانتاج الذهني على ضوء علاقته بالواقع الاجتماعي والاقتصادي، كما ينبغي التعرّف إلى الوظيفة التي يقوم بها، وإلاّ استحال فهم هذا الإنتاج.
- ينبغي، ثانياً، اعتبار أن نقطة انطلاق الفكرة ليست جامدة بل ديناميكية، كما ينبغي رصد التبدّلات الأساسية التي تجري على صعيد هذه النقاط (نظرية الطوبى والايديولوجيا التي تميّز بها مانهايم على الصعيد الفكري).
- ينبغي ثالثاً، إدراك أن الشرائح الاجتماعية تلعب دوراً أساسياً في تغيير مضمون المفاهيم والأفكار، كما ينبغي درس مراحل التبدل هذه وتزامن هذا التبدّل مع مراحل التطور الاجتماعي لأن في التزامن عبرة موضوعية أكيدة.

النهج التعدّدي:

كان كارل مانهايم قد وضع أطر علم اجتماع المعرفة دون أن يحدّد الخطوات العملية التي ينبغي على الباحث أن يسلكها. لذا يهتم غورفيتش باكمال مشروع مانهايم من خلال وضع الأسس المنهجية لعلم اجتماع المعرفة. ولا يخرج غورفيتش في وصفه لهذه الأسس المنهجية، عن منظار مانهايم، بل ان خطوته تأتي كخطوة مكمّلة لخطوة مانهايم.

تتجلى أولى هذه الأسس المنهجية في الحدود الذاتية التي ينبغي على علم اجتماع المعرفة أن يلتزم بها. يقول غورفيتش في هذا المجال: «لا يجوز أبداً لعلم اجتماع المعرفة أن يطرح مسألة صلاحية أو قيمة الاشارات والرموز والمدارك والأفكار والأحلام التي يصادفها في الواقع الاجتماعي المدروس. ولا ينبغي له إلاّ أن يستنتج أثر حضورها وتراكيبها وسيرها الفعلي» (الأطر الاجتماعية للمعرفة. ص 16).

يؤكد غورفيتش على هذه النقطة لأنه يدرك مدى تأثر علماء الاجتماع في فرنسا بالنزعة الأخلاقية الموروثة عن هيمنة الفكر الديني (في كتابات دوركهايم الاجتماعية مثلاً) وعن هيمنة الفكر المثالي (في مؤلفات أوغست كونت).

من واجبات علم اجتماع المعرفة ألا ينزلق نحو الانحياز الأخلاقي خلال تفسير الظاهرة، مهما كان شكل هذا الانحياز، سواء أكان بشكل مباشر أم غير مباشر (كما عند سوروكين). فللواقع الاجتماعي الأسبقية في تفسير الظاهرة الفكرية. لهذا، فإن موقف الباحث ينبغي أن يكون محايداً، خلال درس الظاهرة وخلال تفسيرها.

هذا لا يعني على الاطلاق أن ما يطلبه غورفيتش من الباحث هو الحياديّة الكاملة. فهو يدرك تماماً ان هذه الحيادية مستحيلة في العلوم الاجتماعية. لكن التزام الباحث الأول والأخير، في نظر غورفيتش، يجب أن يقتصر على اعتبار أن الأفكار المجرّدة، مهما بلغت درجة تجريدها، تبقى مرتبطة عضوياً بالواقع الاجتماعي. فالنتيجة التي سيخرج بها الباحث ستكون بالضرورة نتيجة تعكس شيئاً ما في واقع الحركة الاجتماعية. ويستحيل على الباحث أن ينكر هذا الأساس. فالبحث المعرفي الاجتماعي ملتزم بالواقع الاجتماعي، لا محالة. وهذا ما هو كاف، في نظر غورفيتش. من هنا، يتحتّم على الباحث ألاّ يطلق أحكاماً (سلبية كانت أم ايجابية) على موضوع بحثه.

تكمن مهمة علم اجتماع المعرفة في كشف الجامع المشترك الاجتماعي الذي يميّز الأنظمة المعرفية بصفة عامة. غير أن هذه العملية قد تكشف، في الوقت نفسه، مدى ضعف ارتباط النظام المعرفي المدروس بالواقع الاجتماعي، كما أنها قد تكشف مدى هشاشة النظام المعرفي الداخلية أو الوظيفة الحقيقية التي يقوم بها هذا النظام.

على عالم الاجتماع، حسب غورفيتش، أن يتّقي مغبّة الغوص في مثل هذا الموضوع. ان كشف الدور السياسي الذي يلعبه، مثلاً، نظام معرفي معيّن يخرج عن إطار مهمات علم اجتماع المعرفة. والانزلاق في تفاصيله يبعد العالم الاجتماعي عن هدفه العلمي البحت، الذي هو كشف الترابطات الوظيفية القائمة بين الواقع الاجتماعي والمعرفة.

يقول غورفيتش، في هذا المجال: «إلاّ أن علم اجتماع المعرفة لا يمكن استخدامه في إبطال المعرفة الزائفة وكشفها وتحريرها، كما أراد ذلك ماركس. أولاً لأنه ليس لهذا العلم أن يقرر صحّة مضمون المعرفة، فهو لا يدّعي الحلول محل الابستمولوجيا، ثانياً لأن تحرير المعرفة، بوصفه تحريراً لكل علاقة بين المعرفة والبنية الاجتماعية، حتى وان كان منعكساً في المستقبل، لا يمكنه أن يمثّل بالنسبة إلى عالم الاجتماع سوى طوبى فكرية للمعرفة غير المتشخصة» (الاطر...، المرجع نفسه، ص 13).

إن غورفيتش يبتعد بذلك، وبكل وضوح، عن النظرية الماركسية معتبراً أن مفهوم الايديولوجيا واستعماله على الشكل الذي تريده النظرية الماركسية، أي في كشف الثوابت السياسية الكامنة وراء النظام من أجل وعيه أولاً ومحاربته ثانياً، لا يفي بما هو مطلوب. على عالم الاجتماع المتخصص في ميدان المعرفة ان يكتفي بالتحليل العلمي، دون أن يقفز، انطلاقاً من هذا التحليل، نحو التفسير السياسي. فعلم الاجتماع لا يطلق أحكاماً أخلاقية على الظاهرات التي يدرسها، كما أنه لا يطلق أحكاماً سياسية عليها. فهو لا يدقّق في صحتها السياسية ولا في صحّة الوظيفة الاجتماعية - الاقتصادية التي تقوم بها.

نلاحظ هنا تقارباً بين هذه الخطوة المنهجية عند غورفيتش والخطوة التي اتخذها من قبله كارل مانهايم. فالأول مستعد لأن يبحث عن الثوابت الاجتماعية التي تميّز المعرفة وبالتالي، اللجوء بشكل من الأشكال إلى مفهوم المنظومة الفكرية ذات الوظيفة الاجتماعية (أي الايديولوجيا) لكنه يفضّل ابقاء تحليله عند هذا الحدّ دون الانتقال بخلاصته إلى ميدان آخر هو ميدان العلاقات السياسية. أما الثاني فإنه يلجأ إلى استعمال مفهوم البنية الفوقية الذي ابتكره ماركس من أجل تفسير

النقلات النوعيّة التي عرفها مفهوم النسبيّة الاجتماعية (ارتباط **انتشار هذا المفهوم مع استيلاء البرجوازية على زمام السلطة في** فرنسا عام 1789). وكلاهما يرفض تبنّي النظرية الماركسية كنهج له.

القضية الثالثة التي يؤكد عليها غورفيتش في كتابه، هي **كون التفسير المعرفي لا يتّسم حتماً بالطابع العالمي.** يقول حول هذه النقطة يفترض بعلم اجتماع المعرفة التخلي عن ابتسار رائج جداً يقول إن الأحكام المعرفية يجب أن تمتلك صلاحية شاملة. وان صلاحية حكم ما ليست شاملة أبداً، لأنها متعلقة بإطار مرجعي معين. والحال هناك كثرة من الأُطر الاجتماعية المتطابقة غالباً مع الأُطر الاجتماعية. فإذا كانت **الحقيقة والأحكام شاملة دائماً، فليس بالإمكان التفريق ما بين** العلوم الخاصة ولا بين الأنواع المعرفية.

يعتبر غورفيتش ان الأنظمة المعرفية ترتبط كلها بجامع مشترك هو الأُطر الاجتماعية التي تنبثق منها وتتجلى فيها. غير ان هذا الجامع المشترك يختلف قوة وتعبيراً وحتى عناصر، بين تشكيلة اجتماعية وأخرى. لذا فإن ما يصحّ في تشكيلة معينة قد لا يصحّ في تشكيلة أخرى، دون أن يعني ذلك أن في عدم التطابق ضعفاً أو تقصيراً أو عدم صحّة. إن صحّة مضمون نظام معرفي خاص بإحدى القبائل الأفريقية تقوم بالنسبة للأُطر الاجتماعية الخاصة بهذه القبيلة. وإذا لم يتطابق هذا المضمون مع مضمون آخر من نفس النوعية في تشكيلة اجتماعية مدينية في أوروبا، فهذا لا يعني بطلان المضمون الأول. يطبّق غورفيتش، في الواقع، مفهوم النسبيّة الاجتماعية على أنظمة المعرفة.

غير أن تأكيد غورفيتش على هذه النقطة له دلالته. فغورفيتش يعيش في أوروبا ويعلم تمام العلم ان هناك تقليداً استعمارياً قديماً في مجال المعرفة. وان أوروبا هي، بموجب هذا التقليد، المرجع الأول والأخير في كل الميادين، بما فيه ميدان الأحكام والذوق السليم. فالمفكّر والمحلّل الاجتماعي في أوروبا يعتبر أن الجامع المشترك لكل ثقافة أو لكل معرفة هو ثقافات الغرب (أوروبا وأميركا الشمالية) ومعارف الغرب.

ويحرص بالتالي، على التأكيد أن الواقع السوسيولوجي غير ذلك. فالنظام المعرفي الخاص بالقبيلة الأفريقية يتمتّع بالمصداقية نفسها التي يتمتّع بها نظام معرفي أوروبي مثلاً.

هذا من ناحية لكن من ناحية أخرى، فإن في كلام غورفيتش ردّاً على ما كان يطرحه لوسيان ليفي - بروهل. برأي غورفيتش لا مجال للأحكام المعرفية الفرْدية. فكل حكم معرفي هو بالضرورة مستوحى من موقف جماعي ومن حكم جماعي. **وبما أن التشكيلات الاجتماعية تختلف بين بقعة من** الأرض وأخرى فطبيعي أن تختلف المعارف والأحكام المعرفية. **ومن الخطأ إذن،** استنتاج اختلاف في وظائف الذهنية الأساسية. فكل ما في الأمر أن الإطار الاجتماعي مختلف، وأن **هذا الإطار الاجتماعي المختلف يفرز معرفة مختلفة من حيث** شكلها: فهي تبقى معرفة ومقوّماتها أيضاً تبقى مقوّمات معرفية. حتى ولو اتسمت بالطابع الروحي أو الغيبي. ألم يمرّ الفكر الوضعي الغربي، كما يقول دوركهايم، بالمرحلة نفسها (التي ينتقدها ليفي - بروهل في التشكيلات الاجتماعية غير الأوروبية)؟

1 - تحديد علم اجتماع المعرفة:

ما هو علم اجتماع المعرفة؟ يقول غورفيتش «إنه أولاً دراسة **الترابطات الوظيفية التي يمكن قيامها بين الأنواع المختلفة، بين الدقائق المختلفة للأشكال داخل هذه الأنواع، وشتى المنظومات المعرفية من جهة، والأطر الاجتماعية من جهة ثانية،** أي المجتمعات الشمولية، الطبقات الاجتماعية، التجمّعات الخاصة وشتى التجلّيات الاجتماعية (العناصر الاجتماعية الجزئية» (**الاطر . . . ، المرجع نفسه**، ص 23).

في التعريف الذي يقدّمه مؤلف الأُطر الاجتماعية للمعرفة شقّان.

يؤكد غورفيتش على الترابطات الوظيفية القائمة بين أشكال وأنواع المعرفة في الجزء الأول من تعريفه، مسلماً هكذا، منذ بداية مشروعه النظري، بأن عصب المعرفة يكمن في وظائفها. لا يتناول غورفيتش المعرفة من الزاوية المثالية، بل يؤكد مباشرة على أن ما يهمّه فيها هو حيوتها الاجتماعية. فأنواع وأشكال المعرفة تتحرك في بحر من الوظائف الاجتماعية والاقتصادية. يذكرنا هنا غورفيتش بما قاله جورج لوكاش حول موضوع الثقافة بصفة عامة، حيث انه كان يؤكد على أنه أشبه بالبحر. أما إذا أردنا وصفه على حقيقته فينبغي لنا ألّا نتوقف عند حركة الأمواج التي نشاهدها على سطح المياه، بل يجب أن نتعرف على حركة تيارات العمق الداخلية التي تسبّب تحرك الأمواج. فالترابطات الوظيفية (كتيارات البحر) هي التي تسبّب تحرك المعرفة وتناسقها بالشكل الذي نشهده.

غير أن هذه العلاقة الذاتية لأنواع وأشكال المعرفة تتفاعل مع الإطار الموضوعي العام للمعرفة. يتجسّد هذا الأخير في ما يسمّيه غورفيتش بالأطر الاجتماعية للمعرفة. يحدّدها المؤلف بشكل عام كالآتي: أنها المجتمعات الشمولية - ويعني بهذه

الكلمة الحضارات ـ والطبقات الاجتماعية وجميع أشكال التجمعات الخاصة كالعائلة والطائفة والقبيلة والدولة، إلى ما هنالك من تجلّيات للحياة الاجتماعية المعروفة.

2 ـ أنواع المعرفة:

لا يستطيع الباحث، في نظر غورڤيتش، درس تغيير المعرفة من منظار سوسيولوجي سوى بتحديد أنواع وأشكال المعرفة بصفة عامة، وشكل ونوع المعرفة التي يصب اهتمامه عليها بصورة خاصة. لذلك يقدم غورڤيتش على اعطاء تحليل عام لما يتصوره أنه أهم أنواع المعرفة، متبعاً بذلك منهجية البحث السوسيولوجي التي تسمح للباحث بالانطلاق من مفاهيم مؤقتة، يستند إليها في تحليله للظاهرة، دون الاعتبار أن هذه المفاهيم ستتطابق بالضرورة، في نهاية البحث الميداني، مع مضمونها. فعند انتهائه من البحث، يعيد الباحث صياغة مفاهيمه الأولى، المؤقتة، على ضوء ما اكتشفه في الواقع الميداني، ويأتي استخلاص النتائج طبقاً لهذه المفاهيم النهائية، المطابقة للواقع السوسيولوجي، وليس للواقع الاجتماعي الأول.

لذا يحدّد غورڤيتش أنواع المعرفة على الشكل التالي:

1 ـ المعرفة الادراكية للعالم الخارجي.
2 ـ معرفة الغير، والنحن والجماعات والمجتمعات الكلية.
3 ـ معرفة الحسّ السليم.
4 ـ المعرفة التقنيّة.
5 ـ المعرفة السياسية.
6 ـ المعرفة العملية.
7 ـ المعرفة الفلسفية.

لكنه سرعان ما يضيف غورڤيتش هذه الملاحظة الهامة: «بالطبع يمكن أن تظهر في المستقبل أنواع وأشكال معرفية أخرى. ومن هذه الزاوية ليس في تمييزاتنا أي شيء حصري، نظراً لأنها تعترف مبدئياً بإمكان n + 1 من أنواع المعرفة وأشكالها التي ينبغي رصدها كلما ظهرت في إطار اجتماعي معين. وليس المقصود هنا سوى منطلقات نحو علم اجتماع المعرفة، النسبي والواقعي فعلاً، أي المتوافق مع متطلبات كل دراسة سوسيولوجية تريد أن تكون علميّة حقاً» (المرجع نفسه، ص 28).

يعتبر غورڤيتش إذن تعريفه في مجال علم اجتماع المعرفة تعريفاً مؤقتاً، نابعاً مما توصّل إلى اكتشافه حتى الآن الفكر الانساني المترصّد لحركة المعارف في تاريخ البشريه. ويترك غورڤيتش باب علم اجتماع المعرفة مفتوحاً (على عكس ما يقوم به سوروكين) معتبراً ان ما في مبدأ الجدلية المطبّق على المعرفة هو امكانيات غير قابلة للتحديد مسبقاً.

أشكال المعرفة

لكن غورڤيتش لا يكتفي بعرض أنواع المعرفة، بل يعتبر أن كل نوع من هذه الأنواع يقترن بشكل من المعرفة محدّد يشكل، بالنسبة له، خلفية لا بدّ من فهمها، والا استحال فهم نوع المعرفة النظري العام.

يقول في هذا المجال: «إننا لا نستطيع أن نلحظ داخل الأنواع المعرفية جملة تدقيقات وتنويعات في أشكال المعرفة، وهذه تتبدّل أيضاً وفقاً للإطارات الاجتماعية ويمكنها أن تفيد عند اللزوم في تمييز المنظومات المتغيّرة لأنواع المعارف. كما يمكنها أن تفيد في تمييز كل من هذه الأنواع في علاقاته مع الأطر الاجتماعية».

إن المعرفة التقنية التي ترتبط بالشكل الروحاني هي غير المعرفة التقنية التي ترتبط بالشكل العقلاني مثلاً. حيث ان كل واحدة تصبح، بفعل ضغط الإطار الاجتماعي لها، موجّهة باتجاه مختلف، وقد تصل بسبب ذلك، إلى نتائج مختلفة تماماً.

لذا، يطرح غورڤيتش الأزواج الخمسة التي يجدها الباحث داخل كل نوع من أنواع المعرفة.

1 ـ المعرفة الروحية والمعرفة العقلية.
2 ـ المعرفة التجريبية والمعرفة النظرية.
3 ـ المعرفة الوضعية والمعرفة التخيّلية.
4 ـ المعرفة الرمزية والمعرفة المناسبة.
5 ـ المعرفة الجماعية والمعرفة الفردية.

إن هذه الدقة في التحديد تنبع من مبدأ البحث السوسيولوجي الذي يأبى تصنيف الواقع على أنه ثابت. ان شكل المعرفة يتمتّع، في نظر غورڤيتش، بنفس الأهمية التي يتمتع بها مضمونها. ومن أجل فهم المعرفة ككل، بالمعنى المجازي والمجرد للكلمة، ينبغي عدم الاكتفاء بما يبوح به عنوان المعرفة الخارجي.

يتميز كتاب غورڤيتش بأنه يأبى الالتزام. يطرح معادلة مفتوحة وتعريفاً مفتوحاً، ملتزماً حيادية منهجية انتقدها الكثيرون. فالتحليل الاقتصادي عنده غير دقيق العناصر، وهذا ما يؤثر على الطرح بمجمله.

هذا ما دفع البعض إلى تصنيفه في النهج التعدّدي، في علم اجتماع المعرفة. ذلك أن تفسيره هو عبارة عن انفتاح على عدد غير محدّد من التفسيرات. بل يذهب بعض نقاد غورڤيتش إلى القول بأن هذا الانفتاح هو بمثابة هروب من التفسير.

يبقى أن هذا الكتاب هو، في نظرنا، فريد من نوعه من الناحية المنهجيّة. نجد في المنهج الذي يتبعه غورڤيتش عناصر المعرفة منفصلة عن بعضها وعلينا أن نجمعها، في ما بعد، لوحدنا، انطلاقاً من أُطر اجتماعية يحددها الباحث. تجدر بنا الإشارة هنا إلى أن غورڤيتش لم يعرّف بدقة ومن خلال مفاهيم اقتصادية محددة، ما يقصد بالجماعة والمجتمع والطبقات والمجتمعات الكلية. وهذا ما يبقي التحليل في إطار فلسفي - سوسيولوجي عام.

* * *

لا شك ان علم اجتماع المعرفة أخذ في الغرب مداه النظري على شكل واسع وهذا ما لم يحصل عندنا نحن العرب بسبب الانقطاع الفكري الذي تلى ابن خلدون.

غير ان هذا لا يعني أن علم اجتماع المعرفة قد وصل، في الغرب، **إلى القمم حيث ان هناك مسألتين لم تتبلورا بعد بشكل كامل في إطاره.**

أولى هذه المسائل هي عدم التوصّل إلى إطار واحد وموحّد. فطرح سوروكين يتناقض مع طرح جورج لوكاش أو حتى مانهايم بسبب حدود الايديولوجية التي يختلف كل من الطرفين على إدخالها في صلب التحليل أو لا. هناك بالتالي، حدود نظرية متينة تفصل بين منطلقات المفكرين الاجتماعيين في الغرب. وهذا ما يضعف العلم بحد ذاته حيث يزداد الكلام عن عدم دقّته وعدم اتفاق العلماء الاجتماعيين على حدوده النظرية. فالعلم علم قبل أن يصبح مادي الطرح أو روحاني الاتجاه.

من هنا أيضا نلاحظ تعدّد المفاهيم المستخدمة - والتي حاول جورج غورڤيتش أن يخفّف من حدّتها من خلال صهرها في إطار نظري واحد وجديد - وتعدّد المعادلات التي يقدّمها المفكرون على قرائهم لفك رموز المعرفة وتحولاتها في كل مجتمع من المجتمعات.

كما انه لا بدّ من الإشارة، على الصعيد النظري نفسه، الى هذه الحدود الخفيّة التي نلاحظها في تحاليل علماء اجتماع المعرفة في الغرب الذين لا يتصوّرون قضايا المعرفة، موضوعياً، سوى في تجلياتها الغربية. وكأن للعالم الثالث غياباً شبه تام. فالحضور الوحيد الذي تشهده نظريات علم اجتماع المعرفة في الغرب هو عنصري النزعة واستعماري التوجّه، مع لوسيان - بروهل. من حقّنا على هذا العلم في الغرب تسجيل هذه الملاحظة كما من واجبنا اعتبارها تحدّياً لنا وحثّاً على ايلاء الشق النظري الجهد الكافي، ذلك أنه «ما حكّ جلدك مثل ظفرك».

المسألة الثانية التي تستوقفنا هي غزارة العطاء النظري، في الغرب، وشحة هذا العطاء على الصعيد التطبيقي. فعكس ما يحصل عادة على صعيد العلوم الأخرى غير الأدبية هو الذي حصل في علم اجتماع المعرفة في الغرب حيث ان الإطار النظري كان يوضع، في أغلب الأحيان، قبل التثبّت ميدانياً من صحة التجربة وتكرارها وثباتها. ونلفت الانتباه هنا إلى ان ابن خلدون خطى الخطوة عكسياً، منطلقاً من التجارب المعرفية أيامه، نحو علم اجتماع المعرفة النظري.

من هنا تعثُّر المشروع بكامله في الغرب. ولعل الكلمات التي يكتبها جورج غورڤيتش في مقدمة **الأطر الاجتماعية للمعرفة** أفضل عملية نقد ذاتي لعلم اجتماع المعرفة في الغرب حيث يتمنى على الباحث اعتماد منهج التجريبية النسبية للتوصل إلى تحاليل ونتائج ربما مختلفة عن الاستنتاجات التي توصل إليها **هو، معترفاً أن امام هذا العلم أشواطاً كثيرة قطعها في العمل.**

مصادر ومراجع

- دوركهايم، أميل، اصول الحياة الدينية، باريس، 1912.
- غورڤيتش، جورج، **الاطر الاجتماعية للمعرفة**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ترجمة خليل أحمد خليل، بيروت، 1981.
- ليفي - برهل، لوسيان، **الوظائف الذهنية في المجتمعات السفلى**، باريس، 1910.
- ماركس، انغلز، **الايديولوجيا الالمانية**، دار دمشق، 1976.
- Bourdieu, P., et A. Darbel, *l'Amour de l'art*, éd. de Minuit, Paris, 1969.
- bourdieu, P., et A. Passeron, *Les Héritiers*, éd. de Minuit, 1964.
- Collectif, *Sociologie de la connaissance*, éd. Payot, Paris, 1979.
- Durkheim, E., *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, P.U.F., Paris, 1912.
- Curvitch, G., *Les Cadres sociaux de la connaissance*, P.U.F., Paris, 1960.
- Jerusalem, W., «Soziologie des Erkenntnis.» in *Die Zukunft*, (67), 1909.
- Levy-Bruhl, L., *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, P.U.F., Paris, 1910.
- Lukas, G., *Histoire et conscience de classe*, éd. de Minuit, Paris, 1960.
- Mannheim, K., *Essays on the Sociology of Knowledge*, ed. Routledge and kegan Paul Ltd, London, 1952.
- ——— *Ideologie und utopie*, Bonn, 1929.
- Marx, K., F. Engels, *L'Idéologie allemande*, éd. Sociales, Paris, 1962.
- Montaigne, M. De, *Les Essais*, livre I, II, III, Paris, 1588.
- Scheler, M., *Die Wissenformen und die Gesellschaft*, Leipzig, 1926.
- Sorokin, P., *Social and Cultural Dynamics*, 4 vol., New York, 1931-1941.
- ——— *Society culture and Personality*, New York, 1947.

فردريك معتوق

العَلْمانية

Laicism
Laïcisme
Laizismus

ليست العلمانية مذهباً فلسفياً، بل مذهب قانوني - سياسي بالأولى؛ ولكنها غير منقطعة الصلة بالفلسفة، لأنها في جانبها النظري نتاج للنظر العقلي ولأنها في جانبها العملي تنبثق عن جملة من الممارسات والإشكاليات التي تتصل بالعلاقة بين الدين والدولة، بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية، وبالتالي وفي التحليل الأخير بين الثيولوجيا والانثروبولوجيا، أي بين الالهيات والانسانيات.

والعَلْمانية بالعربية لفظة مستحدثة كمقابل لكلمة Laîcité أو Laïcisme بالفرنسية. وكلمة Laîcite مشتقة من اليونانية Laikos ومن اللاتينية المتأخرة Laicus التي تعني العامي أو ابن الشعب أي المدني غير المتعلم، وذلك في مقابل كلمة Clerc التي كانت تطلق على رجل الدين لأنه كان وحده المتعلم عملياً في القرون الوسطى. وأول من استحدث كلمة علمانية بالعربية هو الياس بقطر واضع **المعجم الفرنسي - العربي** الصادر عام 1828. على أن الكلمة لم تأخذ طريقها الى الانتشار الواسع إلا بعد قرن ونيف من الزمن، وقد فرضت نفسها لأول مرة على معجم عربي - عربي هو **المعجم الوسيط** الصادر عن مجمع اللغة العربية في مصر في أواخر الخمسينات من القرن العشرين.

وخلافاً للاعتقاد الشائع، فإن كلمة علمانية غير مشتقة من العِلْم، بل من العَالَم، وعلى هذا فإن العلماني هو من ينتسب الى العالَم أو العالَمين أي الناس، في مقابل الرباني المنسوب الى الرب. وبذلك يكون الاشتقاق العربي المستحدث مطابقاً للاشتقاق اليوناني - اللاتيني لكلمة Laîc. ولكن ليس من قبيل الصدفة أن تذهب الأذهان الى العِلم عند ذكر العَلْمانية، فما ذلك لتشابه في اللفظ فحسب، بل كذلك للصلة المضمونية. فـ العلماني هو بالإجمال من يأخذ بالتصور العلمي للعالم في مقابل التصور الديني.

وإذا كانت الألفاظ تفهم بأضدادها، فإن نقيض العلماني هو الاكليريكي Clérical، أي من ينتسب الى الاكليروس، وهم طبقة رجال الدين، أو من يناصر الاكليريكية، وهي مذهب يقول بضرورة تدخل رجال الكهنوت في الشؤون العامة.

واستحداث لفظة العلمانية في القرن التاسع عشر وفي سياق من الترجمة المعجمية يعني أن المشكلة لم تكن مطروحة في ظل الحضارة العربية الاسلامية التي ما احتاجت بالتالي الى نحت المفهوم. والواقع أن إشكاليةالعلمانية هي تاريخياً إشكالية غربية، وفي المقام الأول فرنسية. ففي فرنسا صيغ المفهوم لأول مرة، وفي فرنسا أيضاً عرف الصراع بين الدولة والكنيسة اكثر أشكاله ضراوة، وفي فرنسا أخيراً تطور، عبر فلسفة الأنوار وورثتها، فكر فلسفي معادٍ للدين أو لرجاله أو لكليهما معاً.

ومن الممكن القول إن المسيحية هي التي أعطت للعلمانية فرصة رؤية النور. فعلى الرغم من أن الكنيسة مارست هيمنة شبه مطلقة على الدولة بدءاً من تنصّر الامبراطور قسطنطين وعلى امتداد الألف سنة التي تتألف منها العصور الوسطى، فإن المسيح يمكن أن يُعد هو الزارع الأول لبذرة العلمانية عندما دعا على نحو لا يحتمل التباساً الى الفصل بين السلطتين الزمنية والروحية بقوله: «أعطوا لقيصر ما لقيصر، ولله ما لله».

وابتداء من عصر النهضة حدث ما يشبه الانقلاب في العلاقة بين الكنيسة والدولة. فبعد أن كانت الأولى هي التي تسعى باستمرار الى استتباع الثانية، صارت الدولة، وبخاصة من خلال المونارشيات أو الحكومات الملكية المركزية القوية، هي التي تتطلع الى استتباع الكنيسة وربطها بعجلة مصالحها. ومع الانشقاق البروتستانتي الكبير ظهرت إمكانية قيام كنائس قومية، أي كنائس مستقلة عن الزعامة المركزية البابوية وتابعة للأمير المحلي. وفي فرنسا بالذات، وبعد الصدام الكبير في مختتم القرن الثالث عشر بين فيليب الجميل، ملك الفرنسيين، وبين بونيفاسيوس الثامن، بابا روما، تطور في عهد شارل السابع ثم في عهد لويس الرابع عشر المذهب الانجليكاني وهو المذهب الذي يقر لكنيسة فرنسا باستقلال نسبي عن الكرسي البابوي، ولملوك فرنسا باستقلال مطلق في المجال التشريعي الزمني. وهكذا ما كان لفكرة فصل الدولة عن الكنيسة أن ترى النور لا في القرن السادس عشر ولا في القرن السابع عشر، إذ ما كان للدولة أن تبتر نفسها بنفسها بعد أن أضحت الكنيسة عضواً من أعضائها. وفي الواقع كان لا بد من انتظار أواسط القرن الثامن عشر حتى تتفجر، من خلال فلسفة الأنوار، نزعة ضارية في عدائها للاكليريكية لا على الصعيد النظري فحسب، بل كذلك على الصعيد العملي من خلال الاجراءات القانونية والاقتصادية التي اتخذتها الثورة الفرنسية ضد الكنيسة والسلك الكهنوتي. ومن وجهة نظر فلسفية خالصة وجدت الايديولوجيا العلمانية أو المعادية للاكليريكية خير ناطقين بلسانها في أشخاص مفكرين مشاهير

من أمثال روسو، داعية الدين الطبيعي، وفولتير الذي نذر نفسه وفكره لمحاربة النذل، والموسوعيين مونتسكيو وديدرو ودالمبير الذين جعلوا من المادة مبدأ أول ومن الانسان، لا الله، مركز الكون.

وبالمقابل، وباستثناء مرحلة عامية باريس القصيرة الأمد، خَفَتَ على امتداد القرن التاسع عشر ضجيج النزعة المعادية للاكليريكية. ولكن مع استقرار الجمهورية الثالثة ابتداء من عام 1879 عادت العلمانية تفرض نفسها، وفي شكل سياسي هذه المرة. فقد باتت الغالبية في البرلمان للعلمانيين، وأمكن بالتالي إصدار سلسلة من القوانين وضعت حداً شبه نهائي لتدخل الكنيسة في الشؤون العامة وكفت يدها فيما يتعلق، بوجه خاص، بالتعليم وقانون الأحوال الشخصية، مما استتبع قطع العلاقات الدبلوماسية مع الفاتيكان سنة 1904 على أنه كان لا بد من انتظار قيام الجمهورية الرابعة في عام 1945 ليكرس الدستور الفرنسي بصورة نهائية علمانية الدولة، أي لا طائفيتها وحيادها في موضوع الدين.

وبالاضافة الى فرنسا فإن أسبق الدول الاوروبية الى إعلان علمانيتها كانت اسبانيا في ظل الحكم الجمهوري بين 1868 و 1876. أما في أميركا، فعلى الرغم من الطابع الليبرالي والعقلاني لإعلان استقلال الولايات المتحدة في عام 1776، فإن المكسيك كانت هي السباقة الى التكريس العلني لعلمانية الدولة منذ أواسط القرن التاسع عشر. كما كانت تركيا في عهد مصطفى كمال أتاتورك هي أول دولة اسلامية تتبنى العلمانية. وبالمقابل، فإن الدولة اليهودية الوحيدة في العالم، نعني اسرائيل، ما تزال بين سائر دول العالم أكثرها طائفية لأنها جعلت من الدين نفسه قومية ولم تتخذ لنفسها دستوراً لأن أي دستور معناه الحد من سلطة التوراة والشريعة الموسوية. وباستثناء الدول الاشتراكية، فإنه يندر اليوم أن نقع على دول أو دساتير علمانية خالصة. فالقانون الأساسي لجمهورية المانيا الاتحادية (الغربية)، الصادر في عام 1949، يؤكد مثلاً أن «الشعب الألماني واعٍ لمسؤوليته أمام الله». ودساتير النرويج والسويد لا تبيح أن يكون رئيس الدولة غير بروتستانتي، كما لا يبيح دستور انكلترا أن يكون الملك غير انجليكاني. كذلك فإن دساتير بعض الدول العربية والاسلامية التي أخذت بالحداثة تشترط أن يدين رئيس الدولة بدين الاسلام، كما تنص على أن الشريعة الاسلامية هي مصدر رئيسي أو المصدر الرئيسي للتشريع. أما سويسرا، التي لا تزال تعمل بدستورها الاتحادي الصادر عام 1874، فلا تزال أقرب الى الغاليكانية منها الى العلمانية، وتنتصر بالتالي لمبدأ سيطرة الدولة على الكنيسة، بالاضافة الى أن قوانين بعض كانتوناتها تتضمن مواقف تمييزية ازاء بعض الطوائف أو الجمعيات الدينية، وذلك هو أحد الأسباب التي جعلت سويسرا تمتنع حتى الآن عن التصديق على الإعلان العالمي لحقوق الانسان، الصادر عام 1948. وحتى الدول الاشتراكية لا يمكن أن تعتبر علمانية خالصة، لأن قوانين بعضها تلزم الدولة أو أجهزتها بالقيام بـ الدعاية الالحادية، مما يخلّ بمبدأ أساسي من مبادىء العلمانية، ألا هو حيادية الدولة في موضوع الدين.

وبالفعل، اذا كانت العلمانية تعني، في المقام الأول، عدم كفاءة الكنيسة في الشؤون العامة والمجال الزمني، فإنها تتضمن بالمقابل عدم كفاءة الدولة في المجال الروحي. فالحرية الدينية شرط أول ومطلق، وبانتفائه تنتفي العلمانية من أساسها. والدولة العلمانية ليست دولة لا دينية، بل هي دولة لا طائفية. ليست هي الدولة التي تنكر الدين، بل هي الدولة التي لا تميز ديناً على دين، ولا تقدم أبناء طائفة على أبناء طائفة أخرى، ولا تخص بعض وظائف الدولة بأبناء طائفة بعينها دون سائر الطوائف.

هذا من الناحية القانونية؛ أما من الناحية الفلسفية والمعرفية، فإن أقصى ما تعنيه العلمانية ليس الإلحاد أو نفي وجود الله بل «تأسيس حقل معرفي مستقل عن الغيبيات والافتراضات الايمانية المسبقة»، أي مستقل عن المرجعيات المتعالية التي تعطي نفسها حق تنظيم العلم وتضع لحرية الفكر حدوداً تتنافى مع ماهية الفكر بالذات من حيث انه لا يقبل الحد. وبكلمة واحدة، إن العلمانية ليست نفياً للاعتقاد، بل هي تحرير له من القيود والإكراهات الخارجية. ولا غرو بالتالي أن يكون الفكر الديني الحديث قد عرف في ظل العلمانية تطوراً في العمق ما أتيح له أن يعرفه في ظل الأنظمة الثيوقراطية. فقد استعاد الدين بعده الداخلي بعد أن كان تقلص، في ظل الثيوقراطيات الآفلة، الى مجرد طقوس خارجية.

مصادر ومراجع

- أركون، محمد، **نقد العقل الاسلامي**.
- بابيه، أ.، **تاريخ الفكر الحر**.
- فولغين، أ.، **فلسفة الأنوار**.
- كابيران، ل.، **التاريخ المعاصر للعلمانية**.
- **المعجم العقلاني**.
- ملور، أليك، **تاريخ النزعة المعادية للإكليريكية في فرنسا**.
- **موسوعة أونيفرساليس**.

جورج طرابيشي

العلمانية في الفكر العربي

Laicism (in Arab Thought)
Laïcisme (dans la pensée arabe)
Laizismus

يرتبط مفهوم العلمانية ارتباطاً شديداً بالفكر الغربي. وقد ظهرت الفكرة اثر الدعوات المتكررة التي انطلقت منذ أواسط القرن السادس عشر، وبعد الصراع الناشيء بين الكنيسة الكاثوليكية المسيطرة انذاك على الحياة الدينية وعلى الحياة السياسية، وبين الحركات البروتستانتية التي اعتبرت بمثابة اصلاح على المستويين الديني والسياسي. ومن ضمن هذه الدعوة كان التوجه لتحقيق نوع من الاصلاح يحقق فصلاً بين الدين والسياسة، واعتبار الدين علاقة إيمانية بين الإنسان وخالقه، وذلك من أجل ضرب نفوذ الكنيسة القوي واعتبار السياسة طريقة تنظيم للحياة لا حاجة لها لرجال الدين. لكن سلطة الكنيسة ظلت مع ذلك قوية، وكانت الثورة الفرنسية بمثابة أول تحقيق فعلي لهذه المبادىء إذ استطاعت الثورة أن تحد من سلطة رجال الإكليروس الذين مثلوا الدين في السياسة من ضمن تحالفهم مع النبلاء، ومن ضمن نفوذهم في البلاط. وقد استطاعت الثورة الفرنسية أن تقنن المبادىء الليبرالية التي قامت عليها وأن توجد إطاراً للعلمانية التي لم تقتصر على الحد من سلطة رجال الدين بل تعدت ذلك إلى علمنة قوانين الدولة، وإقرار فصل نهائي بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، فحل التشريع المدني بدل الكنسي في العديد من المجالات، ولعل أهمها ميادين التعليم والأحوال الشخصية وإقرار الزواج المدني مع كل ما يرتبط بذلك من تغيرات إجتماعية وتربوية.

كانت مبادىء هذه الثورة من أولى الأفكار التي تسربت الى الشرق. وكان لها تأثيرها في توجيه الأفكار الاصلاحية، ومنها الأفكار العلمانية. ولم يكن الاحتكاك بأفكار الثورة الفرنسية الاحتكاك الوحيد بين الشرق والغرب، فقد تم هذا الاحتكاك بأشكال مختلفة وساهم فيه العدد الكبير من المصلحين في مصر وسوريا ولبنان، إن بزياراتهم لبعض عواصم اوروبا وتسجيل انطباعاتهم أو من خلال نشر هذه المبادىء في الصحف والمجلات التي انتشرت مع مطلع القرن التاسع عشر وأسهمت الى حد بعيد في نقل الأفكار ونشرها. يضاف الى ذلك حملة نابليون على مصر بما اعقبها من نشر مبادىء جديدة وإدخال اصلاحات بدت فريدة في حينها. يضاف الى ذلك بدء اتصال وثيق بين الشرق والغرب، في تركيا وسط الدولة العثمانية وفي مصر وذلك من خلال تعزيز الجيش وتحديثه وإدخال أساليب جديدة في التعليم، كدراسة الحقوق والهندسة والطب وإرسال بعثات متكررة للاطلاع على الأفكار الجديدة الرائجة في الغرب. يضاف الى ذلك أيضاً الاطلاع على الأساليب والنظم السياسية الديمقراطية التي سادت في تلك الفترة وإبداء الإعجاب بها. وقد نقلت بعض مواد هذه الدساتير وراجت الدعوات للاقتداء بها والأخذ بما يتمشى مع روح الدين الاسلامي ومع التطور الاجتماعي. وقد ساهم كل من رفاعة رافع الطهطاوي، 1801-1873، وخيرالدين التونسي، 1810-1879، وهما من أوائل المصلحين في نصيب من ذلك.

كذلك ساهمت الإصلاحات التي أقرت في الدولة العثمانية ووضع دستور جديد يكفل حرية المواطنين ويضمن تساويهم بنصيب في توفير جو للأفكار العلمانية الجديدة. كذلك كان التأثر بالغاً جداً بالتنويريين الأوروبيين، من فولتير الى مونتسكيو وروسو وبعلماء الاجتماع على تعدد مذاهبهم من دارون الى سبنسر ودركهايم واوغست كونت وسواهم.

في هذا الجو وبسبب الانفتاح على الغرب بدأت استجابة المثقفين وذلك من ضمن اتجاهين متباينين. الاتجاه التقليدي، الداعي الى أخذ موقف سلبي من الغرب بقيمه وعلومه، والدعوة الى نوع من السلفية تكون بمثابة تحصين من الغرب. والدعوة التحديثية التي اتخذت موقفاً ايجابياً اتسم بالدعوة الى التكيف مع الأشكال السياسية والاجتماعية الجديدة، والاستفادة من العلوم والاكتشافات التي اعتبرت سبباً في تقدم الغرب ورقيه وتفوقه. هذا الاتجاه الثاني يضعنا مباشرة أمام تيار الأفكار التي برزت في هذه الفترة، والتي ننسبها الى الاتجاه العلماني. ذلك أن الحركة الاصلاحية كانت تهدف كما قال محمد عبده 1849-1905، وهو ليس من المفكرين العلمانيين، الى تحرير العقل من قيود التقليد. وكانت جميع الأنظار متجهة الى التفوق العلمي الذي اعتبر محك الأفكار الاصلاحية، وغاية الاصلاح في آن. وقد أدت الرغبة هذه الى بروز اتجاه عقلاني في التفكير. صحيح انه لم يثمر في البداية كما يعتقد بعض الدارسين، إلا أن هذا الاتجاه كان الممهد لتقبل اصلاحات سياسية اول الأمر ولتقبل الأفكار الراديكالية في ميادين العلوم الاجتماعية والانتروبولوجية.

يمكن تقسيم العلمانيين العرب الى قسمين: علمانيين مسيحيين وعلمانيين مسلمين، وذلك انسجاماً مع الواقع التاريخي من جهة وتسهيلاً للدراسة من جهة ثانية. فالعلمانية

المسيحية التي قادها رجال فكر مسيحيون قد نشأت ضمن ظروف خاصة وتلبية لحاجات نفسية واجتماعية وسياسية مختلفة عن الحاجات والرغبات التي ظهرت في العلمانية الاسلامية. صحيح أن المحيط العام كان هو نفسه، الشرق العربي الخاضع للسلطنة العثمانية، الا أن النظرة لهذا المحيط قد أدت الى هذا التمايز. فالفكر المسيحي كان في أحيان كثيرة يشعر بغربته عن هذا المحيط الشامل ويرتد الى البحث عن وطن أصغر، فكانت سورية مثلاً بالنسبة لعدد منهم الوطن الذي يقابل الامبراطورية العثمانية، وذلك تعبيراً عن عدم استطاعة المفكر المسيحي القبول بوطن هويته الاسلام، وايماناً منه بوطن يكون الولاء فيه لا للدين بل للقيم الوطنية والاجتماعية والإنسانية. ومن هنا كان الطرح القومي عنواناً كبيراً نادى به عدد كبير من العلمانيين المسيحيين كبديل عن التوجه والطرح الدينيين.

ما هي الخلفية الفكرية التي كانت وراء طروحات العلمانيين المسيحيين؟ كان هؤلاء في طليعة الفئات التي استطاعت وقبل سواها من المسلمين تحقيق بعض السبق في تحصيل العلوم. وذلك لأسباب أهمها انتشار التعليم في اوساطهم بفضل ما استطاعت المدارس التي أسسها المبشرون والارساليات الأجنبية. وكان نمط التعليم في هذه المدارس مغايراً لما كان سائداً في المدارس الدينية الاسلامية. إذ دخلت الأساليب الحديثة، وكان تعليم اللغات، الفرنسية والانكليزية حافزاً كبيراً مكّن هؤلاء من الاطلاع على الفكر الغربي في مصادره الأصلية. فتعمقت بذلك الصلة بين هؤلاء المفكرين وبين آخر النظريات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي كانت أوروبا مسرحاً لها في تلك الفترات. إلى جانب إجادة اللغة الأجنبية، أجاد العلمانيون المسيحيون اللغة العربية اجادة جيدة. وقد ذهب العديد منهم الى اعتبار هذه اللغة وحدها، ودون الدين، بمثابة الرابط الذي يجمع أبناء الوطن الواحد. فكانت اللغة عندهم من أهم مقومات القومية والوطنية. في مقابل وطنية تركية أو عثمانية أو افغانية أو ما سوى ذلك. لذلك نجد أن عدداً من العلمانيين المسيحيين قد اتجه نحو إحياء اللغة العربية وإبراز آدابها وفنونها. فكان أن ازدادت حركة التأليف في هذه اللغة ووضعت القواميس ودوائر المعارف وأُعيد التأليف في أبواب أدبية تبرز طواعية اللغة وجمالها، كالتأليف في المقامات والشعر وقواعد اللغة. رافق هذا النظام التعليمي، اتجاه عقلاني جديد ليس اقله الاطلاع على العلوم الحديثة من علم اجتماع بل تجاوزوا ذلك الى العلوم الصرفة كالرياضيات والفيزياء والطب. وبعضهم كان طبيباً بالفعل كالشميل مثلاً.

وقد فرض هذا الاتجاه إدخال أساليب جديدة في طرق التعليم بحد ذاتها. أي أن ثمة اتجاهاً عقلانياً وعلمانياً كان قد بدأ يشق طريقه في هذه الأوساط مستنداً الى النتائج العلمية والتقنية التي افرزتها النهضة الصناعية وما رافقها من تطور في العلوم والمعارف ومن تقدم تقني ومهني.

أدت هذه الخلفية الى توثيق الصلة بين المفكرين المسيحيين والغرب. فلم يعد الغرب مخيفاً بالنسبة لهم بقدر ما صار عالماً يجب الأخذ بقيمه وعلومه، ولم تعد الهجرة الى الغرب عامل سلب أو اغتراب وبُعد، كما كان بالنسبة لقرنائهم من المفكرين المسلمين. بل أصبحت الهجرة حافزاً للتزود بالمزيد من العلوم والفنون. إلا أنه تجدر الإشارة الى أن العلمانيين المسيحيين لم يوجهوا مطلقاً دعوة للالتحاق بالغرب من الناحية السياسية، إذ ان دعوتهم قد اقتصرت على الحرص على وطن عربي في معظم الأحيان، وعلى إدخال قيم الحضارة الغربية وطرقها العلمانية. ولعل أقصى هذا الطرح قد تمثل بوطن مستقل علماني تفصل فيه الدولة عن الدين فصلاً كلياً. وقد كان شعار معظمهم الدعوة لقومية عربية يكون الرابط فيها اللغة لا الدين. وتكون القيم السائدة فيها هي القيم الانسانية العالمية، لا القيم الدينية. من هنا كان توجه هذا التيار العلماني توجهاً اجتماعياً انسانياً، ولم تكن النظرة الى التراث نظرة الى العصور الاسلامية وتطوراتها، بل نظرة الى الادب وقيمه الخالدة، والى هذا التراث كحضارة لا كتاريخ صنعه الاسلام في كل ابعاده. أي أن الاسلام كان بالنسبة لهم ذلك الاسلام الحضاري (لا الديني) الذي أبدع في كل المجالات. في الآداب والعلوم والفنون.

كذلك فرض هذا الاتجاه العلماني نظرة تجديدية للمجتمع ترتكز على مقومات سياسية ومعرفية جديدة. فالنظرة الاصلاحية التي رأت التجديد من خلال الدين، إن من حيث تحديثه بفتح باب الاجتهاد مثلاً، أو من خلال الاقتداء به اقتداء تاماً وبعث عصره الذهبي، أو كتلك الدعوات السلفية، معظم هذه الدعوات بدت للعلمانيين المسيحيين نظرات حذرة ولسببين: السبب الأول انها قد لا تعنيهم لانهم ليسوا مسلمين، وبالتالي لا يستطيعون المساهمة من ضمن هذا الاطار. والسبب الآخر، لقد رأوا في مثل هذه الدعوات توجهاً نحو الماضي اكثر مما هو توجه مستقبلي. وبالتالي لا بد من اختيار بديل. والبديل كان اللحاق بالتقدم الأوروبي ولذلك طريق واحد هو الطريق الذي سارت به اوروبا. إن الاصلاح يوجب تخطي الجمود الفكري الحاصل واللحاق

بحركة الافكار التي تفجرت في الغرب واستطاعت أن تحدث تغييراً كبيراً في بنية المجتمع بأنظمته وقوانينه. هذا الى جانب الصناعة المتقدمة والنظام السياسي الديمقراطي المتمثل بالحكومات الدستورية التمثيلية. لقد بدت مثل هذه المقومات بمثابة وحدة لا تتجزأ. فالتقدم سببه العلم واكتساب أداة معرفية جديدة لا بد من استعارتها من الغرب الذي يملكها. لكن هذه الاستعارة قد ظلت في إطار الامنية. لقد أدرك العلمانيون المسيحيون الحاجة لهذه العلوم كسبيل للدخول في عالم الصناعة. لكن أداة نقل هذه العلوم لم تكن متوفرة كلياً، ثم انه لا يمكن نقلها بسرعة وبقوة. فلا بد من أرضية لذلك. وللتدليل على عمق هذه الحاجة ومدى ضرورتها اكثرت الصحف والمجلات التي كانت حامل هذه الدعوات العلمانية من الإشارة الى معنى العلم متحدثة عن ضرورته وأفردت على الدوام أبواباً تقدم فيها آخر المبتكرات والاكتشافات العلمية بأسلوب محبب مشوق وكأنه بشرى تزف للقراء. لقد بدت النظرة الى العلوم نظرة مفعمة بالإعجاب والتقدير ومحملة بأبعاد إنسانية وفلسفية أكثر مما كانت دعوة عملية قابلة للتحول الى ممارسة توضع في متناول الجميع. لم يكن المناخ الذي أطلقت من ضمنه هذه الدعوات مناخاً خاصاً للعلوم منفتحاً عليها. وقد ترافقت الدعوة للأخذ بالعلوم مع الدعوة لإدخال الصناعة الحديثة. فبدون الصناعة لا يمكن تحقيق قفزة نوعية في الحياة وفي العلاقات الاجتماعية. إلا أن هذا الإدراك كان نظرياً اكثر منه عملياً. إذ ان توجيه الدعوة لإدخال الصناعة لا يكفي دون تحقيق الأرضية التحتية لذلك. وهذا ما لم يكن بمقدور الحركة العلمانية أن تؤمنه. لذلك عبرت هذه الحركة عن مجرد الوعي النظري لضرورة التكيف مع الأوضاع الجديدة دون أن تتمكن فعلاً من إيجاد أوضاع جديدة. على كل إن مثل هذه الأمور هي جزء من مشروع بناء الدولة، ولم يكن العلمانيون المسيحيون في الدولة، باستثناء بسيط، حتى يعملون على تحويل هذه الامنيات الى مشاريع.

ترافقت هذه الدعوة بشقيها النظري في الأخذ بالعلوم، والعملي بالدعوة للاستفادة من الصناعة مع الدعوة السياسية التي تنسجم معها. فالواضح أن هذه الدعوات كانت منسجمة مع التيارات الفكرية الفعلية السائدة في أوائل القرن التاسع عشر، باتجاهاتها الليبرالية العامة، الداعية للتخلي عن أوهام الدين والتحرر من الخوف والتبعية. وقد توجت هذه الدعوات بالالتزام بالمبادىء السياسية التي ترافقت معها. من هنا نجد أن معظم العلمانيين المسيحيين قد دعوا لاعتماد نظام حكم سياسي ليبرالي تكون الأداة التمثيلية والطرق الديموقراطية عماده الأول. ومثل هذه الأنظمة كانت السائدة في بلدان اوروبا واميركا. ويتماشى هذا النظام مع التطلعات الانسانية الليبرالية اولاً، كما ينسجم أيضاً مع موقع العلمانيين الاجتماعي. إذ ان معظم العلمانيين المسيحيين كانوا من أبناء الطبقة الوسطى. وهذه النظم كانت وليدة هذه الطبقة في اوروبا. لذلك لم يواجهوا في تبنيها أي حرج. هذا اولاً، ثم ان هذه النظم كانت بوعي منهم أو بدون وعي، البديل للحكومات التوتاليتارية التي يخضعون لها، ونقداً غير مباشر أيضاً لفكرة توحيد العالمين الديني والسياسي طبقاً لمبدأ الخلافة الإسلامية. فالدعوة السياسية الليبرالية بوجهها العملي كانت تعني الفصل بين الزمني وبين الروحي، بين الدين والدولة بالشكل الذي تحقق فيه ذلك في اوروبا إذ حلت الدولة العلمانية مكان سلطة الكنيسة ومكان نفوذ رجال الدين.

انعكست هذه الأفكار على جملة من التوجهات التي ميزت الفكر العلماني في تلك الفترة. ولعل ابرزها قد تمثل في خلق تيار علمي ينادي بالتجديد وبالتغيير في الحياة، لا في محاولة إصلاح وترميم بعض الأخطاء السابقة. لقد أدرك المصلحون العلمانيون ضرورة إحداث تغيير شامل على المستويات كافة، متأثرين بذلك بما تم إنجازه في الغرب، ولذلك بدت محاولة العلمانيين محاولة لها طابعها الانساني الشامل، فكان مصدرهم أفكار المتنورين الأوروبيين وعلماء الاجتماع أمثال اوغست كونت وسبنسر وداروين وسواهم.

إذا كانت العلمانية في جوهرها ومنطلقاتها دعوة لفصل الدين عن الدولة، فإن التصورات السياسية هي من أهم التصورات التي أبرزتها هذه الحركة. ففي هذا الإطار طرحت شعارات القومية كسبيل لإحياء رابط جديد بديل عن الرابط الديني. وقد ارتبطت الدعوة القومية بفكرة الوطن والدعوة الوطنية. صحيح أن الطهطاوي كان السباق في ذلك، لكن فكرة الولاء للوطن قد ظلت بالنسبة له ملازمة للولاء للدين. أما مع العلمانيين المسيحيين فقد كان الدور الأول للغة لا للدين، والولاء للادارة التي يجب ان تكون منبثقة عن الأمة بشكل ديموقراطي، هكذا أبرزت فكرة الوطن وظهرت الدعوات القومية التي تراوحت بين الدعوة للاستقلال التام، بل الانسلاخ عن الدولة العثمانية، وبين تحقيق نوع من لا مركزية إدارية تتيح للمجموعات (أو للأقليات) إدارة شؤونها بذاتها. لقد ظهرت الوحدة الاجتماعية بديلاً من الوحدة الطائفية، وكان ذلك بمثابة تعزيز لفكرة الوطن، كما كان من جهة ثانية مقاومة للاستبداد الحميدي. ومن أبرز ممثلي هذا

الاتجاه القومي نشير الى بطرس البستاني 1819-1893 وأديب إسحق 1851-1885 ونجيب عازوري الذي ألف بالفرنسية عام 1905 وانطون سعاده وسواهم. إلا أن التيار المتأخر من جيل القوميين وفي إطار السعي لتحديد معنى القومية كان أقرب للأخذ بتعريف أوسع لهذا المفهوم. فاللغة وحدها لا تكفي لتشكل رابطاً قومياً، وإحياء التراث الأدبي واللغوي ليس كافياً من أجل تكوين رابط قومي عريض، لأن الجزء الأكبر من هذا التراث له طابعه الديني المميز، وهذا ما أدركه كل من قسطنطين زريق وادمون رباط، وهما من دعاة القومية العلمانية، على أن لا يشكل ذلك خروجاً على الدين الاسلامي. فالدين الاسلامي يبقى الحاضن لهذا التراث، حتى لو جرت التفرقة بين الامور الدينية والامور الزمنية في إطار كامل من العلمنة، يظل الدين كحضارة عاملاً موحداً، إنه الجانب الروحي والأخلاقي للحياة السياسية. ولا علاقة للمحتوى المذهبي بالشأن السياسي.

كذلك حملت الأفكار العلمانية افكاراً جديدة في ميادين الاجتماع وتنظيم الحياة، فضلاً عن إضفاء طابع فلسفي شمولي يشرح تطور الكائنات الحية. نعني بذلك الأفكار الداروينية حول نظرية النشوء والارتقاء التي دافع عنها شبلي شميل بقوة وعنف. كما دافع أيضاً عن الاشتراكية التي اعتبرها مذهباً اجتماعياً قائماً بذاته. حتى انه عبر عن الاشتراكية بكلمة اجتماعية وهي ما يرافق العمران. والاشتراكية هي المذهب الذي يحقق المساواة بين الناس، وبذلك تتحقق سعادتهم. وهذا هدف فلسفي بحد ذاته. والى جانب الشميل نذكر بفرح انطون 1871-1922 الذي دعا الى اعتماد العلم في كل الامور حتى في مجالات التفسير الديني، وقد استند الى ابن رشد 1126-1198، وأثارت كتاباته ضجة حين عارضها محمد عبده. كذلك آمن انطون بالاشتراكية ودعا اليها حتى لو استعمل العنف، مع أن معظم العلمانيين السابقين قد دعوا الى التدرج في الاصلاح. كذلك ساهم جرجي زيدان 1861-1914، في التعريف بالمذاهب الاشتراكية من الفابية الى الماركسية. على العموم لقد نادى معظم هؤلاء المصلحين بإصلاح الدولة وباصلاحها بتساوي الجميع، ولذلك كان الإصرار على الدوام على الطابع الدستوري والتمثيلي للدولة، حتى تتمكن من رفع المظالم وإقامة العدل وتحقيق المساواة.

أهم العلمانيين المسيحيين (عن هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب**، ص 146). أحمد فارس الشدياق 1804-1887. اديب اسحق، 1856-1885. ناصيف اليازجي 1800-1871. ابراهيم اليازجي 1847-1906. بطرس البستاني 1819-1893 جرجي زيدان 1861-1914 لويس شيخو 1859-1927. عيسى اسكندر المعلوف 1969-1956. يعقوب صروف 1852-1927. شبلي الشميل 1860-1916. فرح انطون 1871-1922. سليمان البستاني 1856-1925. أمين الريحاني 1876-1940.

لا يقتصر وجود العلمانيين على المسيحيين وحدهم. صحيح أنهم كانوا السباقين لطرح مواضيعهم ضمن هذا الإطار العلماني بفعل أوضاعهم الاجتماعية وبفضل اطلاعهم على الأفكار الأوروبية التي احتضنت هذا الاتجاه. لكن الصحيح أيضاً أن ثمة تيارات عريضة من العلمانيين المسلمين قد شقت طريقها وسط فكر عصر النهضة متحدية بذلك الاتجاهات المحافظة والتقليدية. فالعلمانية في تحديدها وجوب الفصل بين الدين والدولة مثلت بالنسبة للمسلمين إشكالية من نوع خاص ووضعتهم مباشرة تجاه السلطة المتمثلة بالخلافة، أي باتحاد الديني مع الدنيوي، وتجاه المصلحين الآخرين الذين كانوا في الغالبية من علماء الدين ويملكون السيطرة على المؤسسات الدينية الفاعلة كالأزهر مثلاً.

بدأت الحركة العلمانية بين المسلمين بعيد الحركة السياسية التي قادتها حركة تركيا الفتاة. وقد تكونت فئات هؤلاء من عناصر مختلفة من مهنيين ومدرسين وأطباء ومحامين وتجار وضباط جيش. وقد تسنى للبعض منهم الدراسة في مدارس حديثة إن في مصر أو في القسطنطينية أو في الخارج وعادوا بانطباعات جديدة وبتصورات جديدة. إلا أن الموقف من الغرب لم يكن دائماً إيجابياً، بل ان بعض العائدين قد عبر عن خيبة أمل قاسية وعن نقد عنيف يترجم عدم تكيفه مع الواقع الجديد.

إلا أن النتائج لم تكن جميعها رافضة، فقد برز تيار عريض يتقبل الأفكار العلمانية ويسعى الى إدخالها مجالات الحياة الاجتماعية والعلمية والسياسية. ولعل أهم الدعوات التي ارتبطت بهذه الحركة كانت الدعوة المزدوجة الى المزيد من الحرية والى المزيد من العلم. فقد أدرك العلمانيون المسلمون أن صراعهم هو صراع مزدوج. صراع مع الاستبداد الذي تمثله الدولة العثمانية بنظامها المطلق. وصراع مع الغرب الذي تمثلت قوته الأساسية في تقدمه العلمي والصناعي والتقني. من هنا كانت الدعوة للاستزادة من العلوم واطلاق التربية وتنظيمها من الدعوات العلمانية المبكرة سواء كانت دعوة عامة لما لدى عبد الرحمن الكواكبي 1849-1902، أو دعوة مبرمجة الى حد ما، كما نجدها لدى قاسم أمين 1863-1908الذي يعتبر من أوائل العلمانيين المسلمين، ومن رواد التربية الحديثة.

كان قاسم أمين جريئاً وصاحب حس نقدي متميز. وقد أدرك شأن سائر المتنورين الآخرين أن العلم هو السبيل الوحيد الذي يكفل تحقيق المساواة مع الغرب، والعلم لا يتحقق إلا من خلال منهج تربوي متكامل يشارك فيه كل أفراد المجتمع، بما في ذلك المرأة. ولكي يشارك الجميع في هذه العملية التربوية الشاملة لا بد من مناخ معين تكون الحرية فيه البند الأول. إلا أن هذه النظرة على بساطتها لا بد لها أن تستند الى نظرة في الاجتماع الإنساني ككل. وقد اختار أمين دراسة الظاهرة الاجتماعية دراسة كاملة، وفي علاقاتها بالسياسة، فلا يرى أن الأحداث قد تقع عبثاً، بل لا بد لها من مسوغات أملت وجودها بالشكل الذي وجدت فيه. وقد آمن قاسم أمين بتطور المجتمع وفق قوانين معينة، وكان منسجماً مع مذهب سبنسر في نظرته الى معنى الاجتماع الإنساني وفي تحديده للتطور والترقي وإن لم يحدد هذه العبارات بوضوح تام. وفي تحديده لمعنى الصراع الاجتماعي كان أمين أقرب لمذهب داروين من المذاهب الأخرى.

ترافقت دعوة قاسم أمين هذه مع دعوات مماثلة، قال بها محمد عبده صديق قاسم أمين، لكن دعوة أمين كانت أكثر برمجة وأكثر تحديداً. إذ أدرك أمين أن العلم وحده هو الذي يحرر الإنسان من الخوف وذلك بتحرره من الجهل، وهذا ما أشار اليه عبد الرحمن الكواكبي أيضاً. والتحرر يعني تحقيق نوع من الحرية الفردية، الحرية التي تمكن الإنسان من التعبير عن معتقداته ومبادئه ونشر آرائه دون إعاقة ودون معارضة، انها تشابه ذلك النمط من الحرية الليبرالية التي سادت أوساط المثقفين جميعاً تقريباً في مطالع القرن العشرين. اعتمد قاسم أمين الى جانب ذلك نقد الماضي معتبراً التقليد من جملة الأمراض التي تؤخر نمو المجتمع، فتجعله يعيش في الماضي عقلية وسلوكاً. ورأى أن العلم وتطور المجتمع لا بد أن يساعدا على فرز قيم اجتماعية وأخلاقية جديدة. لذلك لا يجب التمسك بقيم الماضي ويجب مواكبة الحضارة والرقي والتقدم.

إن قاسم أمين ليس إلا نموذجاً معيناً من العلمانية الإسلامية التي برزت آنذاك. وهو لم يكن النموذج الوحيد رغم تميزه، وذلك لتوسع المواضيع التي طرحتها هذه العلمانية. ففي إطار التفكير بالقومية يبرز اسم ساطع الحصري (1880-1968) كممثل للقومية العلمانية، بشكل تفوق فيه على الأجيال السالفة من العلمانيين المسيحيين. وقد وضع الحصري نظرية منهجية منسجمة في بحثه في القومية العربية، إذ أدرك وبتجربته أن الدين ليس بالضرورة الرابط الأول الذي تقوم على أساسه القوميات. بل ان رابط اللغة والثقافة المشتركة والمتميزة عن ثقافات الجوار لمن أقوى الروابط ومن أشدها لحمة. فهي التي تصهر المجتمع وتجعل منه أمة واحدة ودولة واحدة. فالعرب أو الشعب العربي، هم من يتكلم لغة واحدة حتى لو بدت هذه الأمة في مرحلة ما من تاريخها مجزأة الى أوطان. فلا بد أن تتخذ هذه الأوطان ضمن أمة واحدة، كذلك رفض الحصري النظرية العرقية في تكون القومية، إذ لا وجود لأمة صافية العروق، وبالتالي فالقومية لا تخلق إلا ببث الوعي القومي وإبراز الروابط الروحية والفكرية التي تتشكل منها القومية، وأهم هذه الروابط التاريخ واللغة. باللغة يتوحد الشعور ويتوحد التفكير، والتاريخ هو الذي يخلق نوعاً من القرابة المعنوية تشد أبناء القومية الواحدة الى بعضهم بعضاً. والتاريخ ليس تذكر أمجاد الماضي بقدر ما هو فعل من أجل المستقبل. إذ القومية ليست حلماً رومانسياً بل عملاً في المحيط الذي تنشأ فيه. فقومية الحصري وإن تشابهت مع قومية العلمانيين المسلمين من حيث النتائج إلا أنها كانت موضوعاً مستقلاً مشبعاً بالدراسة وغنياً بالتفاصيل، ولم تكن مجرد أمنية أو رداً على الحركات السياسية الأخرى كالعثمانية، أو دعوة للانفصال عن الدولة الأم. بكل الأحوال لقد كانت هذه الدولة في طريقها الى التفكك حين كانت أفكار الحصري تشق طريقها. لذلك تبدو دعوته دعوة للتوحيد أكثر مما هي دعوة للاستقلال.

ومن الأسماء البارزة في إطار العلمانية الإسلامية يطالعنا اسم علي عبد الرازق 1888-1966 الذي يعتبر من أشد الأسماء بروزاً لما التصق باسمه من ثورة اعتبرت في حينها ثورة على الاسلام بالذات. وكان السبب في ذلك وضعه لكتابه، **الاسلام واصول الحكم** الذي الفه بعد اعلان النظام الكمالي في تركيا فصل الدين عن الدولة وإنهاء الخلافة رسمياً. فظهرت محاولة علي عبد الرازق بمثابة تبرير لهذه الدعوة ومحاولة نظرية اراد من خلالها الإثبات أن الخلافة ليست ضرورية لانها ليست من صلب الاسلام. وقد حاول عبد الرازق إثبات ذلك بكل الوسائل، وخاصة بالرجوع الى المصادر عينها التي استعملت سابقاً لتبرير الخلافة، أي بالعودة الى النص والحديث وهما مصدرا كل تشريع في الاساس. وقد أثبت أن ما جاء في هذه المصادر من إشارات الى الخلافة لا تقوم كمبرر كاف لتسويفها. إذ ان الهدف من نظام الحكم هو تحقيق رفاهية المواطنين وتحقيق سعادتهم. فان استطاع نظام سياسي آخر تحقيق ذلك كان نظاماً محموداً، ولا حاجة بعده للخلافة. أما فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية فيرى عبد الرازق أن ذلك قد تحقق فعلاً بعد وفاة الرسول. فرسالة النبي

الدينية انتهت بوفاته، وانتخاب ابي بكر كان سابقة أرست الحياة السياسية، ومركز الخلافة كان سياسياً ولم يكن دينياً، وإن تم بعد ذلك اللجوء الى تقديم الجوانب الدينية، بل وتغليبها فلأسباب سياسية أهمها إضفاء مزيد من اللحمة على مجتمع كان التفكك يصارعه في كل أجزائه. فالخلافة إذن لم تكن أكثر من منصب سياسي فرضته ظروف معينة، ومع تغير كل ظرف يجوز أن تتغير الأشكال السياسية المرافقة له.

يؤدي ذلك بطبيعة الحال لنوع من فصل الدين عن الدولة، وهذا ما ذهب إليه علي عبد الرازق، بل ما أكده في كتابه معتبراً أن التشريعات المدنية التي تستند الى أحاديث نبوية يجوز تغييرها. فأحاديث النبي ليست معصومة كالنص القرآني، وقد أشار عبد الرازق الى احاديث متعددة أكد فيها الرسول على الطابع الزمني أي الوقتي، وبالتالي لا بد من تغيير ذلك تبعاً لتغير الأوقات كما أشار الى أحاديث لا تجنب الرسول من الخطأ. أما الأهم من ذلك فهو وجوب التمييز بين دور الرسول كنبي ودوره كقائد سياسي، ثم ان الخلفاء أصدروا تشريعات جديدة استندوا فيها الى إجماع الصحابة ولم يقم أحد ضد ذلك. إذن، إن مبدأ التجديد قائم في الإسلام، فلماذا لا نجدد في الحياة السياسية؟

أثارت أراء علي عبد الرازق عاصفة شديدة، فحوكم وصودر كتابه ومنع من مزاولة مهنته ومن التعليم في الأزهر، وهو أحد شيوخه. ومع ذلك فآراؤه من أبرز الآراء العلمانية التي دعت لفصل الدين عن الدولة وحاولت إثبات ذلك بالطرق المنهجية نفسها التي يستعملها العلماء والمجتهدون في وضع فتاويهم.

لم يكن تيار العلمنة القاضي بهذا الفصل التام بين الدين والدولة قصراً على الشيخ علي عبد الرازق وإن كان من أكثرهم دقة وجرأة. فالدعوة هذه قد استمرت بعده وإن اتخذت أشكالاً أقل تماسكاً. نشير هنا الى طه حسين 1889-1974 الذي شكك بأنماط الفكر التقليدية حتى في كتاباته المبكرة. ولكن أشد هجوم له نجده في كتابه في **الشعر الجاهلي** الذي شكك فيه بمعظم هذا الشعر معتبراً أنه من نسج شعراء لاحقين نسب الى الجاهلية لمزيد من الانتشار. اعتمد طه حسين أسلوب الشك الديكارتي ومنهجية **ديكارت** التي تقضي بأن لا يسلم الانسان بشيء حتى ما لم يبدو له بسيطاً مقنعاً ويقينياً. وقد يكون نقده للشعر محقاً أو لا يكون، لو لم يوسع طه حسين دائرة شكه لتطول قسماً من مقدسات الدين الاسلامي. إذ أبدى شكاً قوياً في بعض القصص الواردة في القرآن الكريم، ومنها أيضاً ما يتعلق بوجود ابراهيم وابنه اسماعيل واليهما يعود العرب في الأصل كما تورد التواريخ والديانة الاسلامية بالذات. بل لقد رفض طه حسين قصة الحجر الأسود وهذا ما يعتبر خرقاً لأهم مقدسات الدين. وقد أثارت هذه الآراء ضجة قوية فتداعى العديد من الكتاب للرد على طه حسين، حتى اضطر هو بالذات للاعتذار من الجامعة معلناً تمسكه بالاسلام وبأن آراءه محض أدبية ولا علاقة لها بالدين. ولكن طه حسين لم يتوقف بعد ذلك من الدعوة الى آراء تحديثية في مجال الأدب أو في مجالات الحياة السياسية والاجتماعية، بل لقد دعا الى ربط تراث مصر الحضاري بتراث البحر المتوسط داعياً الى مزيد من الاشراف الحكومي على التعليم بهدف رفعه وتطويره وتحديثه.

من المساهمين الآخرين في نشر هذه الروحية العلمانية، يشار الى اسماعيل مظهر (1891-1962) صاحب **مجلة العصور** التي انبرت لنشر الآراء التحديثية ونشر العلوم والمبتكرات الجديدة. وكانت منبراً للدعوة الى إحياء حياة برلمانية حقة تعتمد الأسس التمثيلية الصحيحة. وقد حفلت المجلة بآراء نقدية جريئة طالت الفكر الديني التقليدي ودعت الى خلق عقلية جديدة تقوم على الأخذ بالمبادىء الفلسفية والسياسية السائدة في الغرب.

أخيراً نشير الى ذلك النوع من العلمانية التشريعية، الذي برز مع عبد الرازق السنهوري، الذي اطلع على القوانين الاوروبية، وعلى التشريع الاسلامي وقد عمل في هذا المجال مشاركاً في وضع قوانين ودساتير متعددة خاصة في العراق وفي مصر. إلا أن ما يمتاز به السنهوري هو اعتماده الدمج بين التشريعات الدينية والقوانين الوضعية الأوروبية بهدف الاستفادة من أفضل ما نجده في التشريعات وفي القوانين. وتجربة السنهوري تجربة رائدة ما زالت تلقى المزيد من الاهتمام.

أهم العلمانيين المسلمين (عن هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب**، ص 152) قاسم أمين 1863-1908. عبدالرحمن الكواكبي 1849-1902. ولي الدين يكن 1873-1921. محمد كرد علي 1876-1953. شكيب ارسلان 1869-1945. رفيق العظم 1865-1924. احمد لطفي السيد 1872-1963. محمد حسين هيكل 1888-1956. معروف الرصافي 1875-1945. وصدقي الزهاوي 1863-1936.

يضاف اليهم ساطع الحصري 1880-1968. علي عبد الرازق 1888-1966. طه حسين 1889-1974 اسماعيل مظهر 1891-1962. عبدالرازق السنهوري 1895-1964.

مصادر ومراجع

- انطون، فرح، المؤلفات الكاملة، ج 1 المؤلفات الروائية، ج 2، المؤلفات الفلسفية، تحقيق ادونيس العكره، دار الطليعة، بيروت 1979-1981.
- جدعان، فهمي، اسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981.
- حوارني، البرت، الفكر العربي في عصر النهضة، بيروت، 1977.
- خدوري، مجيد، الاتجاهات السياسية في العالم العربي، الدار المتحدة، بيروت، 1972.
- خوري، رئيف، الفكر العربي الحديث، دار المكشوف، بيروت، 1943.
- شرابي، هشام، المثقفون العرب والغرب، دار النهار، بيروت، 1981.
- علوش، ناجي، اديب اسحق، الكتابات السياسية والاجتماعية، دار الطليعة، بيروت، 1978.
- الفكر العربي في مائة عام، منشورات الجامعة الاميركية، بيروت، 1967.
- مجلة آفاق، عدد خاص «بالعلمانية»، باشراف جيروم شاهين، بيروت، 1978.
- المحافظة، علي، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة الأهلية، بيروت، 1980.
- مغيزل، جورج، العروبة والعلمانية، دار النهار، بيروت، 1980.
- نصار، ناصيف، نحو مجتمع جديد، دار الطليعة، بيروت.

جورج كتوره

علم النفس الاجتماعي العيادي

Clinical Social Psychology

Psychologie sociale clinique

Sozial-Klinische Psychologie

أولاً ـ تشعب مجالات وتيارات التحليل النفسي الحديثة:

بالإضافة إلى ما ذكر حول نظرية التحليل النفسي مع فرويد وحول تطور هذه النظرية حتى الوصول إلى تكون تيار التحليل النفسي الاجتماعي الذي تمثل بشكل أساسي مع رايش والذي أعطى في النهاية ما سمي بالتحليل النفسي السياسي... فلا بد من الإشارة إلى ما تم التوافق على تسميته بالنظريات الجديدة في التحليل النفسي؛ ذلك أن التحليل النفسي الاجتماعي أو السياسي لم يكن التيار الوحيد الذي نما في أحضان النظرية الفرويدية.

ويمكن أن نعرض هذه التيارات على الشكل التالي:

أ ـ التحليل النفسي الوجودي

Psychanalyse existentielle:

وهو التيار المتمثل بالمحلل النفساني بينسوانجر Binswanger والذي تأثر إلى حد بعيد بأفكار الفيلسوف هيدغر Heidegger صاحب النظرية الوجودية. هذا التيار التحليلي الوجودي يركز على البعد الوجداني للفرد عن طريق التوقف المطول عند تحليل معاناته اليومية في إطار المحيط الاجتماعي الذي يتواجد فيه: وتهدف هذه المدرسة إلى كشف أشكال التواجد الفردي في المحيط ومظاهر هذا التواجد L´être et le paraître. ومن الأسماء التي أثرت في نمو هذا التيار نذكر جان بول سارتر J. P. Sartre في فرنسا. إن هذا التيار يأخذ من التحليل النفسي العمق اللاواعي لمعاناة الفرد ويأخذ من الفلسفة الوجودية أهمية التجسدات الوجودية الظاهرة (محتوى ظاهر) لهذه المعاناة، ولا يركز هذا التيار بذلك على المعاني الرمزية الفردية للسلوك فقط وإنما يركز أيضاً على الحركة الوظيفية لهذا السلوك وعلى معانيه ودلالاته الاجتماعية. فالتحليل النفسي الوجودي يوازن ما بين الاهتمام بالمحتوى الظاهر للعارض المرضي وما بين الاهتمام بالمحتوى الكامن الرمزي؛ وبهذا يتفاعل الوجدان مع الوجود في معاناة الفرد.

ب ـ التحليل النفسي الدينامي الجماعي

Psychanalyse de la dynamique du groupe:

هو التيار الذي ينطلق من نظرية فرويد حول «علم النفس الجمعي وتحليل الأنا» حيث يحدد صاحب نظرية التحليل النفسي بدايات التوجهات العيادية في عمليات تحليل دينامية الجماعة (وحيث يلعب القائد دور الأب) والمثال الأعلى وما ينتج عن ذلك من إواليات التماهي والتعلق العاطفي المعقدة فتتحول كلها إلى أساس ليبيدي لتماسك الجماعة؛ ومن الأسماء الأساسية التي طورت هذه النظرية لا بد من ذكر مورينو Moreno في أبحاثه حول السوسيودراما والسنيلودراما وذلك في مجال دينامية الجماعة العلاجية؛ وكذلك انزيو Anzieu (ممثل المدرسة الفرنسية) وتركيزه إلى جانب دور الأب القائد في هذه الدينامية على دور الإسقاط الإبداعي في كل عمل جماعي وثقافي (مفهوم أنا ـ الجلد Moi - Peau). ونذكر أيضاً بيون Bion (ممثل المدرسة الانكليزية) الذي يركز على المعنى الرمزي الذي تجسده الجماعة كاختصار واستعادة لحضن الأم وما يمثله هذا الحضن من مشاعر الأمان والاطمئنان

والانتماء عند الفرد في مواجهة مخاطر الحياة اليومية.

جـ - التحليل النفسي البنيوي
Psychanalyse structuraliste:

وقد تأثر هذا التيار بالنظرية البنيوية كما عبر عنها ستراوس C. Lévy Strauss؛ وبالرغم من أن هذه النظرية تدخل في تناقض واضح مع نظرية التحليل النفسي في دراستها للظاهرة الاجتماعية والنفسانية، فإن محاولات بارزة ظهرت من قبل باحثي هذا التيار بهدف صياغة نظرية تكاملية بين البنيوية والتحليل النفسي: فالتحليل النفسي يدرس الظاهرة الاجتماعية والنفسانية من زاويتها السلبية أي أنه يبرز من الظاهرة وجهها الذي يحمل معاني النفي والكبت والقمع والصد في مجال العلاقات التبادلية بين الأفراد داخل الجماعات... مما يحوِّل الظاهرة السلوكية الفردية أو الظاهرة الوجودية الاجتماعية إلى عارض رمزي يجري تأويله على أنه صيغة تسوية رافضة لها مدلولات كامنة ومتناقضة مع محتواها الظاهر (حيث ان المعنى يُظهر الضد ويُستخرج من اللامعنى وحيث ان مصادرة الرغبة تتحول إلى سيدة الأحكام).

أما النظرية البنيوية فإنها تنظر إلى الظاهرة الاجتماعية النفسانية على السواء نظرة جشطالتية إلى حد ما، أي نظرة متكاملة صيغوية متداخلة: فالتبادل والتعادل والتكامل هو سيد الأحكام؛ وفي ذلك استمرارية للعملية المشاعية البدائية حيث تتكامل العلاقات البشرية (المادية والمعنوية) في إطار عملية التبادل بين الأشياء والأفكار والبشر... وكل ذلك يُلحَظُ في إطار بنية اجتماعية تاريخية تحفظ مفاتيح التبادلات وتقدر كيفية ووظيفية التكامل والتعادل بين العناصر الاجتماعية المكونة للبنية والصيغة: وهكذا فإن الظاهرة تؤخذ من زاوية إيجابية؛ فنظام الزواج مثلاً وما يرافقه من موانع ومحرمات لا يؤخذ بمعناه السلبي الأبوي القمعي وإنما يتم التركيز على دلالاته البنيوية التبادلية حيث ان ما تفقده المرأة مثلاً من حرية شخصية تأخذ قبيلتها ما يعادله على الصعيد الاجتماعي الاقتصادي في إطار معادلة عقد الزواج. وعلى هذا فإن البنية الاجتماعية العامة تخضع كلها لهذا القانون: فما يُفقد يُعوَّض في مجال آخر (ما يفقده الرجل في محيطه المباشر يفقده مقابل ذلك رجل آخر في محيط مماثل في البنية المقابلة)؛ ولذلك فالدينامية الاجتماعية والنفس - اجتماعية لا تُفهم إلا في إطارها البنيوي العام ككل متماسك ومتشابك.

إن صاحب هذه النظرية البنيوية ستراوس Strauss أثَّر في توجهات أبحاث التحليل النفسي؛ وقد ظهر هذا التأثير بشكل أساسي في أبحاث جاك لاكان Jacques Lacan في ما اصطلح على تسميته بالتحليل النفسي اللغوي Psychanalyse linguistique. ونشير من ناحية ثانية إلى أن لاكان تأثر بفرويد إلى حد كبير وبخاصة في كتاباته *Les Ecrits* التي يشرح فيها العناصر والمفاهيم الأساسية لنظرية التحليل النفسي ولقراءته لها. إن لاكان يرى أن اللاواعي يمتلك بنية متماسكة ومنظمة وهذه البنية تسمح - إذا ما فُهمت - للاوعي بأن يتبدى بمنطق عقلاني مكثف، من خلال مظاهر اللاعقلانية الخارجية، أمام المحلل النفساني. وبنية اللاوعي هذه متوازية مع بنية اللغة ومقابلة لها... بل هي على نمطها. ونحن إذا حاولنا أن نفهم عارضاً سلوكياً ما (أوحتى سلوكاً يومياً عادياً) فإننا نضطر ونحن نعود ونحاول أن نفهم اللاوعي المكوِّن لهذا العارض إلى أن نقرأ البنية المتكاملة للعوارض المتشابكة والمكوِّنة لتاريخية الفرد المعني. وهذا يتوافق تماماً مع ما نفعله لكي نفهم كلمة لغوية ما: إذ نشعر أننا بحاجة إلى العودة إلى الكلمات المتشابهة والمشتقة من الكلمة المحددة... وهكذا فإن معجم المفردات اللغوية مبنيٌ كالمعجم اللاواعي لرموز الصدمات الهلعية المكوِّنة للبنية التاريخية للعارض المرضي. وبهذا فإن القوانين الإبلاغية المتعددة المعتمدة في بنية اللغة تصلح كقوانين تعتمد أيضاً في تأويل بنية اللاواعي (الاستعارة والتشبيه والتورية وغيرها من قواعد البلاغة).

لقد شكل هذا المنحى التحليلي البنيوي اللغوي محطة بارزة في تاريخ التحليل النفسي، ووقف ضده الكثير من المحافظين التحليليين الذين توقفوا عند النص الفرويدي الكلاسيكي وجمدوه حتى حجَّروه (وهذه الظاهرة المتزمتة حصلت أيضاً مع رايش قبل أن تحصل مع لاكان بصيغة أخرى، حيث تم رفض نظرية التحليل النفسي السياسي الاجتماعي)؛ ومع ذلك فإننا نجد أتباعاً تأثروا بـ لاكان من العرب وغير العرب.

لقد شكل المحلل النفساني العربي (مصر) مصطفى زيور محوراً أساسياً في تاريخ الأبحاث النفسانية وكان من أوائل الذي نشروا الأفكار التحليلية في العالم العربي، ومن مريديه نذكر مصطفى صفوان الذي ذهب إلى فرنسا حيث أصبح الساعد الأيمن لِـ لاكان ونشر الكثير من الأبحاث التي تلخص نظريته وأهم مفاهيمها التحليلية الرمزية. والمريد الآخر لزيور هو سامي علي محمود الذي اختط طريقاً آخر لا يبتعد كثيراً عن الاهتمامات اللغوية، فقد كتب عن مفهوم الأضداد في اللغة العربية وعلاقة ذلك باللاوعي، وحاول أن يزاوج ما بين دراسة اللغة كبنية لا واعية جزئاً ودراسة العارض النفس -

جسدي كبنية مرضية (وقد نسَّق مع فان Fain ومارتي Marty في هذا المجال).

أما الأسماء التحليلية الفرنسية التي تأثرت بـ لاكان فنذكر منها على سبيل المثال: لوس جريغاري Luce Jrigaray التي توقفت بشكل أساسي عند تحليل لغوي عيادي لمعاني رموز اللغة الذكرية الأبوية حول المرأة ونذكر أيضاً سيرج ليكلير Serge Leclaire الذي يبحث عن الرموز اللغوية للذة ودلالاتها العيادية باحثاً عن تقاطع هوامات قتل الأب (مركب الأوديب) مع هوامات قتل الطفل المنسجمة مواصفاته مع المتطلبات النرجسية للأهل (مركب الابن).

ونشير أيضاً إلى الموقف الرافض الذي جوبهت به مفاهيم لاكان التحليلية اللغوية في بريطانيا والولايات المتحدة الاميركية ومن قبل «المؤسسة العالمية للتحليل النفسي» التي تعتبر الوريثة القانونية المؤسسية لأفكار التحليل النفسي. إن هذا الرفض ما لبث أن تلاشى وأدى ذلك إلى رفع الحظر المفروض على عملية التجديد التي خضع لها التحليل النفسي في فترة ما بعد فرويد، وهو ما يمكن رصده في أعمال ومناقشات المؤتمر الرابع والثلاثين للمؤسسة العالمية للتحليل النفسي. ويشير Rosolato في المقالة التي ذكرناها في مكان آخر إلى الوثائق التي صدرت أخيراً عن هذه المؤسسة التحليلية والتي ظهرت على شكل سلسلة مونوغرافية تحت عنوان: **التغيرات الحاصلة عند المحللين النفسانيين على مستوى تكوينهم الفكري المفاهيمي** (سلسلة من 97 صفحة بإشراف رواللرستين Rwallerstein. في هذه السلسلة عودة إلى الاهتمام بأعمال لاكان خاصة وبالأعمال الفرنسية والأوروبية بشكل عام من قبل الباحثين الانكليز والأميركيين. (إشارة إلى أعمال مؤتمر عقد في تانتون Tanton في بريطانيا في آذار 1984). وقد برزت في هذا المجمع العلمي توجهات تحليلية جديدة حملت شعار «التعددية الفكرية في مجال التحليل النفسي».. مما ترك أثره حتى في الولايات المتحدة الأميركية ذاتها؛ وفيه إشارة إلى تراخي التوجهات الأرثوذكسية في التحليل النفسي وإلى فتح باب الاجتهاد. وهذا ما يفسر ما قاله أرنولد كوپر Arnold Cooper: «يجب أن نقلع عن الحديث عن مجموعة عمل واحدة وعن مدرسة واحدة... مما يتحدد بشكل سلطوي ماهية التحليل النفسي... وعلى المحللين النفسانيين التوقف عن اعتبار الأفكار التحليلية الأولى كوصايا دينية موروثة يجب التقيد بها بشكل حرفي، وإنما عليهم أن يعتمدوا منحىً علمياً لا يرفض أبداً التوجه التحليلي النفساني التطبيقي مما يَعِدُ بتطورات علمية واسعة».

ثانياً ـ تأثير أحداث سنة 1968 الطلابية في فرنسا على التوجهات الأكاديمية في علم النفس:

لا بد لكل مقال يحاول رصد الحركة المعاصرة للتحليل النفسي ولعلم النفس من أن يشير إلى التقاطع الذي حصل بين حركة المجتمع وحركة البحث النفساني، والذي تجسد في الأحداث الطلابية في فرنسا سنة 1968. إن هذا التاريخ شهد تداعي الكثير من المفاهيم الفكرية الكلاسيكية بشكل عام مما استدعى أيضاً تداعي البنية الأكاديمية الجامعية في فرنسا. وهذا ما أدى إلى قانون التوجيه التربوي La loi de l´orientation في إطار مبدأ الجنرال ديغول الشهير بقانون المشاركة La loi de la participation وقد نتج عن ذلك أن تحولت الجامعة الفرنسية المركزية إلى جامعات متعددة تتمتع باستقلالية مادية ومعنوية. وبذلك فقد انقسمت السوربون وتوزعتها الجامعات الجديدة وشهد حرمها حركة التيارات الفكرية المستجدة والمتعايشة قسراً مع التيارات الكلاسيكية. وهكذا فإن جامعة باريس الخامسة Paris 5 حافظت على التوجهات الكلاسيكية في علم النفس حيث ان تدريس هذه المادة أُنيط «بوحدة الدراسات والأبحاث في علم النفس» واعتمدت هذه الوحدة مقر معهد علم النفس في قلب الحي اللاتيني Rue Serpent وهذه الوحدة هي التي تتابع الإشراف على مجلة *Bulletin* de *Psychologie* أي نشرة علم النفس الشهيرة وكل ذلك بالتوافق مع التوجهات التجريبية لعلم النفس ولعلم النفس الفيزيولوجي. وقد استلهم هذا التيار أبحاث مشاهير علم النفس مثل: بيارو Pierro وواللون Wallon وأولرن Olern وبياجه Piaget وفريس Fraisse. وقد أشرف پول فريس Paul Fraisse على ورشة الأبحاث النفسية هذه إن من حيث التوجهات النظرية أو من حيث الأبحاث المختبرية (ونشير هنا إلى أن پياجه Piaget وفريس Fraisse قد أنجزا عملاً كلاسيكياً مهماً صدر على شكل سلسلة من عدة أجزاء تحت عنوان **علم النفس التجريبي** وتوزع على الموضوعات والتقنيات المختلفة ورصد الدراسات والمفاهيم وتطورها التاريخي منذ نشأة علم النفس كعلم مستقل). ومن الأسماء الشهيرة في إطار جامعة باريس الخامسة في مجال التحليل النفسي والطب العقلي نذكر هنري فوريه Henri Faure الذي ثابر على تعليم علم النفس العيادي والمرضي من موقع النظريات الكلاسيكية الوقورة تصنيفاً وتشخيصاً وعلاجاً مجانباً كل ما له علاقة بالنظريات المستجدة والتي أخذت منحى التحليل النفسي الاجتماعي وتوجهات ضد الطب العقلي؛ ولهذا فإنه بقي

حريصاً على روحية جناح الأمراض العصبية في مستشفى سالبتريير Salpetrière الشهيرة وتوجهات أستاذها الكبير شاركو Charcot.

وأما التيار الثاني الذي أفرزته أحداث 1968 الطلابية في فرنسا فقد تمثل بإنشاء جامعة باريس السابعة Paris 7 المسماة «وحدة الدراسات والأبحاث في العلوم الإنسانية العيادية» (نلاحظ أن باريس الخامسة حافظت على اسم علم النفس في مقابل العلوم الإنسانية العيادية في باريس السابعة). وقد أشرف على تنظيم وتوجيه هذه الجامعة أسماء شهيرة في مجالات علم النفس الاجتماعي والتحليل النفسي منهم: الباحث النفساني الاجتماعي پول اربوس باستيدPaul Arbousse Bastide الخبير في قضايا علم النفس الاجتماعي لشعوب العالم الثالث (حيث أمضى مدة طويلة في البرازيل لهذه الغاية) وكان أول مدير لوحدة العلوم الإنسانية العيادية في باريس السابعة. وقد عاونه في هذا المجال السيدة أ. م. روشللاف سپنلي A. M.Rochlave Spenlé المشهورة بدراساتها حول المرأة ودورها النفس - اجتماعي، بالإضافة الى السيدة كلود ريڤول دالّون Claude Revault D'allonnes التي طورت أبحاث علم النفس الاجتماعي في إطار جامعة باريس 7 حيث عملت على تطوير ميدان ومفاهيم ما سمي لاحقاً بعلم النفس الاجتماعي العيادي Psychologie sociale clinique الذي يجسد تقاطع التحليل النفسي وعلم الاجتماع والذي يعتمد التقنيات الإسقاطية والميدانية المباشرة القائمة على الملاحظة العيادية المعمقة مع تطويرها وتطعيمها بالمفاهيم الأساسية في علم الاجتماع وتقنياته. وفي هذا الإطار فقد رعت كلود ريڤول دالّون Claud Revault D'Allonnes مختبر علم النفس الاجتماعي العيادي في جامعة باريس 7، وهو المختبر الذي يخطط ويشرف على تطوير المنحى العيادي لعلم النفس الاجتماعي وقد نظم لذلك مجموعة من المؤتمرات العلمية تحت شعار «العلاقة والحدود بين علم الاجتماع وعلم النفس» وصدرت عن هذه المؤتمرات مجموعة من الدراسات التي تكرس المشروعية العلمية لعلم النفس الاجتماعي العيادي، وأصدر المختبر مجموعة من الأبحاث سواء في إطار مجلة *Bulletin de Psychologie* حيث صدرت مجموعة من الأعداد الخاصة والتي اعتبرت كتمهيدات نظرية ومنهجية لعلم النفس الاجتماعي العيادي.

بالإضافة إلى ذلك فإن المختبر يصدر مجلة *Bulletin du Laboratoire de Psychologie clinique.* وأما الموضوعات النظرية التي يغطيها نشاط هذا المختبر فإنها تركز على قضايا عديدة منها: القضايا الجنسية عند المعاقين والصغار والمراهقين، وقضايا التقاعد ونهاية الخدمة والبطالة والشيخوخة وقضايا السجون وقضايا الأسرة وسيكولوجية مؤسسة البوليس. بالإضافة إلى مختبر علم النفس الاجتماعي العيادي فإن جامعة باريس السابعة تعنى بتطوير الجانب الميداني العلاجي والإرشادي عند طلابها ولذلك فهي أنشأت معهد العياديين النفسانيين ومعهد الإعداد الدائم بهدف تخريج اختصاصيين في تقنية العلاج النفساني المساعد في المؤسسات الاجتماعية المختلفة التي تطلب تدخلاً نفسانياً لحل الإشكالات القائمة على الصعيد العلائقي التبادلي بين عناصرها.

من ناحية ثانية فإن جامعة باريس السابعة اهتمت أيضاً بالتحليل النفسي إلى جانب علم النفس الاجتماعي العيادي.

إن أحداث سنة 1968دفعت المحللة النفسانية السيدة فانز بونتونيه Fanez Bontonier (التي شكلت ثنائياً مع أربوس باستيد Arbousse Bastide في مقابل ثنائي فريس - فوريه Fraisse - Faure في باريس الخامسة) إلى تطوير فكرة راودت المحللين النفسانيين المعاصرين وهي إدخال التحليل النفسي إلى الجامعة إن من حيث تحولها إلى مادة للمحاضرات النظرية Cours magistraux أو من حيث صلاحية المفاهيم التحليلية لأن تصبح مادة للبحث العلمي وللدراسات المعمقة من قبل الطلاب الذين لم يخضعوا شخصياً للتحليل النفسي التعليمي psychanalyse didactique: وهذا ما شكل قطعاً مع الفكرة الكلاسيكية التي رعتها بسلطة وهيبة جادتين المؤسسة العالمية للتحليل النفسي (التي كانت ترى أن التحليل النفسي ممارسة وبحثاً يجب أن يبقى حكراً على فئة المحللين النفسانيين الذين يحوزون على شروط الانتساب القاسية لهذه المؤسسة). وقد عمل مع السيدة ڤانز بوتنيه Fanez Boutonier المحلل النفساني الشهير جان لاپلانش Jean Laplanche تلميذ المحلل النفساني الفرنسي الأشهر د. لاغاش D. Lagache. وقد أصبح لاپلانش Laplanche مديراً لوحدة الدراسات العيادية في باريس السابعة وأنشأ مختبر علم النفس العيادي المرضي والتحليل النفسي الذي له وحده حق الإشراف على كل الدراسات العليا (دبلوم ودكتوراه) التي تصدر عن جامعة باريس السابعة. بالإضافة إلى ذلك فإن لابلانش Laplanche أصدر مجلة علمية متخصصة وهو يشرف حتى الآن على إدارتها (صدر العدد الأول منها سنة 1975) تحت عنوان **التحليل النفسي في الجامعة** *Psychanalyse à L'université* وتنشر فيها الأبحاث العلمية التي تتوفر فيها مواصفات بالغة الدقة والموضوعية... وعنوان المجلة بالغ الدلالة «التحليل النفسي

في الجامعة» وهو يعكس النقلة الموضوعية التي خطاها لابلانش Laplanche وبما تحمله من وقار البحث العلمي ومن تجديد تجسد في إدخال التحليل النفسي إلى الجامعة في آن واحد.
ومن الأسماء الأساسية التي تعمل في هذا الإطار نذكر المحلل النفساني وأستاذ علم النفس العيادي والمرضي بيار فيديدا Pierre Fédida الذي أصدر العديد من الكتب والذي يعمل حالياً كمدير لوحدة الدراسات العيادية في باريس 7 بعد أن شغل منصب مدير المجلس العلمي فيها. ويعمل فيها أيضاً الباحث العربي والمحلل النفساني سامي علي محمود، والطبيب والمحلل النفساني وأستاذ التحليل النفسي والأمراض العصبية في جامعة ليون الأولى جان غيوتا Jean guyotat.

مصادر ومراجع

— Anzieu, D., *Le Corps de L'œuvre*. n r f, Gallimard, Paris, 1981.
— *Bulletin de psychologie,* No Spéciaux clinique I.VII.
— *Bulletin du Laboratoire de psychologie Clinique*, Annés 1979 - 1986.
— Freud, S., *Essais de Psychologie*, Payot, Paris, 1967.
— Oppenheimer, Agnès, « 34ème Congrès de l'association psychanalytique internationale», *Revue psychanalyse à L'université*, Janvier 1986.
— Rosolato, Guy, « Que fait-on des théories nouvells, en psychanalyse »?, *Revue psychanalyse à L'université,* No Janvier 1986.

عباس مكي

الفاشية

Fascism
Fascisme
Faschismus

مصطلح الفاشية مشتق من الكلمة الايطالية Fascio التي تعني الجمع أو الاتحاد. والفاشية هي من أكثر التيارات رجعية في العالم. وهي نظام استبدادي عبّر عن اكثر الجوانب رجعية وشوفينية وامبريالية للرأسمال المالي. وتعبر الفاشية المعاصرة عن مظاهر تفسخ المجتمع الرأسمالي الراهن.

وتتشكل الدعامة الأساسية للفاشية من فئات البرجوازية الصغيرة في المدن والريف، وفئات منسلخة عن طبقاتها، وجمهور كبير من البروليتاريا الرثة.

إن الفاشية مهما اختلفت صورها وأشكال ظهورها وأزمان نشأتها وأمكنة انتشارها، تتسم بسمات مشتركة كثيرة، أهمها:

أولاً: تقديس سلطة الدولة واعطاؤها صفة صنمية. وبالتالي تمجيد الدكتاتورية عن طريق تمجيد الزعيم الملهم والمؤله كمخلص للأمة من شرور أعدائها الداخليين والخارجيين. يغدو الزعيم في الفاشية هو الوطن والوطن هو الزعيم. وتتحول أوامره الى قوانين للدولة وللمجتمع.

ثانياً: تزييف الصراع الطبقي عن طريق نفي وجوده. والحديث عن مصالح الشعب بعامة، بكل فئاته وطبقاته المتناقضة والإعلاء من أهمية الصراع القومي. ولأن مصالح الأمة هي فوق جميع المصالح فإن الدولة تأخذ صيغة جهاز يقف فوق الطبقات، جهاز عادل في كافة الأحوال والشروط.

ثالثاً: النخبوية بالعلاقة مع الجماهير. فالفاشية تحتقر الجماهير وتعول على سلطة الصفوة مقابل عامة الشعب وفئاته الدنيا. وترى أن الأقلية المبدعة المختارة يجب أن تشغل المواقع الفاعلة في القيادة مقابل الجمهور السلبي.

رابعاً: النزعة العسكرية. فبما أن الفاشية ايديولوجيا استبدادية ونظام ديكتاتوري فإن ضرورة الهيمنة الشاملة تتطلب توسيع المؤسسة العسكرية وتنامي دورها في قيادة المجتمع والدولة. كما تنزع الفاشية الى عسكرة المجتمع ككل.

خامساً: على الرغم من أن الفاشية هي مجموعة من الأساطير، وخليط من الأوهام، ومزيج من النزعات اللاعقلية فإنها غالباً ما تأخذ طابع المعاداة للدين باسم العلمنة، وتؤلف منظومة من المفاهيم الأخلاقية القائمة على مفاهيم الشرف والواجب والاخلاص والتضحية باسم الأمة والزعيم.

لكن هذا لا يمنع أبداً، وكما أثبتت تجربة نهاية القرن العشرين، قيام الفاشية على أسس دينية ومعاداة للعلم.

سادساً: إن أهم صفات الايديولوجية الفاشية هي الإظلامية، والعداء للثقافة. وتبعث الفاشية أحط أشكال الفكر التبريري، وتنمي النزعات اللاعقلية في الأدب، فتمجد الغرائز والحرب، ويعول على البلاغة ذات المضمون الصوفي الايماني، وتتوجه نحو التراث القومي بطريقة انتقائية فجة، فتبعث الجوانب المظلمة فيه. كما أن الفاشية لا تؤمن بالتواصل الانساني والتأثير المتبادل بين الثقافات.

سابعاً: ولكي تستطيع الفاشية أن تكوّن وعي أفراد المجتمع على هواها، ووفق نظامها الايديولوجي، فإنها تشدد على أهمية التربية وبخاصة تربية فئات الشبيبة المتمردة، وتنظيمها تنظيماً عسكرياً، وتعليمها الإخلاص للزعيم وللأمة.

لقد ظهرت الفاشية أول ما ظهرت في ايطاليا 1922، ثم ظهرت في المانيا 1933 تحت قناع الاشتراكية القومية.

أما في ايطاليا فلقد توجهت الفاشية شطر الاتجاهات القومية التي سادت في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين في

أوروبا. وتحول كـل من دانونتسيو ومارينيتي والهيغليين الجدد ولا سيما جينتلي وعـالم الاجتماع بـارثيـو الى ملهمين مباشرين للفاشية.

ولم تكن الفلسفة الفاشية في ايطاليا اكثر من تلفيق جملة من الأفكار أخذت عن المذهبين اللاعقلي والارادي. وبـذل مؤدلجوها جهداً كبيراً لتحـويلها الى ايمان صوفي لا عقلي كردِّ فعل على المادية وبخاصة مادية القـرن الثامن عشر والتاسع عشر. ولهذا أكدّ الفاشيون الإيطاليون أن الفاشية دين جديد، ينظر الى الانسان على أساس ترابطه الفطري مع القـانـون السامي والارادة الموضوعية. وأعلن موسوليني أنـه «لو لم تكن الفاشية ايماناً لما كان بمقدورها أن تمنح الصلابة والشجاعة لمعتنقيها» كما «لا يمكن تحقيق شيء عظيم الا في حالة انفعالية من الحب والتصوف الديني».

إن الفاشية الايطالية قد توجهت نحو البؤساء والفقراء وادعت انها معـادية للرأسمـاليـة في وقت كـانت تعيش من المساعدات المالية التي يقدمها الرأسمال الكبير. ومن هنا خفت تبحث عن رابط يربط هؤلاء البؤساء فـوجدته في صوفية لا منطقية جعلت من بؤساء ايطاليا ينتظرون المعجزة. وأُعلنت الفاشية ردة فعل الاله أو أنها الأب المقدس.

وكما فعلت أكثر الديانات أعلنت الفاشية الايطالية الاحتقار لكل ما هو مادي. وعولت على ثراء الروح. أعلن موسوليني قائلاً «إن الفاشية تؤمن بالقداسة والبطولة، أي بالأعمال التي لا يحركها أي واقع اقتصادي لا من قريب ولا من بعيد... انها ترفض فكرة السعادة الاقتصادية التي تحول البشر الى حيوانات لا تفكر سوى بشيء واحد: أن تتغذى وتسمن».

الايديولوجيا الفاشية بشكل عام تخلق اسطورة البطل، وتحتقر اسطورة المساواة السياسية بين البشر. فتحول موسوليني الى نصف إلـه واعتبر معصـومـاً عن الخـطأ، وكليَّ العلم. ستكتب صحف الفاشية قائلة: «تـذكـر أن تحب الله ولكن لا تنسى أن اله ايطاليا هو الزعيم ـ الدوتشه».

ولأن البطل كلِّي القدرة والعلم فما على العوام الا الخضوع المطلق لـه. وهم إذ يخضعون فـإنمـا يخضعون للوطن، لأن الزعيم هو الوطن وعبادته ليست الا عبادة هذا الوطن.

إن تحول الفاشية في ايطاليا الى دين جمهور كبير من الفقراء والمثقفين والبرجوازيين الصغار، لا يعني أن الفاشية لم تقف موقفاً معادياً من الدين، بل انها قد طرحت نفسها بديلاً من المسيحية التي فقدت سحرها وغدت ايديولوجيا المالكين.

لقد احتل مفهوما الأمة والدولة مكانة استثنائية في الايديولوجيا الفاشية الايطالية. ورفعت هذه الايديولوجيا الدولة الى مرتبة المطلق. اذ ليست الأمة هي التي تلد الدولة بل الدولة هي التي تخلق الأمة وتضفي الارادة ومن ثم الحياة الحقيقية على شعب ـ جعلته هذه الدولة ـ على وعي من وحدته المعنوية. وإن الدولة بوصفها تعبيراً عن ارادة كلية اخلاقية هي التي تخلق الحق في الاستقلال الوطني. وما على الفرد الا أن يذوب بشكل كلي في الدولة.

وعندما يجري الحديث عن الدولة في الايديولوجيا الفاشية الايطالية غالباً ما يقترن هذا الحديث بهيغل.

ولا شك أن الفاشية قد استغلت هيغل استغلالاً تعسفياً الى أبعد الحدود على يد جنتيلي. فعندما بحثت الفاشية عن فلسفة لها عَهِدَ موسوليني هذه المهمة الى جيوفاني جنتيلي الذي كان هيغلياً جديداً، شأنه شأن كروتشه، ورأى جنتيلي أن يستخدم نظرية هيغل في الدولة، ليقدمها الى موسوليني. فلما كانت الفاشية في الأساس ضد النزعة الليبرالية البرجوازية، فقد وجدت عند هيغل دولة ذات كيان مستقل يوجد في مقابل المصالح الصغيرة للطبقة الوسطى كما يرى المنظِّر الرسمي للدولة الفاشية سرجيو بانونشيو. لكن فلسفة هيغل لا تتفق اطلاقاً مع أية فلسفة لا عقلية ففلسفة هيغل ترصد الصيرورة التاريخية للعقل حتى انتصار الحرية النهائي.

أما في المانيا: فإن الهزيمة التي لحقت بها في الحرب العالمية الأولى وما ولدته ـ هذه الهزيمة ـ من مرارة قومية بعد معاهدة فرساي شكلت شرطاً مهماً ومباشراً في تقوية النزعة القومية المتعصبة. كما أن فشل ثورة 1918 وضعف الحركة العمالية قد أدى الى بروز ميل شديد نحو تأكيد هذه النزعة في أوساط البرجوازية والبرجوازية الصغيرة والى تزييف وعي الشعب الألماني تحت شعار الثورة القومية الاجتماعية وبخاصة في فترة الأزمة الاقتصادية الكبرى عام 1929.

ويرى بولنتزاس أن عملية التحول الى الفاشية بشكل عام قد توافق مع حالة الأزمة السياسية للبرجوازية الصغيرة وتحولها الى قوة اجتماعية مستقلة بواسطة الأحزاب الفاشية. إن أزمة البرجوازية الصغيرة الألمانية لم تنشأ الا في شروط أزمة الطبقات الحاكمة في ألمانيا. أي أن الحزب النازي الفاشي قد عبَّر عن أحقاد البرجوازية الصغيرة.

ولكن تحول الفاشية الى سلطة سياسية مهيمنة أخذ يعبر بصورة فعلية ومكثفة عن المصالح الحقيقية للطبقة البرجوازية ولا سيما في مرحلة الاستقلال.

لقد اتجه الفاشيون الألمان شطر أكثر الجوانب رجعية في الفلسفة البرجوازية الالمانية. فاستعاروا من نيتشه مفهوم السوبرمان، والدعوة الى تحطيم لوحة القيم السائدة. بل لقد

اعتبر النازيون أنفسهم أنهم ورثة نيتشه، ووصفوه بنبي القومية الاشتراكية. ثم وبعد استلامهم السلطة جعلوا من فلسفة هذا اللاعقلاني الكبير فلسفة رسمية لهم.

لقد أعلن الفرد باوملو أن نيتشه قد واجه مشكلة العرق الألماني القديمة، الا وهي تحقيق السيادة على أوروبا.

وكما الايديولوجيا الفاشية الايطالية، فقد تأسست الفاشية الالمانية على عناصر مختلفة جداً في مضمونها بدءاً بالجانب الرجعي من الفلسفة البرجوازية السابقة عليها، مروراً بالوعي القومي المتطرف وانتهاءً بالدعوة الى اشتراكية ديماغوجية شكلية. ولهذا وجدوا في فلسفة الحياة منبعهم الثّري، الذي أمدّهم بمختلف الأساطير اللاعقلية.

لقد تحولت فلسفة الحياة على يد غلاغس الى سلاحٍ للهجوم على العقل ونفيه. لقد أكد أن العقل عدو الحياة والمهمة الجديدة للفلسفة هي انقاذ النفس الانسانية من العقل. واستناداً الى هذا الادعاء قام غلاغس ببناء نظرية في الزمان والمجرى الحقيقي. أي التيار الحقيقي للحياة، الذي يجري من الحاضر الى الماضي. والمادة تفتقد الحياة وما المادية الا ثمرة نشاط العقل الخائن.

غير أن الانتقال من غلاغس الى الفاشية قد قام به ودون حرج يونفر، الذي وصف العقل بدولة الخيانة، وقدس الحرب بوصفها ظهوراً لنبل النفس الانسانية. وما التاريخ الا الحركة الوهمية للأنماط الاسطورية. ونمط العامل هو اسطورة القرن العشرين. والعامل - كما يرى يونفر - هو الرأسمالي والبيروقراطي والمحارب. وفي كتابه **العامل والسيادة ونمطها، 1932-1941**، أعلن يونفر أنه يتحدث باسم الطبقة العاملة. مدافعاً عن التضامن الكلي وعن الثورة التي ليست في نهاية الأمر إلا تحطيم البرجوازية البرلمانية.

أما المؤرخ الرسمي للفاشية فكان الفرد روزنبرغ 1893-1946.

لقد حاول روزنبرغ تحويل نظرية الجنس أو العرق الى فلسفة للتاريخ. إن نظرية العرق معروضة بوضوح في كتاب هتلر **كفاحي**. هذه النظرية التي نظرت الى التقدم التاريخي - الاجتماعي على أساس الصراع من أجل البقاء، حيث البقاء للأصلح وللأقوى. والصراع من أجل البقاء يجري داخل الجنس ذاته حيث يثمر عن قيام الصفوة. . وإن التمازج بين جنسين يقود الى انحطاط الجنس الأرقى. الذي يستطيع وعلى الرغم من ذلك، تطهير نفسه. وما الحضارة الراقية إلا ثمرة الأجناس الراقية، أو الجنس الآري.

لكن كتاب روزنبرغ **اسطورة القرن العشرين 1930** هو عرض شامل لكل دعاوى الفاشية الالمانية وبخاصة لما تنطوي عليه الفاشية الالمانية من عنصرية.

ولقد استعار روزنبرغ أهم آرائه من تشمبرلين، لنفي مبدأ السببية ونفي التاريخ العام للبشرية. وتأكيد تاريخ العروق المنفردة وبخاصة تاريخ الآريين الجرمان.

يرى روزنبرغ أنه يجب اعادة كتابة وتفسير التاريخ استناداً الى مفهوم الصراع بين الأجناس وبخاصة صراع الجنس الآري ضد الأجناس الأدنى منه.

إن انحطاط الحضارة - كما يرى روزنبرغ - ليس الا ثمرة اختلاط الآريين مع اجناس أدنى منهم. والآريون وحدهم مبدعو الحضارة أو الثقافة من علم وفن وفلسفة وأنظمة سياسية، أما الأجناس الدنيا فلم تبدع سوى الماركسية والديمقراطية والرأسمالية المالية، ونزعة العقلية الفقيرة، ومثل الحب والخنوع.

هذه النظرية في الجنس التي حشدت جملة من الحجج المزيفة من علم البيولوجيا والانتروبولوجيا وشكلت سنداً أيديولوجياً للامبريالية الألمانية الطامحة للتوسع. فكانت فكرة المجال الحيوي.

وفكرة المجال الحيوي مزيج من العاطفية والعلم الطبيعي والبيولوجي الرديء والاقتصاد السياسي المزيف.

لقد توجهت الفاشية الألمانية نحو بعث الشعور بعظمة الامبراطورية الالمانية في العصور الوسطى، وأعلن الفاشيون الألمان أن جميع الانجازات التي حققتها أوروبا الوسطى لم تكن الا ثمرة العرق الألماني. وأنه عن طريق الغزو يمكن الاستيلاء على الأسواق الأجنبية وتحقيق الرخاء للأمة الألمانية. ولهذا فإن ألمانيا بحاجة دائمة الى مزيد من الأرض.

لكن الفاشية الألمانية وجدت أنه من الوهم غزو العالم والتوسع عن طريق أدوات اقتصادية فحسب، بل لا بدّ من القوة القوة وحدها.

لقد قدَّم هتلر الصورة المثلى لعالم يحكمه الجنس الآري حين أعلن «أن مهمتنا أن ننظم العالم كله بحيث ينتج كل بلد أفضل ما يستطيع إنتاجه بينما يتولى الجنس الأبيض الشمالي تنظيم هذه الخطة».

ان ظهور الفاشية في ايطاليا والمانيا لا يعني على الاطلاق أن الفاشية كإيديولوجيا وممارسة سياسية لم تلق انتشاراً في بلدان أخرى. كما أنها ليست وقفاً على بلدان العالم الرأسمالي الغربي. بل إن الفاشية قد ظهرت من جديد في معظم بلدان اوروبا الغربية وفي أميركا. حيث يمكن الحديث اليوم عن الفاشية

الجديدة. التي لم تزل تحتفظ بأهم صفات الفاشية الايطالية والالمانية. على الرغم من أنها تعمل في ظروف معاصرة مغايرة لظروف نشأة الفاشية الايطالية والالمانية.

والفاشية الجديدة أو المعاصرة تبرز من خلال تيارين أساسيين. التيار الأول: وهو الذي يمثل استمراراً للفاشية الايطالية والالمانية التي ظهرت في الثلاثينات والأربعينات من هذا القرن وتأخذ صيغة منظمات سرية، لكن تأثيرها ضيق جداً بسبب تاريخ الفاشية المخزي. أما التيار الثاني: فهو يحاول النفاذ من خلال تفسخ المجتمع الرأسمالي المعاصر. وينخرط في منظمات سرية وعلنية تسعى الى تحطيم البنية الاجتماعية التقليدية. ويدخل في عداد هذا التيار عدد من الاتجاهات المتطرفة في الولايات المتحدة الامريكية، والحركة الاجتماعية الايطالية والحزب القومي الفرنسي النظام الجديد في فرنسا، والنظام الجديد في اليونان.

غير أن الظاهرة الأكثر بروزاً للفاشية في القرن العشرين هي الصهيونية الاساس الايديولوجي للاستعمار الاستيطاني العنصري في فلسطين.

والصهيونية شكل من أشكال الفاشية ويمتد نشاطها الى دول أوروبية كثيرة.

غير أن الصهيونية تختلف عن أشكال الفاشية الأخرى بأن لها تنظيمات كبيرة وكثيرة. ولا يتحدد نشاطها في اطار حكومي كما في المانيا الهتلرية أو في ايطاليا عهد موسوليني، بل تعمل وتنشط في اكثر من سبعين بلداً من بلدان العالم. وتعتبر الجماعات الامبريالية الكبيرة في الولايات المتحدة الأميركية قاعدة هامة لنشاط هذه المنظمة الفاشية.

إن المنطلقات الإيديولوجية للفاشية الصهيونية لا تختلف عن المنطلقات الايديولوجية للنازية.

فالفاشية الصهيونية تتحدث عن قومية يهودية اختارها الإله، ومنتشرة في مختلف أصقاع العالم ولها رسالة تاريخية خاصة. وترى الفاشية الصهيونية أن اليهود أكثر العروق سمواً وعظمة من جميع القوميات الحضارية في العالم. ولليهود خصائص عظيمة أكثر من الأوروبي المتوسط، ولا مجال للحديث عن الفرق بين اليهود والآسيويين والأفارقة الخاملين. هذا ما صرح به ناحوم سكالوف.

وهكذا نجد أن الفاشية الصهيونية والفاشية الهتلرية تقفان على أرض واحدة من حيث تفرد وقدسية العرق الآري والعرق اليهودي.

والصهيونية والنازية كلتاهما تتحدثان عن دور القومية العظيم في التاريخ. وتتحدثان عن ضرورة التوسع ووسائل تحقيقه من خلال مفاهيم وأدوات واحدة.

إن خطر الفاشية ما زال باقياً، ومرتبطاً بأكثر الطبقات والفئات رجعية في العالم.

والنضال ضد الفاشية لما يزل مهمة أساسية من مهمات قوى التقدم في العالم.

مصادر ومراجع

- دراسات في الفاشية، بيروت، 1973.
- سباين، ج.، تطور الفكر السياسي، الكتاب الخامس، القاهرة، 1971.
- ستيبان، أودويف، على دروب زرادشت، دمشق، 1983.
- الفاشية والفاشية الجديدة، دمشق، 1984.
- لاسكي، هـ.، تأملات في ثورة العصر، القاهرة.
- لوكاتش، جورج، تحطيم العقل، الكتاب الرابع، بيروت، 1982.
- ماركوز، هـ.، من العقل الى الثورة، ط 2، بيروت، 1979.
- هتلر، كفاحي.

أحمد برقاوي

الفردية

Individualism
Individualisme
Individualismus

ربما لم نجد فكرة يألفها الفكر الحديث أكثر من فكرة الفردية، فاهتمامه بها واسع للغاية. وهو رد فعل ضد النتائج السلبية الناجمة عن حركات الاصلاح والثورة الصناعية والعلمية والتوسع الهائل في الانتاج، وكذلك ضد الاهتمام بالمذهب الجمعي وما رافقه من حركات ثورية اشتراكية.

ولكن ما معنى كلمة فردية ؟ وكيف يمكن تحديدها ؟ ليس من السهل، إن لم يكن أمراً مستحيلاً، إعطاء تعريف صحيح وَمُرْضٍ لتلك الكلمة. إن قصارى ما يستطيع الباحث أن يفعله في مثل هذه الحالة هو كشف ما يمكن اعتباره لب المعنى إضافة إلى الاستعمالات المتشعبة للفردية. بيد أن كشف هذا اللب لن يمكننا من فهم الفردية بمعناها الدقيق، لأن المدلولات الاضافية تشكل أجزاءً أساسيةً من معانيها المكتسبة، ومع ذلك فإننا إذا ما فهمنا لب معنى تلك الكلمة، فعندئذ نكون قد

أصبحنا مؤهلين اكثر من ذي قبل لفهم وجوه استعمالاتها المختلفة.

لقد صاغ كلمة فردية الكاتب السياسي الفرنسي الكسي دي توكفيل Alexis de Tocqueville، ووصفها بأنها نوع من الأنانية المعتدلة تجعل الانسان فرداً لا يهتم إلّا بحلقته الضيقة المقتصرة على عائلته وأصدقائه. والفردية بمعناها العام، تقال على كل نظرية أو على كل اتجاه يرى في الفرد أو في الفردي إمّا أكثر صور الواقع جوهرية، وإمّا أسمى درجات القيمة. فهي، بالتحديد، مذهب من يرى أن الفرد أساس كل حقيقة وجودية، أو مذهب من يفسّر الظواهر الاجتماعية والتاريخية بالفاعلية الفردية، أو مذهب من يرى أن غاية المجتمع رعاية مصلحة الفرد والسماح له بتدبير شؤونه بنفسه. وهي أيضاً، تعبير مشابه، إلى حد ما، للمذهب التحرري، فكلاهما يعطي الحرية الفردية قيمة كبرى. وإذا كانت التحررية بتغيير مفهومها عبر الأجيال قد توصلت إلى احتواء تصورات الحرية المنسجمة مع سلطة الدولة، كذلك فإن الفردية أكدت الاتجاه ذاته واحتوت المضمون نفسه واعتبرت الفرد، أو الأنا، أمراً غير مقيَّد نسبياً. إن التحررية المؤسسة على فكرة المزاحمة تعتبر الفردية وسيلة لتحقيق الانسجام الاجتماعي.

وفي الواقع يختلف معنى الفردية باختلاف العلوم والمواقف الفلسفية والاجتماعية.

1 ـ الفردية، في معناها الأنطولوجي، تطلق على القول الذي يُسنِد الوجود الحقيقي، لا إلى الكليات العامة، وإنّما إلى الأفراد الجزئية.

2 ـ والفردية، في مناهج البحث، تطلق على النظرية التي تبحث عن تفسير الظواهر الاجتماعية والوقائع التاريخية في البسيكولوجيا الفردية وبشكل خاص في الأفعال الناجمة عن النشاط الواعي للأفراد.

3 ـ والفردية، في معناها السياسي المقابل لسيطرة الدولة Etatisme، اتجاه يهدف إلى تطوير حقوق الفرد ومسؤولياته، ونظرية تدّعي أن قيمة الفرد أعلى من قيمة المؤسسات المحيطة به. لأن الفرد هو الغاية التي من أجلها وجدت الدولة، ولأن المجتمع ليس غاية أسمى من الأفراد. فالمثل الأعلى للسياسة الصحيحة تحرير الفرد، وتنمية نشاطه الذاتي وإرجاع وظائف الدولة إلى عدد محدود، كما في فردية سبنسر التحررية، أو إلغاؤها كلياً كما في فردية شترنر الفوضوية.

4 ـ والفردية، في معناها المقابل للنزعة الامتثالية، التي تدعو إلى التقيّد بالأعراف والتقاليد المقررة، تقال وفق ثلاثة مفاهيم:

(1) حالة الأفراد الذين يناقشون، في مجتمع ما، أمر المؤسسات والتطبيقات والمعتقدات من كل نوع، عوضاً من أن يمتثلوا، دون نقد، للأنظمة القائمة.

(2) نظرية تكون بموجبها الحالة السابقة أسمى من الحالة المعاكسة لها.

(3) الحالة النفسية التابعة لذلك الاستقلال الفكري.

5 ـ والفردية، بمعناها الأخلاقي، تطلق على النظرية التي تقدّم حقوق الفرد على حقوق المجتمع، وتدّعي أن أثر السلوك الخلقي يقع دائماً على فرد أو أفراد معيّنين، وذلك في مقابل المذهب الجماعي الذي يؤكد أن أفعالنا تتأثر دائماً بجماعة من الجماعات. فالفردية، إذن نظرية لا يكون المجتمع بموجبها غاية في ذاته ولا أداة أو وسيلة لغاية أسمى من الأفراد، ولكن هدفه ينحصر في خير الأفراد. وهذا يمكن أن يفهم وفق معنيين: على المؤسسات الاجتماعية أن تهدف إلى سعادة الأفراد، وعليها أن تهدف أيضاً إلى كمالهم.

6 ـ وقد تأخذ الفردية معنى محقِّراً، فإذا وصفنا أحد الأشخاص بها عنينا بذلك ميله إلى الإنفراد عن الآخرين بآرائه وسلوكه، وكثيراً ما يكون هذا الميل ناشئاً عن الأنانية، أو عن الطموح والكبرياء، أو عن الرغبة في توكيد الذات.

وعلى الرغم من هذه المعاني المختلفة فإن الفردية هي، كالفلسفة، تتضمن مذهب القيمة ونظرية الطبيعة الإنسانية وموقفاً عاماً يتمثل في الاعتقاد ببعض التدابير السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية.

أما مذهب القيمة فإنه يمكن أن يوصف بثلاث قضايا:

(1) كل القيم متركزة حول الانسان الذي اختبرها دون أن يكون قد خلقها ضرورياً؛

(2) الفرد غاية في ذاته وقيمة سامية، أمّا المجتمع فإنه وسيلة للغايات الفردية؛

(3) المساواة بين جميع الأفراد في بعض النواحي الأخلاقية، أو بشكل أفضل لا أحد يجب أن يعامل وسيلة فقط لصالح شخص آخر.

والنظرية الفردية، في الطبيعة الانسانية، تعتقد أن مصالح الفرد البالغ الاعتيادي تكون مؤمنة بشكل أفضل عندما يُمنح حرية ومسؤولية كاملتين لاختيار غاياته ووسائله مع ما يناسبها من أفعال للوصول إلى تلك الغايات. وهذا الاعتقاد ناجم عن الاقتناع بأن كل فرد أفضل حكم فيما يتعلق بمصالحه الخاصة، ويستطيع أن يكشف عن امكانية زيادتها. وهو أيضاً مبني على الادعاء بأن الفعل الذي يصنع تلك الخيارات يساهم في تطوير الفرد وفي خير المجتمع. وهذا لأن الفردية فكرة تُقدِّم أفضل البواعث والمحركات الفعلية للمحاولات المنتجة.

أمّا الفردية، من حيث أنها موقف عام، فهي تقييم سام للثقة بالنفس ولسرية كل من الأفراد واحترامه للآخرين. وهي، سلبياً، ما يقابل التقليد والسلطة وجميع طرق السيطرة على الفرد خاصة عندما تمارسها الدولة، وهي أيضاً تؤيد حق الفرد في أن يكون مغايراً لحقوق الآخرين.

يقوم تجسيد الفردية في المؤسسات على المبدأين التاليين: قبول الديموقراطية الليبرالية بصفتها أفضل صيغة للحكم، وتبني مبدأ ترك الأمور تجري على طبيعتها (دعه يعمل)، أو بالأحرى سياسة حرية العمل. ولهذا فإن دور الدولة يتمثل في إعطاء الحرية الشخصية والفرص والمناسبات الفردية اهمية قصوى. وهكذا نصل، على طريق إعطاء هذين المبدأين معنى متطرفاً، إلى الفوضوية مذهب الفرديين المتطرفين. بيد أن معظم الفرديين يعتقدون أن على الحكومة التدخل في حياة الناس، إلى حد ما، للحفاظ على القانون والنظام ولمنع الأفراد من الاعتداء على الآخرين، وحثهم على ابرام اتفاقات وعقود معهم. وبالإضافة إلى ذلك، فإن لكل فرد فرصة معيّنة، لتحديد شكل الدولة ونشاطها، من خلال الانتخابات السرية، وللتأثير في سلوك الآخرين ومعتقداتهم، من خلال حرية التعبير والاجتماع.

وتتضمن الفردية أيضا مذهب الملكية الذي يسمح لكل فرد بالاستفادة من الفرص، إلى أقصى حد مسموح به قانونياً، لحيازة الأشياء وادارتها والتصرف بها، كما يبدو له ذلك مناسباً ومفيداً. أما الحرية الاجتماعية فتتسع لتشمل الانتساب أو رفضه إلى أي تنظيم ديني. وبالنسبة للبعض فإن الفردية تعني أن الأفراد ليسوا بحاجة لرجال الدين للتوسط بينهم، وبين اللّه، وأن التنظيم الكنسي يجب ألّا يكون تنظيماً فاشياً.

* * *

إن للفردية تاريخاً طويلاً ومجيداً. فالمجتمعات البدائية، رغم أنها عاشت على شكل جماعات متضامنة، تميّزت بالاستقلالية الفردية. وقد ذهب اغوست بلانكي، الزعيم الفرنسي المتمرد، إلى أبعد من ذلك عندما أكّد «أن المجتمعات البدائية لم تكن شيوعية؛ لقد كانت على عكس ذلك فردية إلى أقصى حدود الفردية، وأنه لمن الهراء أن نزعم أن المجتمعات البدائية كانت شيوعية لمجرد أنها لم تعرف أية ملكية فردية للأرض... وتقدم المجتمع هو من ألفه إلى يائه.. تطور متواصل من الفردية إلى الشيوعية بوصفها الهدف الأخير».

بيد أن الكاتب الانكليزي والتر باكهوت، الذي وضع كتاباً عام 1869 بعنوان **العلم والسياسة**، خالف بلانكي في رأيه، وهو يعتقد أن المرحلة الأولى في بناء المدنية اعتباراً من الوحشية المطلقة كانت الدولة الجماعية Totalitarian التي تعتمد على القوانين والأوامر الصارمة. وهي لا تعتمد على الديكتاتورية الفردية، وإنما على ديكتاتورية جماعية.

أما اليونان القدماء فإنهم رأوا، خلال عدة قرون وبتأثير من السياسي المشهور بيريكليس 495-429 ق.م.، أن التطور بدأ من المجتمع القبلي ثم انتقل إلى الديمقراطية والمساواة وتأكيد الفرد كما ظهر في أثينا القديمة؛ وهذا بعيد جداً عن خضوع الفرد للسلطة الاجتماعية التي وجدت في إسبارطة القديمة. ومع أن الديمقراطية الأثينية كانت قصيرة الأجل، إلّا أنها كانت فردية حتى أن فرديتها كانت افضل من المفهوم الأفلاطوني عن الدولة.

كان سقراط يعتقد أن السلوك الخلقي تقع تبعته دائماً على الفرد، فهو، من الناحية الأخلاقية، فردي. وأفلاطون لم يهتم بالفرد لا في المجال الاخلاقي ولا في المجال الميتافيزيقي، والمهم عنده، في المجال الأول، الجماعة، وفي المجال الآخر، المثال الذي يتصف بالأبدية والثبات. أمّا أرسطو فقد وجد نفسه، في المستوى الميتافيزيقي، أمام ازدواجية لا مفرَّ منها: فمن جهة، لا يمكن حمل العلم على الحقائق الفردية، لأنها تختفي وتزول ليبقى الكلي والضروري، موضوع العلم، مكانها؛ ومن جهة أخرى، لم يسند أرسطو الوجود الحقيقي الفعلي إلّا إلى الأفراد. وهذه معضلة لا حل لها إلّا في الوجود حيث يتطابق الواقع مع المعقول وتتوافق متطلبات الوجود مع متطلبات المعرفة: فهو، من ناحية، الفرد الوحيد الحقيقي؛ وهو، من ناحية اخرى، المحرّك الذي لا يتحرك، لأنه الفعل المحض وفكر الفكر والصورة الأولى المنفصلة عن المادة. أما في المستوى الأخلاقي، فإن المهم، في نظر ارسطو، هو الفرد، إذ هو الموجود الوحيد الذي تسند إليه السعادة الحقيقية وبالتالي الغائية.

وابيقورس، الذي سار على خطى ديموقريطس الذري مع بعض الاختلاف، طوّر الفردية إلى مستوى أكمل من أي مستوى آخر عرفته البشرية حتى ذلك التاريخ. وقد اعتقد أن الفرد وحدة الاجتماع وأساسه، وأن الاحساس قاعدة علم النفس الفردي. وقد وجدت الأبيقورية تأييداً عند مفكري وفلاسفة الرومان، إلّا أن هذا لم يمنع من انتشار مدرسة أخرى فردية، هي الرّواقية، أصبحت فيما بعد المدرسة الفكرية المسيطرة. طوّرت الرّواقية مبدأ المساواة الأخلاقية وتبنت المذهب الفردي حتى غدت الفردية أفضل فكرة ملهمة في المذهب الرواقي. فإلحاحها على مستوى مطلق من العدالة المستقلة للفرد وكوسموبوليتيتها Cosmopolitisme كوّنتا

تعديلات أساسية على فردية الابيقورية الشديدة. وصفوة الكلام أن الفكر اليوناني اهتم بالفرد خصوصاً في المدارس الأخلاقية كالرواقية والابيقورية والكلبية أيضاً.

ومن الملاحظ أننا لا نجد بين الفلاسفة القدماء من قال بالمذهب الغيري المحض، بل كانت فرديتهم في جملتها أنانية وغيرية معاً. لكننا نجد الأنانية البحتة في مذهب القورينائيين ثم الأبيقوريين من بعدهم.

إذا كانت الفلسفة القديمة قد ركّزت اهتمامها على الانسان الفرد، كما يدلّ على ذلك قول أحد الشعراء اليونان «لا أعرف شيئاً يثير الاعجاب بقدر ما يثيره الانسان»، فإن الشخصية، في الفكر الديني المسيحي والاسلامي، أصبحت مناط الاعجاب وقمّة الكمال التي يصل إليها الفرد. فالفكر اليوناني، باعترافه بحقيقة الفرد الواقعية، شقّ الطريق أمام الفكر المسيحي للتعرف على القيمة البارزة للشخص. وإذا كان الفكر اليوناني قد اقتصر على المستوى الأخلاقي في اهتمامه بالفرد، فإن الفكر المسيحي تجاوز مجال الأخلاق إلى مجال الميتافيزيقا. والواقع أن المسيحية المعتمدة على الأفكار الجاهزة التي كانت قد طورتها اليهودية أدخلت إلى الفكر الفلسفي فكرة التشديد على القيمة المطلقة للفرد التي لم تكن موجودة عند اليونان. وتعاليم السيد المسيح تلمّح للمؤمنين بالعلاقة المباشرة بين اللّه والانسان. وهذا ما منح الدين قواعد فردية جذرية لم توجد إلاّ في عهد الإصلاح. وعلى كل حال، فإن العنصر الفردي في المسيحية، قد طُبع، خلال قرون، بالاعتقاد المنسجم الذي يقول، إن على الفرد أن يحقق نفسه تماماً بفقدان نفسه وتسليمها كلياً إلى اللّه، وبالتشديد على أهمية الحياة الأخروية.

إن فكرة فناء الفرد، في مذهب افلاطون، صدمت الشعور الديني المسيحي. فأثناغوراس، من المفكرين المسيحيين الأول، في رسالته عن قيامة الأموات، يعتبر أنَّ الغاية من خلق الانسان تأمل كمال اللّه، وهو هدف لا يتم بشكل كامل على الأرض بل لا بدّ من القيامة من جديد أو البعث، هذا البعث لا يكون للنفس وحدها، ولا للجسم وحده، وإنّما هو للمركب منها، أي الفرد. فنحن موجودون على طريق الخلق، ونبعث على طريق الفداء.

وبما أن العلة الغائية سمة فردية، فإنَّ العقيدة المسيحية نحت كلها نحواً فردياً، ولكنها فردية لا يقصد فيها فقط خلاص الفرد لذاته، وإنما أيضاً خلاص الانسانية بأسرها، بصفتها جمعاً من الافراد. وصفوة الكلام أن الفكرة الأخلاقية المسيحية، كما دعى إليها مؤسس المسيحية نفسه، هي فكرة فردية وفكرة جماعية إنسانية معاً.

أما موقف الدين الاسلامي من الفردية، فإنّه لم يختلف كثيراً عن موقف المسيحية. إذا كان الشعور بالذات، عند العرب في الجاهلية، مبلبلاً بنوع من المركزية القبلية، فقد أخذ الفرد، بظهور الإسلام يعي ذاته، تدريجاً، كجزء من أمة. فتجاوز الفرد فرديته وحدود القبيلة، وأصبح، بانتسابه للأمة، مسؤولاً، هو عينه، بصفته فرداً، عن جميع أفعاله تجاه اللّه، وتجاه جميع الكائنات البشرية باعتبارهم أنداده وأخوانه، لأنهم جميعاً مخلوقات اللّه. ومنذ فجر الاسلام نتج انقلاب شامل في الذهنية العربية اخرجها من الصور القبلية إلى التعقل الفردي وإلى الوضوح والوعي. فمنذ هذه المرحلة، لم تعد القبيلة وحدها منبع كل القيم وتجسيداً للحقيقة، ولا هي وحدها تتمتع بالواقعية الفذة، بل أصبح كل فرد من القبيلة يشعر بوجوده المستقل، لا عن طريق العصبية القبلية، وإنّما عن طريق ذاته فقط.

فبفضل الدين الجديد، حصل، كما يقول عبد العزيز الحبابي، انقلاب جذري في ذهنية العرب ووجدانهم: «فعوضاً عن أن يبقى العربي فرداً يذوب في القبيلة، داخل اتصال أفقي، صار شخصاً يشعر بشخصيته في ذاتها، ويتصل، عمودياً، بكائن مطلق، الخالق المتعالي الذي سوّى بين العربي والعجمي».

ومع المسؤولية الفردية ثمّة مسؤولية جماعية: ﴿واتقوا فتنةً لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصةً﴾ (الأنفال، 25). والغرض من الوجود الانساني هو التعارف والتعاون وتحقيق القيم العليا: ﴿يا أيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند اللّه أتقاكم﴾ (الحجرات، 13).

والواقع أن تصور الفلسفة للفردية، في القرون الوسطى، لم يختلف عن تصور الدين لها: فكلاهما اعطاها معنى روحياً بحيث أصبحت مرادفة للشخصية. وهذا ما نلمسه في الفلسفة العربية واللاتينية، وبشكل خاص في فلسفة ابن سينا وتوما الأكويني.

إن الفرد، عند ابن سينا، هو الموجود العيني المركب من صورة بالفعل ومادة بالقوة (غير متحددة ولا متعينة). فالصورة نوعية، أي مبدأ للتفرد خاص بجميع أفراد النوع الواحد، أمّا المادة فهي مبدأ للتفرد يضفي صفة الفردية أو الشخصية على كل فرد من أفراد ذلك النوع. فالمادة، من ناحية، غير متحددة ولا متعينة؛ وهي، من ناحية أخرى، مبدأ التفرد بالنسبة لنوع معين. وهكذا تقع في حلقة مقفلة. وعلى كل حال، فإن كلمة

فردية لم تصبح مصطلحاً فلسفياً إلّا بعد ترجمة كتب ابن سينا إلى اللغة اللاتينية، وأصلها: الشخصية، لأن الشخص، في نظر ابن سينا، هو الفرد، والشخصي هو الفردي، والتشخص هو التفرد. وكذلك فإن مبدأ التفرد اصطلاح انتقل من ابن سينا إلى فلاسفة القرون الوسطى بطريق الترجمات اللاتينية.

اما عند القديس توما الاكويني فإن الفرد هو الموجود المنفصل عن جميع الأشياء الأخرى، ولا يمكن أن ينقسم، بعكس النوع الذي يمكن أن ينقسم إلى كثرة من الأفراد المتميزة دون أن يفقد بذلك طبيعته. فلا هو النفس ولا هو الجسم، وإنّما هو المركب منهما. وجوهرية المركب هذا لا تعود إلى الجسم (المادة)، وإنما إلى النفس (الصورة). ولكي تظهر الحقيقة واضحة لا بدّ من التمييز بين فكرة الفردية وفكرة التفريد: فمبدأ التفريد هو المادة؛ أمّا فكرة الفردية فإنها تنتمي إلى الصورة بقدر أكبر مما تنتمي به إلى المادة، وذلك لأن الصورة، مثل المادة، تشارك في فردية الجوهر، إضافة إلى أنّ الصورة هي مصدر الجوهرية في هذا الجوهر المركب وليست المادة. وبشكل آخر يمكن القول إن المادة هي حقاً التي تجسد الصورة، لكن ما إن تتفرد، حتى تصبح الصورة هي هذا الفرد. وهذا ما يوضّح كيف يمكن أن تكون المادة مبدأ للتفريد دون أن تخضع الفردية مع ذلك للمادة. ذلك لأن الفرد يفترض وجود مادة، لكن ما دامت المادة لا توجد إلّا من زاوية اختلاف الصور، فإن الصورة أو النفس هي التي تضفي الفردية على الجوهر العيني. أي أن النفس هي مبدأ الوحدة في الانسان وتحطيمها يعني تحطيمه، بيد أن التساؤل عن فردية النفس لا يكون جوابه ممكناً إلّا بالارتفاع إلى مستوى الشخصية التي لا تقال إلّا على الفرد البشري العاقل، أمّا الحيوانات فإنها أفراد وليست أشخاصاً. لهذا يعرف بؤيتس Boèce 480-520 ق.م، فيلسوف لاتيني ولد في روما، الشخص بأنه جوهر فردي ذو طبيعة عاقلة.

* * *

ثم جاء عصر النهضة فأبان مفهومين من العهد القديم: مفهوم الدولة المستقلة ذات السيادة ومفهوم الفرد، فقد وجدت حالة من المركزية المتزايدة الصادرة عن ضعف المجتمع الاقطاعي. وكذلك كانت الدولة، المنبثقة عن الدولة في القرون الوسطى، تملك مراقبة سياسية إلى حد الاستبداد، لمعظم الأفراد أكثر مما كانت عليه في القرون الوسطى. وهذا ما حرَّر الناس من خطر المجتمع الاقطاعي وهيأ الشروط لتجديد النزعات الفردية الحديثة وتأكيدها.

إن من أبرز خصائص عصر النهضة إعادة كشف الفرد وصحوة الشخصية وشعوراً جديداً بالمسؤولية الفردية. فظهور الفردية لم يأت مع عصر النهضة، أمّا الذي جاء مع النهضة فهو، كما يقول جون جاردنر، «ظهور الناس الذين أفاضوا في الحديث عن فرديتهم، بصورة تكاد تكون مسرحية. فقد وجد رجال النهضة أنه من المثير لا أن يكون الانسان فرداً فحسب، بل أن يتحدث عن ذلك، ويثير ضجة حوله».

ومهما تكن الأسباب التي حملت الناس على الكلام على الفردية، فقد تميّز عصر النهضة بأمور عديدة منها: ازدهار العلوم والفنون؛ بروز روح جديدة من البحث؛ ثقة الفرد بنفسه وتأكيد ذاته؛ وظهور الاقتصاد التبادلي، القائم على النقد، الذي أعطى الاتفاقات الحرة، المنظمة حتى حينه بالعادات والأعراف القديمة، مرونة جديدة في الاجراءات. وهذا ما ساهم، إلى حد كبير، في عملية التطور الاقتصادي. وكذلك ظهرت حركات دينية فتحت الطريق أمام الحريات الديمقراطية والنزعات الفردية، فاعترض لوثر وكالفن واتباعهما على سلطة الكنيسة الكاثوليكية. ثمّ ما لبث أن سيطر المذهب الجديد «كهنوت كل المؤمنين والمؤمنات» على أعداد كبيرة من المسيحيين، وهذا يعود إلى أسباب عديدة منها:

(1) تزايد النزعات الدينية المختلفة.

(2) عجز الطبقات الاجتماعية والسياسية، التي مكنتها سلطتها من الانتقال من النظام الاقطاعي إلى الرأسمالية، عن تنظيم حاجيات وطلبات الطبقة التجارية الجديدة؛

(3) كون مطالب الديمقراطية الملازمة للفردية الجديدة، في بعض أنظمة أوروبا الغربية السياسية المتسلطة، مدمرة للغاية. والواقع أن النظام، الذي كان على الحكومة اقامته على الموافقة الشعبية، المعبر عنها بشكل من أشكال العقود، أصبح تدريجياً النظام المسيطر.

إذا كانت الحركات الدينية البروتستانتية، التي إنّما هي - بشكل جوهري - حركات فردية ورد فعل ضد تضامنية الكنيسة الكاثوليكية واستبداديتها وهجوم على الأنظمة المقررة، تُعتبر من القوى التي ساهمت في ايجاد عصر النهضة، وبالتالي العالَم الحديث، فإنها في طبيعتها وأغراضها مختصة بأواخر القرون الوسطى، وتبدو تاريخياً، وكأنها من الفكر الوسيط، لأن الرجال الذين صنعوها، خاصة لوثر وكالفن، لم يمتّوا إلى العصر الحديث بصلة ولم يؤمنوا بما جاء به من أفكار. وإذا كنّا نشدّد على أهمية الحرية الفردية في الديمقراطية، بمعناها الأميركي الحديث، فإن البروتستانتية القديمة لم تكن ديمقراطية وأن لوثر وكالفن ليسا ديمقراطيين، لأنهما لم يؤمنا بوجوب ترك الفرد حراً ليرتكب الخطيئة بصورة فعلية. والواقع أن

البروتستانتية القديمة لم تكن متسامحة في تعاليمها، ولكنها انقلبت، فيما بعد حديثة رغماً عنها وعن قادتها، بتأثير من المذاهب العقلية. وكذلك إذا كانت البروتستانتية القديمة لم تؤمن بالحرية، فإن البروتستانتية الحديثة فتحت الطريق أمام الحريات الديمقراطية، وساهمت، إلى حد كبير، في ظهور النزعات الفردية، ولهذا فإن جزءاً من معجمها خصص لمقاومة السلطة وجزءاً من استغاثاتها كان نداءً للفرد والمطالبة بحقوقه وحريته. فهناك تجانس بين الالتجاء البروتستانتي إلى الفرد وبين الالتجاء إلى الفردية في القرن التاسع عشر. وأخيراً إذا كانت البروتستانتية القديمة ساعدت في فصم عرى روابط القرون الوسطى الاقطاعية في الأمور السياسية، وسهلت الطريق إلى الدولة الملكية البيروقراطية الفعّالة السائرة في طريق النجاح، فإن «المذاهب المواسية» (كالأتقياء في المانيا والنظاميين في انكلترا واميركا) المنشقة عن البروتستانتية بعد عام 1700 هدفت إلى جعل الفرد سعيداً، بالطريقة المسيحية، بدلاً من اكتساح هذا العالم والعالم الثاني، وبالتالي ساعدت الجهود الفردية لرجل الأعمال الرأسمالي.

يبدو أنّ الفردية الناضجة ظهرت، باديء ذي بدء، في انكلترا، وربما لأن الكثلكة الانكليزية كانت أضعف من غيرها في الدول الأخرى، وصلاتها مع روما اصبحت واهية، وكذلك لأن وضع الجزر البريطانية المعزولة وما نجم عن ذلك من إجراءات امنية، بعد عصر أسرة تيودور، سمحت بتكوين مجتمع مستريح إلى حد كبير، حيث استطاع الفرد أن يدافع بسهولة عن متطلباته وحاجاته المتتابعة. وهذا ما سمح للفيلسوف الانكليزي هوبس أن يقدّم، في منتصف القرن السابع عشر، فلسفة في أصولها الأولى فردية جذرية قائمة على الأفكار الابيقورية. ومع أن فلسفته، في إطارها العام، أنانية اعتبرت سعادة الفرد والمحافظة على حياته وتفضيله على غيره الغاية الطبيعية من كل عمل أخلاقي، فإنها بقيت، بجوهرها، سياسية، مؤيدة لمبدأ اخضاع الفرد وحقوقه لمصلحة الدولة. استعمل هوبس نظرية سياسية قديمة، هي نظرية العقد، تقضي بأن يتنازل الأفراد عن حقهم المطلق إلى سلطة مركزية قد تكون فرداً وقد تكون هيئة، فيحل جانب العقل محل جانب الهوى في الطبيعة الانسانية، وتحل، بالتالي، الحياة السياسية محل حال الطبيعة. ولكن ليس هناك أي تعاقد بين الأفراد والحاكم، فالحاكم مستبد والفرد مضطر أن يطيعه طاعة عمياء. إلى هذا الحد من الاستبداد ذهب هوبس وكأنه أراد أن يدعم الحكم المطلق بأن يجعل منه حكم القانون الطبيعي. وهكذا حُرّفت فكرة العقد قليلاً: فبدلاً من الدولة المسيحية الاقطاعية التي نادى بها جون ساليسبوري، دعا هوبس إلى فكرة دعم سلطة الملك المطلقة. أمّا فكرة الراعي الروحي والأب المسيحي فقد شُوّهت بطريقة أخرى، وأصبح الملك هو الأب الذي لا يمكن عصيانه.

بيد أن جون ليلبورن J. Lilburne كان أقل من معاصره هوبس تصنيفاً، وأكثر منه فعالية وتأثيراً. فطوّر، انطلاقاً من المساواة الاقتصادية Economic leveling، وهي وجهة نظر مختلفة جذرياً عن تلك التي قال بها هوبس، المضامين والمفاهيم الديمقراطية للفلسفة الجديدة. فدافع عن نظرية القانون الطبيعي، المقبولة من عامة الناس والمتضمنة للحق الطبيعي في المساواة السياسية، وكذلك عن نظرية الحرية الكلية والاستفتاءات العامة والحكومة الجمهورية. وهذه الأفكار نظّمها وطورها، فيما بعد جون لوك، وحصلت على دعم في بريطانيا وفرنسا واميركا الشمالية في القرن الثامن عشر.

إذا كان هوبس قد دعا إلى حسن معاملة الغير، لا كغاية في ذاته، بل كوسيلة لا بد منها لتحقيق الغاية الفردية، فإنّ ديكارت، كلايبنتز، قال بالفردية التي تجمع بين الأنانية والغيرية. والواقع أن ديكارت كان قد أوصى بالانصياع إلى آداب المجتمع الذي نعيش فيه، رغم أن فرديته تقوم على أن يحكم الانسان على الأشياء بذاته وأن يتصرف وفق حكمه.

***

أدخل القرن الثامن عشر، الذي أُطْلق عليه «عصر العلم والمعرفة»، تعاليم لتحرير الفرد الانساني من قيود القانون الجائر والتقاليد الفاسدة ومن جميع رواسب المسيحية التقليدية التي تشكلت خلال سبعة عشر قرناً. لم تقتصر تلك التعاليم على تحرير الفرد الانساني، بل وعدت، على ما يبدو، بتحقيق الجنة على سطح الأرض بسرعة، بالاعتماد على الفرد لتحرير طاقاته الطبيعية وإطلاق العنان لقواه الخيرة الصالحة الكامنة في أعماق نفسه.

اكتسب المذهب الفردي رونقاً جديداً من فلاسفة العصر، وبشكل خاص من روسو في المجال الاخلاقي. ومن الفيزيوقراطيين وسميث في المجالين السياسي والاقتصادي. إن فردية روسو، في الأخلاق، تعود إلى ضمير كل منا. وهي تعتبر الحياة الاجتماعية نتيجة لعقد يربط بين الأفراد بعضهم ببعض. والمجموع الناشيء عن تعاقد الأفراد لا يقوم، سياسياً، بقلب الحكومة إلى حكم ملكي مطلق، كما اعتقد ذلك هوبس، بل يعتبر أفراد السلطة الحاكمة بمثابة وكلاء عنه ينزع الثقة عنهم عندما تعتقد الارادة العامة ضرورة ذلك. فالغرض من العقد الاجتماعي إنّما هو جمع الكثرة المفككة في شعب واحد،

واحلال القانون محل الارادة الفردية، وهذا ما يحمل كل فرد على أن يعدل على أنانيته ويتنازل عن نفسه وحقوقه للمجتمع بأكمله. والفيزيوقراطيون الفرنسيون نادوا بحرية الصناعة والتجارة واعتبروا الأرض مصدر الثروة كلها. وبتأثير منهم أسّس آدم سميث في بريطانيا، مبدأ «دعه يعمل» على الاعتقاد العميق بالتناسق الطبيعي بين الرغبات الفردية ومذهب جيريمي بنتام في المنفعة واللذة من ناحية، وبين القاعدة الأساسية التي تقول «كل واحد يعد واحداً ولا واحد اكثر من واحد» Each to count for one and none for more than one من ناحية اخرى. ومذهب سميث، في الحرية الطبيعية، طبّق نظام الأسواق الحرة التنافسية على تبادل السلع والخدمات؛ كما أن مذهبه في الحقوق الطبيعية فرض على الدولة وعلى سلطاتها القضائية مهمة الدفاع عن الفرد وحمايته تجاه الآخرين وتجاه سلطات الدولة الادارية والتنفيذية: **إن على مثل هذا النظام أن يزيد إلى الحد الأعلى الفعّالية، وأن يضمن لكل مشارك أكبر مردود من ممتلكاته، دون الإساءة إلى الآخرين، مع احراز توزيع عادل بين جميع الأفراد.** ومن مظاهر الثقافة الغربية، في القرن التاسع عشر، أن أتباع سميث عرضوا معتقداته وآراءه ومذكراته تحت عنوان **الفردية الفظة Rugged individualism**.

***

إذا كان القرن الثامن عشر قد نادى بمبدأ المساواة، فإن القرن التاسع عشر تمسّك بالحرية التي أمّنت التنافس بين الأفراد وحققت المساواة بين الناس. فانبثق، على نطاق واسع، الفرد المتحفّز المشغول بفرديته والمؤمن بالحرية التي سمحت له بالتعبير عن امكانياته وفعالياته بطرقه الخاصة. وهكذا وجد القرن التاسع عشر الجو ممهداً للتعبيرات والمظاهر المتطرفة لمذهب الفردية الجديدة حتى إنه سقط في مصيدة العقيدة القومية التي كان من نتاجها ظهور النازية والفاشية، كما ساهم في إرساء قواعد نظرية النظام الاقتصادي الحر التي ظلت سائدة لدى الأوساط المحافظة من رجال الأعمال والصناعيين الأميركيين. إنّ سيطرة تلك النظرية ساهمت، إلى حد بعيد، في الاعتماد على الهمة الفردية، كما أفقدت الطبقات العمالية الثقة بالتنظيم الحكومي للفعاليات الاقتصادية.

بيد أن مسائل الاحتكار والتكنولوجيا والبطالة الناجمة عنها غالباً ما ارتبطت، عند عامة الناس، بالنظرية الاقتصادية الفردية. وكذلك غذّت الفردية المحضة المحتوية على نظام الارث وقوانينه فكرة وجود تفاوت ناجم عن التفاوت في القدرات والمهارات. وهذا ما سبّب استياءً واسع الانتشار ضد المذهب الفردي. ولهذا فإن المثقفين الخلّاقين، في هذا العصر، لم يؤلّفوا عصبة متحدة تجاه الفردية: فمنهم من حملته فلسفته نحو القضاء على الفردية بصفتها مذهباً (كانط وهيغل وشوبنهاور)؛ ومنهم من دعا إلى إلغاء رقابة الدولة، وإلى بناء العلاقات الانسانية على أساس الحرية (الفوضوية)؛ ومنهم من مال نحو القديم لخلق ارستقراطية جديدة على الفردية أعلى بكثير من الارستقراطية القديمة (نيتشه)؛ ومنهم من انحرف نحو اليسار متجهاً نحو مفهوم جديد جماعي ألا وهو الاشتراكية (ماركس).

ومن رواد الاتجاه الأول كانط الذي عبّر عن وجوب التوفيق بين ميول الفرد ورغباته وميول الجماعة ورغباتهم في صورة القانون الذي أطلق عليه «**قانون الأمر المطلق**». **لا توجد، عند كانط، غير حقيقة واحدة لجميع الناس، لأنه لا توجد غير «أنا» واحدة. إذن الفكرة القائلة: «إن لكل فرد ماهيته الخاصة به» بعيدة كل البعد عن تفكير كانط واتباعه. ويمكن أن نصوغ** هذا التفكير في الصيغة التالية: «نحن لسنا ذوي فرديات وإنّما لنا جميعاً فردية واحدة». وهذا يعود لأسباب متعلقة بفكرة «النومين». فالنومين هو وحده الذي يتمتع بالحرية. وهذه الحرية لا تنطبق على عالم الظواهر، ومن ثمّ نزع كانط الحرية عن الأفراد، وبالتالي لم تعد هناك فردية خاصة بكل فرد، بل فردية واحدة للجميع.

إذا كان كانط قد وضع في عام 1795 مشروعاً لسلم دائم لتسوية الخلافات بين الأمم طبقاً لمبادىء العدالة الدولية، فإن هيغل يرى أن من شأن الفلسفة، لا أن تفرض قوانينها على الوجود، وإنما أن تدرك القانون الذي يجعل الوجود معقولاً. والدولة، برأيه، هي المرحلة القصوى لتطور الروح المطلق تطوراً موضوعياً. فيجب أن يُستمد حل الخلافات من هذا التطور نفسه: الدولة الغالبة خير من الدولة المغلوبة، بدليل أن غلبتها يجب أن تعتبر من حكم اللّه. وهكذا يعارض هيغل الفردية الحديثة التي ترى في الفرد موجوداً قائماً برأسه، وفي الدولة نتيجة تعاقد بين أنانيات مختلفة. فحرية الفرد وحياته الحقيقية وفرديته وحقوقه لا يمكن لها، بنظر هيغل، أن توجد إلّا بوصفه عضواً في الدولة، وحيث يشعر أن وجوده قد اتحد مع وجودها في هوية واحدة. ولكن هيغل يقدس الواقع «ويميل، كما يقول شفجلر Schwegler، ميلاً تاماً للفكرة السياسية القديمة التي تخضع الفرد خضوعاً تاماً، وكذلك حق الذاتية، لارادة الدولة». كما أنه ينكر على الفرد، كما يقول يوسف كرم. «حق الانتقاد والاصلاح، ويعود من حيث لا

يريد إلى أدهى ضروب الاستبداد، وهو الاستبداد الذي يزعم لنفسه حقاً إلهياً».

إن مقارنة هيغل بفخته تعطينا فكرة دقيقة عن مفهوميهما عن الدولة والمجتمع، وبالتالي عن الفردية والمجتمع، فإذا كانت الدولة، عند هيغل، فوق الأفراد والمجتمع، فقد كان المجتمع، عند فخته، فوق الدولة. وإذا كان هيغل قد اقترح إقامة بنية من الاتحادات للإشراف على الصناعة وتوجيهها، وأراد لاتحاداته أن تكون مجرّد جزء من بنية المجتمع المدني، وأن تخضع لارادة الدولة العليا، فإن فخته قد قال بإنشاء جهاز من الاتحادات المنتجة المتمتعة بالاستقلال الذاتي، وذلك لتُشبع حاجات الأفراد في علاقاتهم الاجتماعية، لا لأن تخدم أية وحدة عليا تسمو عليهم. ومع أن فخته آمن بالدولة، من حيث إنها وحدة حقيقية، وأسند إليها مهمة إخراج تلك الاتحادات المنتجة إلى حيّز الوجود، فإنه أرادها، لا لتمتص الأفراد الذين يؤلفونها، بل لتشحذ هممهم بهدف أخلاقي يمكنهم من بلوغ مستوى أعلى من تحقيق الذات والعمل الشخصي الفذ. وصفوة الكلام أن المفهوم الاشتراكي الذي نلمسه في فكر فخته، كان في أسسه الأخلاقية فردياً، قبل كل شيء، ولهذا كانت أفكاره الاشتراكية أكثر تعرضاً للغرق في طوفان الهجوم الهيغلي الميتافيزيقي الذي طغى على الموقف الفردي كله.

أمّا فلسفة شوبنهاور فإنها اتخذت من الفرد نقطة بدايتها وانتهت بمحاولة الاجهاز عليه، كما أنها محاولة مذهبية متماسكة جعلت من الارادة محوراً للكون والحياة الإنسانية. فالارادة وحدها لا يمكن أن تؤلف فردية الفرد، وكذلك لا يستطيع العقل، وإنما العلاقة بين الارادة والعقل هي التي تؤلف هذه الفردية. والواقع أن الصراع بين العقل والارادة هو أساس الدراما الإنسانية، في فلسفته، التي قد يخرج منها الانسان ظافراً أو مدحوراً. وهكذا أصبح مذهب شوبنهاور محاولة قوية للقضاء على الفردية والشخصية. وبرغم التناقض الحاد بين هيغل وشوبنهاور، إذ يميل أحدهما إلى الاتجاه العقلي الصرف، ويمثل الآخر الاتجاه اللاعقلي، فإنهما يتفقان تماماً في الرغبة الأكيدة التي يشعر بها كل منهما للقضاء على الفردية: هذا بفكرته عن الروح المطلقة وذاك بفكرته عن الارادة. وفي الحقيقة لم يفعل شوبنهاور أكثر من أن سمّى النومين، عند كانط، باسم الارادة؛ وهذه الارادة هي وحدها التي تتمتع بالحرية، وبالتالي لم يكن من شأن شوبنهاور أن يلمح التمايز الحاد بين فرد وآخر. وبذلك أصبح الفرد في فلسفته شيئاً عابراً ينتمي إلى عالم الظواهر، ممّا أوقع به في متناقضات لا نهاية لها.

أمّا الاتجاه الثاني، فقد تمثّل بالفوضوية التي انقسمت، بحسب موقف فلاسفتها من الدولة، ثلاثة أقسام: قسم ينكر ضرورة الدولة انكاراً مطلقاً (غودوين، برودون، شتينر، توكر)؛ وقسم يشكر حاجة الشعوب المتحضرة إليها (تولستوي)؛ وقسم يدّعي أن التطور الإنساني سيؤدي إلى زوالها (باكونين، كروبوتكين). وكذلك فإن الفوضوية بحسب طريقة تحقيقها، قسمان رئيسيان: قسم يقول إن وصول الفوضوية إلى غايتها لا يتم إلاّ بالاصلاح (غودوين، برودون)؛ وقسم يقول إن وصولها إلى غايتها لا يتم إلاّ بالثورة، سواء بالمقاومة (توكر، تولستوي)، أو بوجوب العصيان (شترنر، باكونين، كروبوتكين). بيد أن جميع هؤلاء المفكرين مجمعون على أمر واحد، وهو أن الدولة عدوة الفرد، وأن انتظام الأمر في المجتمع لا يحتاج إلى دولة تسوسه. وهذه هي الفردية الفوضوية التي ترى في الفرد أسمى درجات القيمة في المستوى السياسي والاقتصادي والاخلاقي وغير ذلك.

ومن منظري الاتجاه الثالث نيتشه، أحد الأعداء الألداء للديمقراطية، الذي مهّد الطريق لظهور النازية والفاشية في القرن العشرين. لقد وجدت الفردية في فلسفته أشد تعبير لها وتلقفت الفاشية نظريته عن النخبة والسوبرمان (الانسان الأعلى). مهّد نيتشه للإنسان الأعلى بالإشادة بالفردية، لأنها شرط لخلق الارستقراطية المنشودة. وأراد من هذا كله أن يعيد نظام التصاعد إلى عرشه من جديد، أي جعل الناس في طبقات ودرجات متفاوتة. فقام نيتشه يدعو إلى الفردية، أي تقديم الفرد على المجموع ما دام الفرد ممتازاً، وطبع الحياة كلها وجميع القيم، وخاصة الأخلاقية منها، بطابع الفردية والذاتية. ليس الفرد هذا الشخص المنعزل عن تطور الانسانية، وإنّما هو الفرد الذي تحيا فيه الانسانية وبرقيها والمستوى الذي تصل إليه تقاس قيمته، فالفرد، عنده، يعوض في اعماق الانسانية بتاريخها كله، ويدرك ذاته بحسبانها جزءاً من نسيج الانسانية الحي، الذي هو حقيقتها التاريخية.

أما الاتجاه الرابع فقد ترأسه ماركس الذي طالب بالابتعاد الكلي والجذري عن المبادىء الفردية. بيد أن دعوته إلى الثورة والاشتراكية لم تنجح في القرن التاسع عشر، ولهذا أحرز المبدأ الجماعي تقدماً ملموساً، معتمداً، أحياناً، على ملكية الدولة وعلى ادارة مؤسسات الأعمال، ومحدداً حرية الفرد بادارة ملكيته الخاصة لما فيه خير المجتمع الانساني ككل. ولو تصفّحنا، مثلاً، نظريات جون ستوارت مل في المسائل الاقتصادية والاجتماعية، خاصة في الملكية الفردية والتوريث وعلاقة الفرد بالجماعة، من حيث إنه يعمل، لا من أجل ذاته فقط. وإنّما أيضاً من أجل الغير ومن أجل خير الجماعة، لرأينا فيها حلولاً

جماعية وميولاً اشتراكية صريحة. إلاّ أن مل، مع ذلك، لم يقبل بالاشتراكية التي تخمد أنفاس الفرد، بل تمسّك بالفردية ونادى بضرورة العمل على ارتقاء الفرد إلى كل ما يستطيع كيانه من كمال حتى يصل إلى أسمى الدرجات. وإذا كان مل قد طالب بالحد من تدخل الدولة في شؤون الجماعة، وبضرورة حماية الحرية الشخصية واطلاق حرية الفرد في العمل، فإنه، بالمقابل، طالب بكبت الفردية المتطرفة، أي حرية الانسان المطلقة التي لا تحدها حدود دون اعتبار لواجباته ومسؤولياته الاجتماعية. فالفردية بنظره، إنّما هي، كما يقول وليم ديفدسون W. Davidson في كتابه النفعيون، ضرورة البرهنة «عملياً على قيمة أنماط الحياة المختلفة حيث يتراءى لأي واحد أن يجربها» شريطة ألّا يضار منها الغير. أمّا نظريته في حرية السلوك وعلاقتها بالفردية فهي، كما لخصها ديفدسون، تقال وفق أمور ثلاثة: «1 - وجوب الاعتراف بمكانة وأهمية الدوافع والرغبة عند الانسان... أي الحاجة الملحة للاعتراف الوافر بالناحية الايجابية الفعّالة في طبيعة الفرد؛ 2 - الإصرار على الرأي بأن التلقائية أو الفردية عنصر ضروري من عناصر السعادة أو الرفاهية الانسانية؛ 3 - الثورة على تقاليد المجتمع التي تعوق، أو تبدو أنها تعوق التعبير عن الفردية وارتقائها، ومعنى هذا الثورة على طغيان العادات الاجتماعية».

* * *

شاع بين الناس، خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وبداية القرن العشرين، أن الانسان يتقدم حقيقة صوب الحرية وأن الطريق أصبح ممهداً لبلوغ قمم أعلى من الاستقلال الفردي الكامل. وكان الاعتقاد السائد أن الانسان يحرر نفسه، في بطء إنّما في يقين، من التقاليد البالية العقيمة والانظمة الاجتماعية الاستبدادية والحكام المتعطشين للقوة والسطوة. وهذا افتراض خاطىء، لأنه، من ناحية، لا يمكن قبول الأفكار الخيالية عن الاستقلال الفردي الكامل الذي يؤدي، إما إلى الفوضوية، وإمّا إلى الارستقراطية؛ ولأنه، من ناحية أخرى، ظهر لونان من التطور في القرن العشرين، حملا المفكرين على إعادة النظر في هذا الرأي: فرض قيود جديدة على الفرد نتيجة لتطور العصر؛ وظهور صور جديدة من الدكتاتورية ونجاحها المكتسح. وهكذا يواجه القرن العشرون معضلات عديدة عن إقامة علاقة مناسبة بين الفرد والجماعة، ولا تخرج المناقشات، حول هذا الموضوع، عن كونها محاولات لمعالجة امر هذا التطور أو ذاك.

ومن الهجمات العنيفة ضد الفردية والديمقراطية هجمات الجماعيين Totalitarians، كالفاشيين والنازيين، التي أدت إلى كوارث اجتماعية هائلة. وهذه هي الصيغة المتطرفة للاستبدادية الرومانتيكية التي في ظلها اختفت كل بقايا الفردية وأصبحت الدولة أو العرق، النهاية المقررة للجميع. وكذلك فإن مفهوم الفرد نفسه، بما يتضمنه من اعتقاد بالمساواة الأخلاقية لكل الناس، مال إلى التلاشي والاضمحلال بعد أن كان قاعدة لنظام القيمة في اوروبا الغربية. وهكذا شوّهت سمعة العقل البشري وحلّت محله الارادة العمياء، أو الروح الباطنية للجماعة السياسية أو العرقية. وما أن انتهت تلك الديكتاتوريات العرقية المتطرفة في أوروبا الغربية حتى ظهرت تحت صيغ وأشكال مختلفة في العالم الثالث حيث لا تزال معظم دوله تعاني من هذه الأشكال التي تسحق الفرد بكل ما تعنيه تلك الكلمة من معان على جميع الصعد.

إذا كنا لا نستطيع قبول فكرة الاستقلال الفردي الكامل، كما ذكرنا سابقاً، ولا قبول الفكرة الديكتاتورية، لأن الفرد يصبح في ظلها عضواً لا وزن له، فأي حل إذن يمكن اعتماده ؟

ليس من الأمر السهل الإجابة عن هذا السؤال، لأن مشكلة الفردية لم يسبق لها أن أُثيرت مثلما يثيرها الزمن الحالي حيث تتعرض، بصفتها مذهباً وفلسفة وطريقة حياة، إلى ضغط عظيم من الظروف التي تتطلب العمل الجماعي والمزيد من تدخل الدولة في مرافق حياة الفرد والمجتمع. أين يقع الفرد في دوامة هذه التطورات ؟ أي تطور تتجه إليه الفردية ؟ ما الطريق إلى التقدم الاجتماعي ؟ ما طبيعة العلاقة القائمة بين الفرد والمجتمع، وما دور الدولة في تنظيمها ؟

تعتقد الاشتراكية أن التقدم الاجتماعي يمرّ عبر الصراع الطبقي والثورة الاجتماعية. وهذا ما يُحدث تغييراً جذرياً في العلاقة بين المجتمع والفرد، لأن الاشتراكية «تجدّد كلاً من المجتمع والفرد. فتنشأ نزعة جماعية أصيلة في مجتمع لا يعرف استغلالاً ولا قهراً سياسياً ويوفر الشروط لتطور شخصية الانسان وقدراته».

ومهما يكن من أمر فإن تدخل الدولة، حتى في الدول غير الاشتراكية، أصبح أمراً لا مناص منه. فإذا كانت مؤسسات المجتمع غير السياسية، في كل المجالات، لا تعمل جيداً، فإن الدولة ستجد نفسها أمام طلبات ملحة للتدخل لتطوير الحالة الاجتماعية الراهنة بقصد ضمان رفاهية مواطنيها الفردية والاجتماعية. فأولى المسؤوليات لا تقع على عاتق الأفراد، وإنما على عاتق الدولة، وذلك لتأمين الطبقات الشعبية العاملة ضد معظم مخاطر الحياة.

بيد أن رائد الفردية الفيلسوف الاميركي البرغماتي جون

ديوي، يقف موقفاً عدائياً من الحل الجماعي لمسألة الفردية، ومن تدخل الدولة، مؤكداً، كما فعل الفيلسوف الهيغلي البريطاني الليبرالي غرين T. H. Green، وجود علاقة عضوية بين الفرد والمجتمع. ويعتقد أيضاً أن الطريق إلى التقدم الاجتماعي يمر، لا من خلال الصراع الطبقي، بل من خلال الحل التدريجي للقضايا الاجتماعية المنفردة في إطار المجتمع الرأسمالي العام. يدافع ديوي في كتابه الفردية قديماً وحديثاً عن الديمقراطية الاميركية وعن الفردية. فيصرح أن «الفردية منيعة لا تقهر، ومن طبيعتها أن تفرض نفسها وتؤكد ذاتها»؛ وذلك لأنها «أسلوب متميز في الحساسية والانتخاب والاختيار والاستجابة والانتفاع من الأوضاع. ويستحيل لهذا السبب وحده، لا لغيره، تطوير الفردية المتكاملة عن طريق أي نظام أو برنامج شامل».

يقف الفيلسوف البريطاني آ.م. فورستر، في مجموعة مقالات وبحوث نشرها عام 1951 بعنوان تحيتان للديمقراطية، موقفاً مماثلاً لموقف ديوي. نجد في هذا الكتاب آراء مفكر يؤمن بالفردية والحرية. وجد الحرية مدوسة تحت الأقدام فأحسّ، أولاً، بالخجل، ثمّ قرّر أنه ليس ثمّة سبب يدعو إلى الخجل، ما دام غيره من الناس يشعرون، كما يشعر، بعدم الاطمئنان. أمّا عن الفردية، فلم يرَ فورستر مهرباً منها، حتى لو أراد ذلك. يستطيع البطل الديكتاتور، يعتقد فورستر، أن يسحق مواطنين له حتى يصبح كل منهم شبيهاً بالآخر، ولكنه لا يستطيع أن يصهرهم في رجل واحد. فإن ذلك فوق طاقته، يستطيع أن يأمرهم بالانغماس، ويستطيع أن يحثهم على التلاشي في الجماعة، ولكنهم يولدون منفردين رغماً عنهم ويموتون منفردين.

أمّا في علم الاجتماع، فقد رأى دوركايم أن للظواهر الاجتماعية صفات ذاتية أصيلة لا تنحل إلى البواعث والعوامل الفردية، وهذا المذهب مقابل لمذهب تارد الذي يفسّر ظواهر الحياة الاجتماعية بقوانين التقليد. وهكذا فإن الأفراد، برأي دوركايم، يؤلفون جملة تتمتع ببنية تبقى بعد تغير الأفراد، ولهذه الجملة ذاتها فرديّة خاصة. ويعتقد تشارلز هورتن كولي C. H. Cooley في كتابه الفرد والمجتمع «أن المجتمع والفرد إنّما يكونان كلّاً لا يمكن تجزئته». وعنده أنَّ «خطأ علم النفس وعلم الاجتماع أنهما اعتبرا الفرد من جهة والهيئات الاجتماعية من جهة ثانية أمرين منفصلين». أما عبدالكريم اليافي فيستنتج، وعلى حق، في كتابه علم السكان أن الفردية «وليدة الأوساط الاجتماعية الكثيفة».

وقبل الانتهاء من هذا البحث، لا بدّ من عرض آراء بعض المذاهب والمدارس الفلسفية في أوروبا الغربية، حول مفهوم الفردية. فالوجودية، مثلاً، تدافع بنشاط عن النزعة الفردية التي من مواقعها يحاول الوجوديون الإجابة عن مسائل الحياة الانسانية. إنهم ينطلقون من الفرد المنطوي على ذاته؛ ففي هذه الذات، بحياتها الفانية التي لا أمل فيها، تتركز اهتمامات الفرد ومصالحه. هذه النزعة الفردية انعكست حتى في معالجة الوجوديين للمسائل ذات الطابع الفلسفي المحض كالحرية وسواها. يقول سارتر والفردية «بالنسبة لنا نحن الفرنسيين، احتفظت بالصورة القديمة الكلاسيكية لصراع الفرد ضد المجتمع وبالأخص ضد الدولة».

وكذلك الأمر بالنسبة للمدرسة الوضعية الجديدة، إذ تقودها فلسفتها إلى الفردية. فالوقائع، في نظرها، هي الاحساسات أو بالأحرى حالات الوعي. وهذا يعني أننا في عملية التحقق نقارن الأحكام بالمضامين الحسية فقط. ولكن بما أنّ المضامين الحسية لا توجد خارج تجربة الذات، لذا فإن مبدأ التحقق يؤدي بأصحابه إلى مواقع الانفرادية (الأناوحدية) أو بالأحرى إلى نوع من التجريبية الفردية التي تسمى عادة بالفرديّة.

أما التومائية الجديدة فإنها تعتبر الفرد أسمى الموجودات في العالم، وما الموجودات الأخرى إلاّ خادمة له. بيد أنّ المجتمع ليس وهماً، فهو أكثر من مجمل الناس، لأنه يحتوي، إضافة إلى الناس، على علاقات واقعية. فالتومائية الجديدة لا تقول فقط بالفرد، وإنّما أيضاً بالشخص. إنّ الإنسان، كما يؤكد روجي فرنو R. Vernaux، «ليس فرداً كبقية الأفراد، وإنما هو شخص، ومن حيث هو كذلك، له جوهر خاص، وهو ذات حرة. فالفرد ملزم أخلاقياً بالعمل لصالح الخير العام وبالتضحية من أجل ذلك، ولكن هذا لا يرفع أي شيء من سمة شخصيته غير القابلة للانتقاص.

***

إنّ من أهم ما تتميز به فلسفات العصر الحاضر في العرب صبغتها الفردية، بعدما اجتازت الفلسفة فترة كاد يهمل فيها العنصر الفردي اهمالاً تاماً. والواقع أنّ كثيراً من رجال الفكر في أوروبا الغربية قد انتهوا إلى عقيدتهم الراهنة بعد سابق الإقلال من شأن الإيمان بالفرد وزيادة الاهتمام البحث بالمبادىء الاجتماعية والاقتصادية.

وعندنا في الخلاصة أنّ الفردية والجماعية هما جانبان لحقيقة واحدة، وهي المجتمع الإنساني. ولا حاجة للاقتصار على جانب واحد والتنويه به وبمزاياه دون اعتبار مكانة الجانب

الآخر. وهكذا لا نستطيع أن نتصور الفرد منفكاً عن الجماعة ولا الجماعة خالية من الأفراد، والمهم هو التوفيق الأمثل بين هذين الجانبين لخير الفرد والمجتمع معاً لو أمكن مثل هذا التوفيق.

مصادر ومراجع

- صليبا، جيل، المعجم الفلسفي، ج 1 & 2، 1978.
- Brinton, Grane, *The Shaping of the Modern Mind, 1953.*
  ترجمة عبد الرحمن مراد بعنوان منشأ الفكر الحديث، دمشق، لا. ت.
- Dewey, John, *Individualism, Old and New,* 1930.
  ترجمة خيري حماد بعنوان الفردية قديماً وحديثاً، 1960.
- *Encyclopedia Britanica,* vol. 12, 1970.
- *Encyclopedia Universalis,* vol. 8, 1976.
- Eucken, Rudolf, *Les Grands courants de la pensée contemporaine,* Trad. française, 1911.
- Gardener, John w., *Self-Renewal, The Individual and the Innovative Society,* 1964,
  ترجمة أحمد عودة بعنوان تجديد الذات، 1967.
- Gilson, Etienne, *L'Esprit de la philosophie médiévale,* 1969,
  عرضه وعلّق عليه إمام عبد الفتاح إمام بعنوان الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، 1974.
- *The Encyclopedia of Philosophy,* Paul Edwards, Editor in Chief, vol. 4, Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, New York, London, 1976.
- Koch, Adrienne, *Philosophy fore Time of Crisis,* 1959,
  ترجمة محمد محمود بعنوان آراء فلسفية في أزمة العصر، 1963.
- Verneaux, Roger, *Histoire de la philosophie contemporaine,* 1964.

غسان فنيانس

فرويدية/فرويدية جديدة

Freudism/Neo Freudism
Freudisme/Néo-Freudisme
Freudismus/Neo-Freudismus

يشير تعبير الفرويدية في الأغلب إلى مجموعة النظريات التي صاغها وطوّرها سيغموند فرويد Sigmund Freud 1856-1939 حول العمليات الذهنية اللاواعية. نشأت هذه النظريات بالاتصال الوثيق مع تطبيق طريقة خاصة في استقصاء العمليات الذهنية، وهي طريقة التحليل النفسي القائمة على تحليل التداعيات الحرة وتأويل الأحلام والأفعال اللامؤاتية، ولا سيما زلّات اللسان، وكذلك بالاتصال الوثيق مع ممارسة تقنية خاصة مستندة إلى هذه الطريقة لعلاج الاضطرابات العصابية وهي تقنية العلاج بالتحليل النفسي القائمة بصورة أساسية على تحليل ظاهرة النقلة.

إن تعبير التحليل النفسي يشير في الواقع وحسب فرويد نفسه إلى هذه الأمور الثلاثة مجتمعة، أي إلى طريقة التحليل النفسي في الاستقصاء وإلى تقنيته في العلاج وإلى النظريات التي نشأت بالاتصال الوثيق معهما وعرفت فيما بعد باسم الفرويدية.

ولد سيغموند فرويد عام 1856 في فربورغ Freiberg بمقاطعة مورافيا الواقعة حينذاك ضمن الأمبراطورية النمساوية - الهنغارية. عام 1860 انتقلت أسرته إلى ڤيينا حيث باشر تعليمه المدرسي إلى أن دخل الجامعة عام 1873. بين عامي 1876 و1882 عمل في مختبر ريتر فون بروك Ritter Von Bruck في معهد الفيزيولوجيا وأصبح طبيباً عام 1881. وفي عام 1882 غادر مختبر بروك ليعمل طبيباً للأمراض الباطنية وباحثاً في علم الأعصاب. عام 1884 برهن من خلال أبحاثه على التأثير الخطر لمادة الكوكايين وكاد يكتشف خصائصها التخديرية. عام 1885 يذهب بمنحة دراسية إلى فرنسا ليتابع محاضرات جان ماري شاركو Jean Marie Charcot أستاذ الطب العيادي لأمراض الجهاز العصبي في مستشفى سالبيترير بباريس. كان شاركو بالنسبة لفرويد اسماً كبيراً يومض من بعيد، فقد نشر عام 1882 دراسة حول الحالات العصبية التي يمكن تشخيصها عن طريق التنويم المغناطيسي كما برهن فيما بعد على العلاقات التي تربط حالات الشلل الهستيري بالصدمات الانفعالية. عام 1886 يستقر فرويد طبيباً في ڤيينا ويبدأ بممارسة العلاج بالتنويم المغناطيسي والإيحاء. عام 1889 يقوم بزيارة إلى نانسي في فرنسا ليلتقي هيبوليت برنهايم Hippolyte Bernheim الذي كان يمارس طريقة الإيحاء في العلاج، ومن خلال هذه الزيارة أدرك حدود الإيحاء بواسطة التنويم المغناطيسي. ونحو عام 1890 بدأ فرويد يمارس طريقة الطبيب النمساوي وصديقه جوزيف بروير Joseph Breuer في العلاج، القائمة على استعمال الكلام وحده، ونشر بالاشتراك معه عام 1896 دراسات حول الهستيريا وتضمنت هذه الدراسات عرضاً للحالة الهستيرية الشهيرة «بحالة أنّا أو...» التي تعاقب على علاجها كل من بروير وفرويد وانتهيا من خلالها إلى التأكيد على أن أصل الأعراض الهستيرية يعود إلى صدمات نفسية. في العام نفسه حرَّر فرويد كتابه مشروع علم نفس علمي وأرسله إلى صديقه الحميم ويلهلم فليس Wilhelm Flieses الذي كان فرويد يبعث إليه باستمرار بنتائج التحليل النفسي الذاتي الذي كان يقوم به على نفسه، هذا التحليل الذي بدأه مع موت أبيه عام 1896 وأثمر في عام 1903 العمل التأسيسي للتحليل النفسي: **علم الأحلام** أو

تأويل الأحلام. وكان فرويد بين عامي 1887 و1900 يعد أيضاً لأهم المؤلفات التي أسست للممارسة التحليلية وللنظرية التحليلية وهي: **علم النفس المرضي للحياة اليومية 1901، النكتة وعلاقاتها باللاوعي 1905، ثلاث محاولات في نظرية الجنسية، 1905**.

يمكن اعتبار الفرويدية، كما تظهر في هذه المؤلفات بوجه خاص، بأنها نظرية تبحث عن معنى بعض الظواهر النفسية التي تبدو ـ وكانت تبدو فعلاً أيام فرويد ـ وكأنها ظواهر تفتقد للمعنى. يتمثل أهم هذه الظواهر في الأعراض العصابية التي شكّلت المحور الأساسي لانشغالات فرويد، كما تتمثّل هذه الظواهر أيضاً في الأحلام وحالات النسيان وزلات اللسان والأفعال اللامؤاتية.

تبدو كل هذه الحالات في ظاهرها وكأنها حالات يسودها الاعتباط أو التفكك أو الصدفة، غير أن الفرويدية تؤكد أن لهذه الحالات معنى وأن هذا المعنى يمكن اكتشافه. كما توضح أيضاً لما وبأية سُبُل بَقِيَ فيها هذا المعنى مجهولاً ومطموساً خلف الوقائع الظاهرة التي تبدو وكأنها وقائع لا معنى لها.

يتعلق معنى إحدى الظواهر النفسية أو أحد التصرفات في نظر فرويد بالنية التي تكمن خلف هذه الظاهرة أو هذا التصرف. فالمعنى يتمثل في هذه النية ذاتها. ولا يوجد تصرف إنساني حركياً كان هذا التصرف أم لفظياً أم خيالياً لا تحرّكه نية معينة، أي لا تحرّكه بعبارة أخرى رغبة معينة، وخاصّة تلك الرغبات الكامنة في اللاوعي.

يرى فرويد منذ مؤلفاته الأولى ـ المذكورة أعلاه ـ أن معنى الحلم أو العرض العصابي يستتر خلف بعض الوقائع غير المفهومة، لأن عدداً من التصورات أو الأفكار التي ترتبط بالحلم أو بالعرض قد غابت عن النشاط العقلي الواعي، لذا يشكّل حضور هذه التصوُّرات أو هذه الأفكار إلى مجال الوعي حضوراً ضرورياً لفهم هذا المعنى. وعليه يغدو الحديث عن حضور عنصر معين، فكرة أو تصوُّر، أو اختفائه حديثاً عن حضوره في النشاط العقلي الواعي أو اختفائه منه، هذا النشاط العقلي الواعي الذي يستطيع وحده أن يقرِّب ما بين الوقائع المتناثرة ليستخلص منها معنى معيناً. تشكّل العناصر الحاضرة إذن عناصر واعية فيما تشكّل العناصر الناقصة أو المختفية عناصر لاواعية، أي غير حاضرة في الوعي في اللحظة التي يشكّل فيها هذا الحضور حضوراً ضرورياً لظهور المعنى.

يميّز فرويد بين نوعين من العناصر اللاواعية: فبعض هذه العناصر لا واعٍ بصورة مؤقتة، لأن النشاط العقلي الواعي لا يستطيع بكل بساطة أن ينشغل في آن معاً إلا بعدد محدود من التصوّرات؛ بيد أن هذه العناصر تكون في متناول الوعي ويمكن في كل لحظة أن توضع بتصرف النشاط الواعي. يطلق فرويد على هذه العناصر اسم ما قبل الوعي وذلك تمييزاً لها عن نوع آخر من العناصر المُبْعَدة عن النشاط العقلي الواعي، أي هذه العناصر التي لا يمكن خارج بعض الظروف الاستثنائية استعادتها إلى الوعي بصورة تلقائية ولا بجهد الإرادة وحدها. تلكم هي العناصر اللاواعية بالمعنى الدقيق الذي يقصده فرويد.

والواقع ان التمييز بين العناصر الواعية والعناصر ما قبل الواعية تمييز جانبي وعارض. ذلك أن جميع هذه العناصر تشكّل كلاً واحداً بحيث يمكن لأي عنصر فيه أن ينتقل في أية لحظة من حالة إلى أخرى، وهو انتقال يُحتاج أحياناً لتخطّي شيء من المقاومة. يشير فرويد إلى هذا الكل باسم نظام ما قبل الوعي ـ الوعي. وعلى الضد يوجد بين هذا النظام والنظام اللاواعي الذي يتكوَّن من مجموع العناصر اللاواعية حدود يصعب للغاية اجتيازها، ويدعو فرويد هذه الحدود في مؤلفاته الأولى باسم الرقابة. أمّا المقاومة التي تعترض أحياناً انتقال عنصر معين من حالة ما قبل الوعي إلى حالة الوعي فإنها تُعدُّ هي نفسها رقابة ثانية. ويقدِّم فرويد عن هذه المقاومة أمثلة عدّة منها حالة النسيان المؤقت للأسماء ويستخدم فرويد هذا المثال من بين أمثلة أخرى لتقديم فكرة دقيقة إلى حد كاف عن الرقابة التي تعمل بين الوعي واللاوعي. فالأسماء المنسية تتصل دائماً بصلات ارتباطية مع بعض الذكريات والانطباعات المؤلمة التي تهدِّد بالانبعاث مجدداً فور استدعاء الاسم المنسي إلى مجال الوعي. لذا لا يتم إبعاد الاسم المنسي فقط عن الوعي بل تُبعد معه أيضاً مجموعة من التصورات المؤلمة التي يرتبط بها هذا الاسم.

توضح الأفعال اللامؤاتية ـ كزلّة اللسان مثلاً ـ المشكلة ذاتها من زاوية مختلفة. ففي حالة نسيان الاسم تنجح الرقابة بطرد عنصر مؤلم خارج حقل الوعي، أمّا زلة اللسان فتمثّل على الضد ثغرة في الرقابة بحيث يقتحم ما كان يجب أن يبقى محجوزاً حقل الوعي اقتحاماً مباغتاً في غير وقته وموضعه. فقد يعبِّر الفرد في زلة اللسان عن أفكار عدائية لا تتلاءم إطلاقاً مع ما يجب قوله في ظروف معينة، كما لا يندر أن تظهر في زلة اللسان فكرة معاكسة تماماً للفكرة التي يود الفرد أن يعبِّر عنها، كمن يرأس اجتماعاً عاماً ويبدأ كلمته الافتتاحية بالقول: «أُعلن اختتام الجلسة» معبِّراً في زلة اللسان هذه عن رغبته

الكامنة أو نيته الكامنة بإنهاء الاجتماع. وعليه تسمح زلات اللسان بالاستنتاج بأن الأفكار المُبْعَدَة عن حقل الوعي ليست أفكاراً ساكنة إنما هي تعبير عن ميول ونوايا ـ عدائية مثلاً ـ مناقضة للميول والنوايا التي يود الفرد إظهارها. والواقعن أن كل فعل لا مؤاتٍ ينجم عن تشوش نية بنية مضادة. تلك هي حالة المريض الذي منعه فرويد من الاتصال هاتفياً بعشيقته فلمّا أراد الاتصال بفرويد نفسه بالهاتف طلب خطأً الرقم الممنوع؛ أي رقم عشيقته.

تؤكد الأفعال اللامؤاتية ونسيان الأسماء إذن على وجود تيار من الأفكار والنوايا التي يؤدي تحقيقها في ظروف معينة إلى نتائج مكدِّرة للغاية. وتبدو هذه النوايا والأفكار في حالتها الواعية في صراع مع النوايا والأفكار التي نرضى بإظهارها أو نقبل باعتبارها نوايانا وأفكارنا. وتشكل هذه الوضعية الصراعية بحد ذاتها وضعية مؤلمة، لذا فإن الميل لتجنب الألم هو تحديداً الميل الذي يقوم بإبعاد بعض الأفكار والتصورات عن حقل الوعي. يمكن أن يفهم المأزم من خلال تعارض مبدأي اللذة والواقع أو تعارض الغريزة الجنسية أو الليبيدية مع غريزة الأنا.

تتحدد الأعراض العصابية هي أيضاً مثلها مثل الأفعال اللامؤاتية ونسيان الأسماء ببعض التصورات المبعدة عن حقل الوعي. وعليه قد ترتبط بعض حالات التقيوء عند إحدى الفتيات بهُوام لا واعٍ يتعلق بالحمل، هذا الهُوام الذي يشكّل عرض التقيوء تعبيره الواعي الوحيد. بيد أن التصوُّرات المُبعدة في حالة العرض العصابي لا تلج في الواقع حقل الوعي بصورة تلقائية إلا فيما ندر، والاحرى القول إن هذا الولوج لا يتحقق إطلاقاً. وهذا على التحديد ما يقيم الفرق الأساسي بين تكوين الأعراض العصابية وتكوين الأفعال اللامؤاتية والنسيان النفسي. ففي هذه الحالات الأخيرة يتسم إبعاد بعض الأفكار والنوايا عن حقل الوعي بطابع مؤقت بحيث تشكّل هذه الأفكار والنوايا عناصر ما قبل واعية يمكن لها أن تصبح بسهولة نسبية عناصر واعية في ظروف معينة وفترات معينة. أما في حالة العرض العصابي فيتسم إبعاد بعض التصوُّرات عن حقل الوعي بطابع جذري ونهائي بحيث تشكّل هذه التصورات عناصر لا واعية بالمعنى الفرويدي الدقيق للكلمة. لذا يصعب العدول عن عملية الإبعاد هذه إلا في ظروف مخصوصة للغاية خلال العلاج بالتحليل النفسي. إن هذا النوع من الإبعاد هو مايُطلق عليه فرويد تعبير الكبت.

اعتقد فرويد في البداية أن الحالة الهستيرية تعود إلى حادث هلع فعلي، كالاغتصاب اعترى المريضة الرحامية Hystérique لكنه تبين له بعد ذلك أن الرحامية تتكلم عن حادث قارعي من بنات هواماتها وتعيش عصابها وكأنها تعرضت فعلاً للاعتداء الجنسي على شخصها، فالعنصر المكبوت في حالة العصاب هو ذكرى حدث هلعي أو قارعي تعرض له المريض، وأن استعادة هذا الحدث تبعث حالة من الألم الحاد أو القلق الشديد. لقد تبين له فيما بعد أن الأمر لا يتعلق في الواقع بصدمة قارعية كائناً ما كان نوعها. فقد ظهر له خلال ممارسة العلاج للحالات الهستيرية أنَّ للحدث الهلعي علاقة بهوامات المريض الجنسية، كما اتضح له أن الحدث المولِّد للأعراض العصابية لا يشكِّل نقطة الانطلاق الحقيقية في تكون العصاب إنما يكتسب هذا الحدث قيمته المرضية من علاقته هو نفسه بالحدث الهلعي المنسي. ويقع هذا الحدث الآخر على الدوام في مرحلة ما قبل البلوغ في حين يقع الحدث المولد للأعراض خلال البلوغ أو بعده. ويتعلق الحدث الهلعي المنسي على الدوام تقريباً بإغواء جنسي تعرّض له الطفل من قبل أحد الراشدين، ولا يندر أن يكون هذا الراشد أحد أفراد الأهل. على ذلك لم يتأخر فرويد في أن يضع موضع الشك أصالة الذكريات التي يسوقها مرضاه الذين كانوا في معظمهم في هذه الحقبة من الهستيريين. وقرر في نهاية المطاف بأن يرى في هذه الذكريات المزعومة اختلاقات خيالية أو هُوامات يخفي من خلالها هؤلاء المرضى عن أنفسهم حياتهم الجنسية الطفلية الحقيقية.

شكّل هذا الاعتراف بالطبيعة الهُوامية للذكريات التي يسوقها المرضى تحولاً هاماً في فكر فرويد ومرحلة أساسية في تطور التحليل النفسي. فقد تحوَّل التحليل من الاهتمام بحدث يتعلق بالواقع النفسي (الحدث الهُوامي). كما بات التحليل يرى في هُوامات الفرد تعبيراً عن حياته الجنسية الطفلية. وهو تعبير مشوَّه أو محرَّف إلى هذا الحد أم ذاك بفعل عمل الرقابة ولذا يبدو بعيداً إلى هذا الحد أم ذاك عن مصدره الجنسي. وبكلام آخر يشكِّل الهُوام اختلاقاً خيالياً تحركه رغبة جنسية.

يتبنى فرويد في تأويله للحلم تحليلاً مشابهاً. فالحلم في نظره تحقيق رغبة. فهو يرى أن كل صورة من صور الحلم هي صورة مستمدة من مستودع الذكريات أو مما يدعوه بـ آثار النهار. بيد أن الانتظام المخصوص لهذه الصور في الحلم والتكوين الدرامي الذي تندرج فيه فيتعلقان بنيّة معينة تبحث عن التعبير عن نفسها في الحلم أو أنها ـ بكلام أدق ـ تبحث عن الارضاء في الحلم إشباعاً خيالياً في ظل الأقنعة التي

تلبسها هذه النية بفعل الرقابة. ففي الحلم كما في العرض العصابي لا يمكن للاختلاقات الخيالية أو الهُوامات أن تستغني عن المواد التي تتكوَّن منها والتي تستقيها بالضرورة من الآثار التي تحملها الذاكرة.

وفي كل الأحوال ـ في حالة الذكريات أو في حالة الاختلاقات الخيالية ـ فإن العناصر التي تشكل موضوعاً للكبت هي عناصر ترتبط بالحياة الجنسية. فمن خلال هذه العناصر المكبوتة يتصوَّر الفرد تحقيق رغبة معينة أو يتصوَّر نتائج هذا التحقيق، كأن يُخصى أو يموت مثلاً. وتشكِّل هذه العناصر على المستوى النفسي التعبير عن الحياة الجنسية، أي أنها تشكِّل على هذا المستوى النفسي عناصر ممثِّلة أو مقابلة للعمليات الجسمية التي تستمد منها الطاقة الجنسية مصدرها.

يتجسد هذا التمفصل بين ما هو نفسي وما هو جسماني أكثر ما يتجسد في مفهوم النزوة، هذا المفهوم الذي يرى فيه فرويد مفهوماً حدودياً بين الجانب النفسي والجانب الجسماني. فالنزوة حسب فرويد عملية دينامية تتمثَّل في اندفاعة تعود في مصدرها إلى تنبيه جسمي موضعي. تحرِّك هذه الاندفاعة الجهاز النفسي كما تحرِّك النشاط الحركي بطريقة تؤول إلى القيام بسلوك معين وبحيث يؤدي هذا السلوك إلى إفراغ التوتر الناشىء على مستوى المصدر الجسمي؛ ويحدث هذا الإفراغ طبقاً لمبدأ الثبات الذي ينص حسبما صاغه فرويد على أن الجهاز النفسي يميل إلى أن يحافظ على مستوى متدنٍ قدر الإمكان أو بالأقل على مستوى ثابت قدر الإمكان من كمية التنبيهات التي يحتويها هذا الجهاز. ويشكِّل هذا الإفراغ هدف النزوة ويتم بلوغ هذا الهدف عن طريق موضوع معين. وعليه يمكن القول إن التنبيه الجنسي للغشاء الفمي عند الرضيع (المصدر) يحثُّ هذا الأخير (الاندفاعة) على ابتغاء الثدي أو ابتغاء إصبعه في غياب الثدي (موضوعات) وذلك بهدف خفض هذا التنبيه عن طريق المص (الهدف). وينجم عن هذا التحديد للنزوة أن هناك نزوات جنسية فمية وشرجية ونظارية (متعلقة بالنظر)، الخ. والواقع أن مفهوم الليبيدو أو الطاقة الجنسية هو المفهوم الذي يربط فرويد من خلاله بين النزوات الجزئية المتنوعة وذلك باعتبار أن الليبيدو يشكل هذه الطاقة الجنسية العامة التي يمكنها أن تنتقل من نزوة إلى أخرى، هذه النزوات التي يحتل كل منها بدوره الموقع الرئيس في مجرى التطور الفردي إلى أن تخضع جميعها في نهاية المطاف ـ ومع اكتمال النضج الجنسي ـ للمنطقة التناسلية.

ولكن لماذا يعتبر فرويد النزوة مفهوماً حدودياً بين الجانب النفسي والجانب الجسماني؟ من الواضح أن مصدر النزوة مصدر جسماني كلياً كما أن هدفها هدف جسماني أيضاً وذلك بالقدر الذي يتمثَّل فيه هذا الهدف في خفض التوتر الناشىء على مستوى المصدر الجسماني. أما السعي إلى الموضوع الذي يمكنه خفض هذا التوتر فهو سعي يقتضي على الضد مشاركة ضرورية للنشاط النفسي. فعندما ينشأ التوتر الجسماني (التنبيه الليبيدي للفم مثلاً) ولا يكون الموضوع الذي يمكنه خفض هذا التوتر حاضراً (ثدي الأم) فإن الفرد (الطفل في هذه الحالة) يقوم باستحضار هذا الموضوع استحضاراً خيالياً، أي أنه بمعنى ما، يحلم بحضوره، ذلك أن الخبرة الأولى للإشباع عن طريق مص الثدي تخلِّف وراءها أثراً في الذاكرة وينبعث هذا الأثر مجدداً عند نشوء التوتر، ويعتبر فرويد أن هذا الاستدعاء يتسم بطابع هلوسي وذلك لأن الاستدعاء الذاكري لحدث سابق يتكافأ بالنسبة للرضيع مع الإدراك لحدث حاضر. يوجد إذن في هذه الحالة خلط بين الذكرى والإدراك، أي بين الموضوع المتخيَّل والموضوع الواقعي، وهو الخلط الذي يستمر بالنشوء عند الراشد في حالة الحلم.

في وقت لاحق من النمو النفسي يقوم هذا التمييز بين الذكرى والإدراك وتتوقف بالتالي الصورة الذاكرية عن أن تختلط مع الواقع الحاضر، ويؤدي هذا التمييز إلى أن يوجه الفرد سعيه في سبيل خفض التوتر الليبيدي إلى موضوع مشابه أو مطابق للموضوع الذي تحفظه الذاكرة. عندها تغدو الصورة الذاكرية تصوراً هادفاً، أي تصوراً استباقياً ـ رغم أنه مطبوع بطابع الخبرة السابقة ـ للموضوع وللموقف اللذين يقتضي إيجادهما أو استرجاعهما لخفض التوتر الليبيدي. وبفضل هذا النوع من التصور فإن أحلام اليقظة مثلاً لا تتصف فقط بطابع استرجاعي بل تتصف أيضاً بطابع استباقي.

يرتبط التصوُّر الهادف والخلق التخيُّلي ارتباطاً وثيقاً بالرغبة. ويمكن تحديد الرغبة في المفهوم الفرويدي بأنها حركة تنطلق من التنبيه النزوي وتؤدي إلى إحياء صورة ذاكرية. هذه الصورة التي قد تكون صورة لخبرة شخصية سابقة أو صورة لخبرة شخص آخر نود أن نتشبه به أو أن نحل محله. ويشكل هذا الإحياء بحد ذاته مصدراً للإشباع واللذة وذلك بوصفه إشباعاً معاشاً من جديد وإشباعاً استباقياً في آن معاً. ويعني ذلك أن الصورة الذاكرية وكذلك الاختلاقات الخيالية تشكِّل إلى حد ما تحقيقاً لرغبة عن طريق الإذكاء والتعويض. بكلام آخر يحقق إحياء الصورة الذاكرية بحد ذاته الهدف النزوي، والمثال عن ذلك أحلام اليقظة التعويضية عند المراهق.

وبالطبع يتطلب الإفراغ الأتم للتنبيه النزوي ألا تقف

العملية عند حد الإحياء الذاكري بل أن تتعداه إلى المتابعة النشطة لموضوع واقعي للإشباع إلى حين بلوغ التحقيق الفعلي للهدف النزوي. إلا أنه قد تستحيل هذه المتابعة بسبب عوائق خارجية، مادية أو اجتماعية، أو بسبب عوائق داخلية، وعندها تقف العملية عند حد إحياء الصورة الذاكرية والخلق التخيلي لموضوع الإرضاء النزوي كما في أحلام اليقظة.

حين لا تبلغ التصورات التي يستثيرها التوتر النزوي مجال الوعي أو حين تبعد هذه التصورات بفعل الكبت عن مجال الوعي لا يعود هناك أبداً خلق تخيلي ولا تصور هادف واعٍ. إلا أن ذلك لا يعني أن هذه التصورات المبعدة عن مجال الوعي تظل في حالة ساكنة أو جامدة في اللاوعي بل تبقى هذه التصورات قادرة في الواقع على التأثير تأثيراً متكتماً على تصرفاتنا لا بل أن فرويد يرى أن «ممثل النزوة يتطور بحرية أكبر وبغزارة أكبر حين يفلت بفعل الكبت من تأثير الوعي»(**ما وراء علم النفس**).

ويذكر فرويد في هذ الصدد حالة السيدة التي ترملت ثلاث مرات وكانت تشعر في كل مرة تتزوج فيها أنها مدفوعة بالرغبة الغيرية لتمريض وأنقاذ رجل مسكين ومريض. ولا شك أن فكرة وجود احتمال كبير بأن يموت هؤلاء الرجال الثلاثة خلال فترة وجيزة كانت فكرة بعيدة جداً عن الدوافع الواعية لهذه السيدة. ومع ذلك تبين أن هذه الفكرة قد أدت دوراً في اختيار هذه السيدة لأزواجها، وهو اختيار كان يوفر لها الوسيلة لزيادة ثروتها.

يشكل التصور إذن، ولاسيما التصور الهادف، محطة ضرورية على المستوى النفسي بين التنبيه النزوي الجسماني والنشاط الحركي المؤدي إلى تحقيق الهدف النزوي. وعلى هذا المستوى النفسي تحديداً تعمل أساليب الدفاع النفسية المتنوعة التي تنحو إلى إعاقة هذا التحقيق. ومن بين هذه الأساليب يحتل الكبت موقعاً رئيساً، إذ بفعل الكبت يبعد التصور عن النشاط النفسي الواعي.

على ذلك تتضح في نظر فرويد مشكلة العلاقة بين الجانب الجسماني والجانب النفسي. ويعبر عن هذه العلاقة أفضل تعبير مفهوم Vorstellungsre Prasentant الذي يمكن ترجمته بـ الممثِّل التصوُّري أو بـ التصوُّر ـ الممثِّل، ويعني هذا المفهوم أن التصور يشكل على المستوى النفسي الممثل ـ أو المندوب ـ لعملية نزوية جسمانية. والواقع أن التحليل النفسي لا يهتم إطلاقاً بصورة مباشرة بالجانب الجسماني للنزوة إنما يعالج ـ بالمعنى المزدوج للكلمة ـ وعن طريق الكلام وحده التصورات ـ الممثلة، أي الممثِّلات النفسية للنزوة.

تشكل هذه التصورات النفسية الممثِّلة للنزوات إذن الحلقات الوسيطة الضرورية بين التنبيه النزوي الجسماني وتحقيق الهدف النزوي، أي إفراغ التوتر النزوي. وتمتلك هذه التصورات وجوداً خاصاً وتشكل هي نفسها وسائل ممكنة لإفراغ ليبيدي غير تام، كما في الأحلام الليلية وأحلام اليقظة. والواقع أن الحالة النهائية التي تستقر عليها الحياة الجنسية للفرد ترتبط في جانبها الأساسي بالعلاقات والعمليات التي تقوم بين هذه التصورات. إذ تختلف هذه الحالة من فرد لآخر بشكل مخصوص لأن التيار النزوي يصادف عند كل فرد عائقاً دفاعياً مخصوصاً يجبره على أن ينخرط في هذا السبيل أم ذلك. وتنشأ هذه الدفاعات النفسية ولاسيما الكبت نتيجة اصطدام الممثِّلات النفسية للنزوة بالقوى التي تعترض بلوغ الموضوع والهدف النزويين. هناك إذن صراع. ويقوم هذا الصراع في المجال النفسي وتشكِّل النزوة الجنسية دائماً أحد أقطابه، هذه النزوة التي تفعل فعلها عن طريق مندوبها أو ممثِّلها النفسي. وعليه يتعين البحث عن القوى الأخرى المتواجدة في الصراع والتي تتواجه مع النزوات الجنسية وكذلك عن الحلول التي يستقر عليها هذا الصراع.

لقد بات أمراً مقبولاً اليوم، القول بأن الحياة الجنسية لا تبدأ فجأة في مرحلة البلوغ، أي في هذه المرحلة التي يكتمل فيها نضج الأعضاء التناسلية. فقد برهن فرويد أن للأطفال وحتى للرضع منهم حياتهم الجنسية. كان لهذا الإقرار بالحياة الجنسية الطفلية نتائج الفضيحة عند معاصري فرويد، هذه الفضيحة التي تلقى فرويد بسببها ضروباً عدة من الإدانة لا بل ومن السخرية. والواقع أن الحياة الجنسية لا تعني حصراً في المنظور الفرويدي النشاطات واللذة التي تتعلق بعمل الجهاز التناسلي إنما تعني أيضاً مجموع التنبيهات والنشاطات التي تظهر منذ الطفولة وتنشأ عنها اللذة، وبهذا المعنى يشكل مفهوم الحياة الجنسية في نظر فرويد مفهوماً أشمل من مفهوم الحياة التناسلية. وعليه تتطور الحياة الجنسية بمعناها الشامل عبر مراحل محددة. فاللذة تصاحب في العام الأول من حياة الطفل إشباع الحاجة الغذائية عن طريق الثدي، أو المصاصة، إلا أنها تتمايز في الوقت نفسه عن هذا الإشباع بحيث يسعى إليها الطفل لذاتها من خلال مصه لأشياء متنوعة أو مصِّه لأجزاء معينة من جسمه الخاص ولاسيما الإصبع. تشكل اللذة إذن في هذه المرحلة الفمية لذة جسمانية ومتموضعة في الغشاء الفمي.

في العام الثاني ـ أي في هذا الوقت الذي يتدعم فيه عند الطفل الضبط الإرادي للجهاز العضلي ـ تقترن اللذة بوظيفة جسمانية أخرى ألا وهي وظيفة التغوّط أو التبرُّز. تتأمن هذه اللذة من خلال إشباع الحاجة الحيوية لطرد الغائط. إلا أنها في الواقع لذة مستقلة عن هذا الإشباع. ويتموضع موقع هذه اللذة في الغشاء الشرجي الذي يقوم الطفل بتنبيهه عن طريق مراكمة المواد الغائطية وضغطها وطردها، لذا تُدعى هذه المرحلة من التطور الجنسي بالمرحلة الشرجية. إن الطفل في هذه المرحلة قد يلجأ إلى تأخير طرد الغائط وذلك بغية الحصول على متعة مضاعفة: من ناحية يولِّد منظر الغائط بحد ذاته تنبيهاً ممتعاً للغشاء الشرجي كما تزداد من ناحية أخرى اللذة الناجمة عن طرد هذا الغائط. في هذه الحالة ـ كما في حالة مص الإصبع ـ تدعى اللذة باللذة الشبقية الذاتية: أي أنها اللذة التي يحصل عليها الطفل عن طريق جسمه الخاص دون الحاجة إلى موضوع خارجي. في المرحلة الشرجية تتصف علاقة الطفل مع محيطه ولاسيما مع الأم بأهمية كبيرة لتطوره اللاحق. ففي هذه المرحلة يتعينّ على الطفل أن يقوم ببعض الأمور ولا يقوم بالبعض الآخر، كما يتعينّ عليه أن يقوم بهذه الأمور بأسلوب معين. فعليه أن يأكل من غير أن يتسخ، وعليه أن لا يتغوّط في ملابسه، وعليه أن يخضع لبعض الظروف الزمنية والمكانية كالتغوط في وقت ومكان معينين، هذه الظروف التي لا تتوافق مع حاجته إلى الحد الأقصى من اللذة، عندها يبدأ الطفل بإظهار خضوعه لهذه المطالب أو على الضد بإظهار استيائه ومعارضته لها والتعبير عن ذلك بأفعال معينة كرفض الطعام وحالات أخرى من الامتناع عن أداء ما هو مطلوب منه. والواقع أن التدريب على النظافة يتيح للطفل مجالاً ممتازاً للتأثير على الآخر ولاسيما على الأم. فقد يمتثل لمطالب المحيط مفضلاً بأن يضحي بجانب من اللذة عوض أن يثير استياء أمه وتهديد علاقته معها. إلا أنه قد لا ينفذ إلا ما في رأسه وهو مدرك تمام الإدراك المدى الذي يتعارض فيه ذلك مع مطالب المحيط. وبذلك يمتلك الطفل سلاحاً فعالاً ويمكنه بواسطة هذا السلاح أن ينتقم من الأم وأن يعبّر لها عن استيائه لامتناعها، لغايات تربوية، عن إشباع لذته. وترتبط ردود الفعل العدائية هذه ومشاعر الحقد هذه التي تظهر في فترة التدريب على النظافة بالطابع العدواني والتدميري الذي يضفيه الطفل في هُواماته على عملية التغوط. ومن هنا نفهم لِمَ تكشف الملاحظة العيادية بانتظام عن علاقة محددة بين السادية وديمومة بعض المشاغل والتكوينات الخيالية الخاصة بهذه المرحلة من التطور الجنسي. ومن هنا نفهم أيضاً لما يدعو فرويد هذه المرحلة بالمرحلة السادية ـ الشرجية.

خلال العام الثالث من حياة الطفل تبدأ المنطقة التناسلية (القضيب عند الصبي ومقابله البظر عن البنت) بأن تصبح المنطقة الشبقية المسيطرة. والحقيقة أن المنطقة التناسلية تشكل منذ الطفولة الأولى موضعاً للتنبيهات الممتعة. لكن يبدو أن حدة الخبرات المعاشة على المستوى الفمي ثم على المستوى الشرجي في هذه الفترة من الطفولة تدفع بالانفعالات الناشئة عن المنطقة التناسلية إلى المستوى الخلفي. أما في العام الثالث فتبدأ مرحلة جديدة من تطور الحياة الجنسية وهي المرحلة القضيبية التي يمر بها، وعلى عكس ما يمكن أن نفترض، الجنسان معاً. ففي هذه المرحلة تتموضع التنبيهات والإحساسات الممتعة عند الصبي في قضيبه، أما البنت فهي تجهل حسب فرويد، وجود التجويف المهبلي الذي يبقى، إذا جاز القول، أخرساً لأنه لا يتموضع فيه أي تنبيه ولا أي إحساس، في حين يشكل البظر عندها ـ وهو المعادل الشراجي للقضيب ـ الموقع الذي تتموضع فيه هذه التنبيهات والإحساسات الممتعة. وفي هذا السن يشتد الفضول المتعلق بالفرق بين الجنسين وكذلك المتعلق بالدور الذي يقوم به كل من الأم والأب في عملية الإنجاب. ويترتب على الجهل بوجود المهبل عند البنت ـ وهو جهل يشمل الصبي أيضاً ـ أن يشكل القضيب بالنسبة للجنسين معاً الصفة الجنسية الوحيدة المعترف بها بحيث يقوم الفرق بين الصبي والبنت في تصورهما على وجود القضيب أو عدمه.

تتخذ شخصية الأب في هذه المرحلة أهميتها وتكتسب تمام معناها؛ فإلى حين بلوغ هذ المرحلة يكاد ينحصر القسم الأعظم من علاقة الطفل مع محيطه بعلاقته مع الأم. وتعبِّر هذه العلاقة مع الأم عن حالة من التبعية المادية التي تستتبع في الوقت ذاته حالة من التبعية العاطفية. فالطفل يقيم صلة وثيقة بين إرضاء حاجاته وحبه لأمه، ويتمثَّل قلقه الأكبر في إمكان انفكاك هذه الصلة، ولذا يلجأ الطفل لتجنُّب هذا الاحتمال إلى تبنِّي مطالب الأم ورغباتها أي إلى استدخالها بطريقة تغدو معها هذه المطالب والرغبات جزءاً من نفسه، وهذا ما يشكل أولى أشكال التماهي بالآخر أي هذه العملية النفسية التي هي نسق لاوعي يعتمد فيه الشخص صفات أو خصائص شخص أو موضوع آخر ويعبر عنها في سلوكه. والواقع أن هذا الشكل من التماهي بالأم قد يعيق جدياً إذا ما تجمَّد على حاله بلوغ الصبي حالة الرجولة، وفي كل حال لا يجد هذا التماهي حله

إطلاقاً بصورة تامة، وهو يدخل كنسق مكوّن لشخصية الفرد.

في هذا الإطار يحتل شخص الأب موقعه. فالطفل يدرك بوجود الأب أنه لا يشكل المحور الوحيد في عالم الأم وأنه لا يستطيع أن يزعم بأنه يمتلك وحده اهتمام الأم وحبها. وعلى ذلك وإلى جانب مشاعر الإعجاب والمودة التي يكنها الطفل لأبيه تنشأ لديه نتيجة التنافس العدائي حول الأم مشاعر عدائية وتمنيات بالموت حيال الأب. هذه المشاعر والتمنيات التي تضاعف من شعور الطفل بالذنب وتدفعه بالتالي إلى توجيه العدوان إلى ذاته. كما يصاحب هذه المشاعر والتمنيات خوف هُوامي عند الطفل من أن يتلقى نتيجة رغبته الأوديبية بالأم عقاباً من الأب بحرمانه من قضيبه، هذا الخوف الذي ينشأ عنه في هُوامات الطفل ما يدعوه فرويد بالقلق من الخصاء. تلكم هي بعض ملامح الأزمة الأوديبية التي يحياها الطفل في هذه المرحلة القضيبية والتي تبلغ ذروتها بين الرابعة والخامسة من عمره.

لا يستطيع الصبي الخروج من هذه الأزمة الأوديبية ومن القلق الذي يصاحبها إلا بتخليه عن مواقفه الليبيدية حيال الأم، وهذا التخلي مرتبط بنموذج مثال الأنا والتخلص من الخوف من الخصاء. لذا يتبنى الممنوع الأبوي - بدلاً يسعى إلى الامتلاك الليبيدي للأم - ويستدخله في نفسه كما استدخل في السابق ممنوعات الأم وتعليماتها. وتكون هذه المجموعة من الممنوعات داخل الفرد نوعاً من الركن النفسي المستقل الذي يمثل الأهل، هذا الركن الذي يدعوه فرويد ابتداءً من عام 1923 في مقالته **الأنا والهو** باسم الأنا الأعلى. تبدأ الأنا الأعلى بالاكتمال إذن في الفترة التي يجري فيها حل عقدة أوديب، أي في الفترة التي يبدأ فيها الصبي بالتخلّي عن الامتلاك الليبيدي للأم، وبهذا المعنى يقول فرويد عن الأنا الأعلى بأنها وريث عقدة أوديب.

يتعيّن على البنت من ناحيتها أن تنفصل عاطفياً هي أيضاً عن الأم، إلا أن عليها لبلوغ تمام تطورها الجنسي أن توجه اهتمامها الليبيدي نحو شخص من الجنس الآخر. وفي هذا السبيل يمثل الأب هذا الشخص الذي تصادفه في بداية الأمر، لذا تتحول نحوه بأمل أن تضع منه طفلاً، وتمثّل هذه الرغبة في إنجاب الطفل، في نظر فرويد، تعويضاً لها عن افتقادها للقضيب. وفي هذه الوضعية الأوديبية يمثّل الأب إذن الموضوع الليبيدي فيما تمثّل الأم الخصم الذي تتوجه نحوه مشاعر البنت العدائية.

في الفترة الممتدة من نهاية المرحلة القضيبية حتى البلوغ تهدأ الأزمة الأوديبية وتتراجع الاهتمامات والمشاغل الجنسية، ويدعو فرويد هذه المرحلة من الهدوء النسبي بمرحلة الكمون. تبدأ هذه المرحلة بعملية واسعة وحادة من الكبت، ولا يشمل هذا الكبت رغبات المراحل الأوديبية وما قبل الأوديبية وهُواماتها فقط بل يشمل أيضاً ذكريات معظم الأحداث السابقة. إذ يُسند فرويد إلى هذا الكبت ظاهرة فقدان الذاكرة التي تصيب ذكريات السنوات الثلاث أو الأربع الأولى من الطفولة. فالكبت هو إبعاد يقوم به الأنا للنزوات والرغبات الخطرة أو المقلقة عن مجال الوعي وتحت الوعي فيتعذر التذكر. وغياب التذكر جزء من الكبت.

ولا ريب أن الولد في مرحلة الكمون يسعى عن طريق هذا الكبت المعمَّم إلى أن يستبعد نوعاً من الألم النفسي، وهو الألم الذي يتمثل بهذا القلق المتعلق بهُوامات المرحلة الأوديبية ونعني به القلق من الخصاء. وعليه يتوارى في هذه المرحلة الطابع الجنسي عن علاقة الولد بأهله ويغدو ممكناً بالتالي أن تدوم وتتأكد دون شعور بالذنب مشاعر الإعجاب والحنان نحوهم وأن تهدأ في الآن نفسه المشاعر العدائية حيالهم. والواقع أن الطاقة الليبيدية لا تزول ولا تتناقص في فترة الكمون إلا أنها تنزاح فقط عن موضوعها الأوديبي ولذا يتعين على الطفل أن يجد سبلاً بديلة لتوظيف هذه الطاقة من غير أن يوقظ في الوقت نفسه القلق المتعلق بالمرحلة الأوديبية. وعليه قد يحلّ التنافس المدرسي أو الرياضي محل الخصومة الأوديبية فيما قد تحل الرغبة بالمعرفة محل الفضول الجنسي، الخ. إن هذا التعديل في توزيع الطاقة الليبيدية هو ما يدعى بالتسامي، وينجم عن هذا التسامي تحويل للطاقة الليبيدية عن أهدافها الجنسية وتوظيفها في بعض النشاطات الثقافية أو في بعض النشاطات الفردية المفيدة للجماعة. وعليه تؤكد عملية التسامي بالنزوة الجنسية أنه يمكن إشباع هذه النزوة بواسطة موضوعات رمزية وغير جنسية. لذا يرى فرويد في عملية التسامي الحل الأقل تعاسة للصراع بين متطلبات الحضارة ومتطلبات الحياة الجنسية.

ينتهي عند البلوغ الهدوء النسبي الذي كان سائداً في مرحلة الكمون. ففي فترة البلوغ يكتمل نضج الأعضاء التناسلية وتنشط من جديد الاهتمامات الجنسية ويكتشف الصبي خاصة عملية الاستمناء. إن الصراعات التي تنطوي عليها الوضعية الأوديبية تعود في هذه الفترة فتنبعث من جديد ومن خلال هذا الانبعاث للأوديب يتعيّن فهم الصعوبات الخاصة بمرحلة البلوغ والمراهقة. فالحال أن اشتداد القوة النزوية يحمل المراهق على البحث عن موضوع جنسي. إلا أن

المراهق يستمر على تعلّقه، الجزئي على الأقل، بالموضوع الأوديبي وعلى تشبثه بالوضعية الأوديبية وذلك في الوقت الذي يود فيه الهرب من هذه الوضعية لما تنطوي عليه من موانع وقلق. يُضاف إلى ذلك أن الوسط الاجتماعي لا يتقبل بسهولة العلاقات الجنسية بين المراهقين ولا يتيح للمراهق بالتالي الفرصة لإخراج نفسه من الصراع الأوديبي عن طريق التوجه إلى أقران له من العمر نفسه؛ وعلى ذلك لا يبقى أمام المراهق خيار آخر لتجنب القلق إلّا خيار تدعيم الممنوعات في نفسه أو خيار الخروج على سيطرة الوسط الأسري. وفي هذه الحالة الأخيرة يتخذ المراهق موقفاً حاداً من المعارضة لآراء أسرته وعاداتها وطموحاتها وكأنه يسعى بفعل التحريض إلى إجبار أهله على اتخاذ المبادرة في الانفصال العاطفي، هذا الانفصال الذي يشعر المراهق بضرورته ويرى فيه في الوقت نفسه انفصالاً شاقاً للغاية على نفسه.

* * *

تبدو كل مرحلة من مراحل تطور الحياة الجنسية إذن وكأنها حل يوازن ما بين النزوات الجنسية النشطة في هذه المرحلة وقوى أخرى تقف عائقاً أمام إشباع هذه النزوات. وتسمح لنا عملية الكبت بأن نحدِّد هذه القوى المتواجدة في الصراع النفسي وأن نحدِّد أيضاً مواضعها المكانية في الجهاز النفسي. ويساعد هذا التحديد المكاني على تعيين نوع القوى التي تواجه النزوات الجنسية وعلى تعيين الهدف الذي تسعى إليه. ويطلق فرويد على هذا المنظور للصراع النفسي اسم المنظور المكاني، والمنظور المكاني هو تصور تشبيهي لشرح الموقعية الفرويدية. ولفرويد موقعتان: الأولى التمييز بين الوعي قبل الوعي واللاوعي والثانية التمييز بين الأركان الثلاثة: الهو، الأنا، والأنا الأعلى. ويرتبط هذا المنظور بالمنظور الدينامي الذي يتناول التفاعلات والتعارضات بين القوى المتواجدة في الصراع النفسي كما يرتبط بالمنظور الاقتصادي الذي يتناول كمية هذه القوى أو شدّتها. وتغطي هذه المنظورات الثلاثة للصراع النفسي حسب فرويد مجمل الحقل النظري للتحليل النفسي أو ما يدعوه بـ «ماوراء علم النفس».

والحال أن مفهوم الكبت يقضي بحد ذاته بأن نتبنى لتحديد الصراع النفسي تصوراً مكانياً للحقل الذي تتواجه فيه القوى المتواجدة في هذا الصراع. فالعنصر المكبوت هو عنصر أعيق انتقاله من الموقع (أ) إلى الموقع (ب) أو أنه عند انتقاله إلى الموقع (ب) يجد نفسه مُبعداً إلى الموقع (أ). على ذلك فإن تعابير اللاوعي وما قبل الوعي والوعي لا تشير فقط إلى حالة التصورات بل تشير أيضاً إلى مناطق متمايزة في الجهاز النفسي. ففي المنظور المكاني يجمع فرويد الوعي وما قبل الوعي في جانب ويضع اللاوعي في جانب مقابل ويقوم حاجز الرقابة بالفصل بين هذين الجانبين اللذين يتمايزان واحدهما عن الآخر بمحتوى كل منهما وبنمط عمله. فنظام ما قبل الوعي الذي يعمل بصورة دفاعية تجاه اللاوعي ويستشعر التهديد من غزو محتويات اللاوعي ويتجلى هذا التهديد بالقلق الواقعي الذي يعمل الكبت تحديداً على تجنبه.

يرتبط مفهوم الأنا في نظر فرويد ارتباطاً وثيقاً بنظام ما قبل الوعي ـ الوعي. فمفهوم الأنا يعبر على وجه الخصوص عن الطابع الشخصي لهذا الجانب من الجهاز النفسي: فالأنا تدرك وتخاف وتدافع وتقاوم وتخضع كما تشكل موضوعاً للحب. وتمثِّل الأنا على المستوى النفسي تصوراً لمجمل الشخصية وذلك بمعنيين اثنين: فهي تمثل صورة الشخص كما تمثِّل موقعاً معنياً بالدفاع عن مصالحه. لذا يعتبر فرويد الأنا بأنها هذا الجانب من الشخصية الذي ينخرط في صراع مع الحياة الجنسية وذلك تحديداً لأن الحياة الجنسية تهدد بطريقة من الطرق المصالح التي تُعنى الأنا بالحفاظ عليها والدفاع عنها. ففي نهاية الأزمة الأوديبية عند الصبي مثلاً يمثِّل القلق من الخصاء خطراً يهدد الوحدة الجسمانية للفرد فيما لو أتاح هذا الأخير الحرية لرغباته المحرمة ولاسيما لرغبة الامتلاك الليبيدي للأم. وعليه تستجيب الأنا لهذا التهديد بالقلق وتقوم في سبيل تجنب هذا القلق بكبت هذه الرغبات المحرمة، أي أنها تبعد من حقل الوعي كل التصورات التي ترتبط بهذا القلق. وفي حال نجح هذا الكبت لا يعود هناك سبب لاستمرار القلق الذي ينحصر دوره في نهاية المطاف كإشارة إنذار تؤدي إلى تشغيل فوري لعملية الكبت التي تقوم بإزالة سبب هذا القلق.

إن فهم عملية الكبت يتطلب من جهة أخرى ربط هذه العملية بمبدأ اللذة. فالنشاط النفسي يهدف حسب هذا المبدأ إلى السعي إلى اللذة وإلى تجنب اللالذة أو الألم النفسي. إن عمل الجهاز النفسي محكوم أصلاً بتجنب التوترات غير الممتعة والخطرة أو بإبعادها. وينجم عن ذلك أن التصوُّرات المتعلقة بذكرى خبرات مؤلمة تنحو إلى أن تُطرد أو تُبعد من الوعي في حين لا تبلغ الوعي إلا التصوُّرات المتعلقة بذكرى خبرات ممتعة؛ ولذا يبدو الفصل بين نظام الوعي ونظام اللاوعي كنتيجة مباشرة وضرورية لمبدأ اللذة. وعليه يمثِّل الكبت حالة خاصة من عملية الإبعاد التي تخضع لها التصورات النفسية للنزوات الجنسية.

يسود مبدأ اللذة الأيام الأولى من الحياة، أي في هذه الفترة التي ترضي فيها حاجات الطفل عن طريق التدخل المباشر للمحيط. بيد أن تكيُّف الفرد مع العالم وإشباع حاجاته الحيوية يتطلبان لاحقاً الحد جزئياً من عمل مبدأ اللذة، وذلك بالقدر الذي يقلّل فيه المحيط من التدخل المباشر في إشباع هذه الحاجات. عندها يتعين على الفرد كيما يصل إلى أغراضه أن يتحمل قدراً من اللالذة (الألم النفسي). إذ يتعينّ عليه مثلاً أن يدرك العقبات التي يجب أن يتخطاها والصعوبات التي يجب أن يتغلّب عليها، كما يتعين عليه أن يكون قادراً على الانتظار والتأجيل وكذلك على التخلي عند الاقتضاء عن بعض مطالبه، وبكلمة يقتضي على الفرد قبل أن يبلغ الإرضاء أن يتحمّل التوترات المؤلمة. إن مبدأ الواقع هو الاسم الذي أطلقه فرويد على هذه الضرورة لتحمل اللالذة أو الألم النفسي، وهو يعني بالواقع العالم الخارجي حيث تواجه الأنا مبدأ اللذة بمبدأ الواقع حفاظاً على الفرد وتجنباً للخطر الناجم عن النزوة.

يتثبت مبدأ الواقع بقوة وبسرعة حين يرتبط الإرضاء المراد بلوغه بضرورة حيوية متعلقة ببقاء الفرد على قيد الحياة كما في حالات الجوع والعطش والحاجة إلى التنفس وطرد البراز والبول؛ فلا يمكن بصورة دائمة استبدال الإرضاء الوهمي الصرف لهذه الحاجات بإرضاء فعلي كما في الحلم وحلم اليقظة مثلاً. ففي مجال هذه الحاجات المتعلقة بالحفاظ على الحياة يشكّل مبدأ الواقع ضرورة، ولا تفسح هذه الضرورة مجالاً للكبت ولا لاستبدال دائم للإرضاءات الخيالية.

أمّا فيما يتعلق بالرغبات ذات الطبيعة الجنسية فلا توجد هناك ضرورة حيوية لإرضائها. فإذا ما تصوَّر الفرد أن إشباع هذه الرغبات سوف يؤدي إلى حالة من العقاب أو إلى بعض النتائج المؤذية فمن الممكن بفضل مبدأ اللذة إبعاد هذه الرغبات من مجال الوعي وبقاؤها دون إرضاء أو تحولها نحو إرضاءات بديلة أو خيالية وذلك من غير أن يجد الفرد نفسه مهدداً في وجوده. ولهذا السبب بالتأكيد يبقى مجال الحياة الجنسية طوال وجودنا متمرداً في حدود معينة على مبدأ الواقع وخاضعاً لمبدأ اللذة. ولهذا أيضاً تستمر حياتنا الجنسية طوال وجودنا مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بحياتنا الخيالية والهوامية؛ ومن هنا محاولة فرويد لفهم خصوصية النزوات الجنسية وعلاقتها المفضلة لا بل الحصرية بعملية الكبت.

تؤدي عملية الكبت إذن إلى الفصل بين نظامين من التصورات النفسية: نظام ما قبل الوعي - الوعي ونظام اللاوعي. إن العلاقات بين التصورات تختلف في كل نظام من هذين النظامين عنه في النظام الآخر. فعلى صعيد نظام ما قبل الوعي - الوعي تسود قوانين الفكر المنطقي والتفكير المضبوط. وقد أطلق فرويد على العمليات الذهنية التي تحكمها هذه القوانين اسم العمليات الثانوية. فهو يعتبر أن هذه العمليات تحل تدريجياً في سياق النمو الفردي محل عمليات أقدم منها بعد كبح هذه الأخيرة عن العمل، ومن هنا وصفه لها بالعمليات الثانوية. ويترافق هذا التطور، حلول العمليات الثانوية محل عمليات أولية أقدم منها، مع نمو مبدأ الواقع: فالنشاط الخيالي الواعي الذي يسمح باستباق مختلف الحلول الممكنة للمشكلات يمتثل بتأثير مبدأ الواقع للقوانين التي تحكم العلاقات ما بين الظواهر الخارجية وتتابعها أو تسلسلها.

أما العلاقات بين التصورات اللاواعية التي يحكمها مبدأ اللذة فلا تخضع للقواعد نفسها. فهذه العلاقات لا تكترث للمنطق ولا للتماسك كما أنها تجهل عدم التناقض. ويدعو فرويد العمليات العقلية التي تقابل هذه العلاقات والمحكومة هي نفسها بمبدأ اللذة باسم العمليات الأولية. إن هذه العمليات هي التي تضفي على الأحلام طابعها العبثي: فالأشخاص قد يظهرون في الحلم في مكان معين كما قد يظهرون في الوقت نفسه في مكان آخر، وقد يمثل هؤلاء الأشخاص في الحلم شخصاً معيناً كما قد يمثلون في الوقت نفسه شخصاً آخر، الخ. إن الإواليات المسؤولة عن السمات المخصوصة للحلم والتي نجدها أيضاً في تكوين الأعراض الهستيرية والهجاسية هي بصورة أساسية إواليتي الإزاحة والتكثيف. وتتمثل الإزاحة في الحلم مثلاً في انتقال التركيز والاهتمام والشدة من العناصر ذات الأهمية إلى تفاصيل قليلة المغزى إلا أنها على علاقة ارتباطية بهذه العناصر ذات الأهمية، فيما يتمثّل التكثيف في أن تصوراً واحداً قد يمثّل في الحلم مثلاً عدة عناصر تقوم بينها علاقات ارتباطية.

إن الأنا هي المحل التي تجري فيه العمليات الثانوية وذلك باعتبارها المستوى المسؤول عن العلاقات مع العالم الخارجي أو الموقع الذي يتعامل مع الواقع الخارجي. وتشكل الأنا حسب فرويد هذا الجزء من الجهاز النفسي الذي يتمايز بفعل هذا الاحتكاك مع الواقع الخارجي والذي ينمو تركيبه بفعل المتطلبات التي يفرضها حفظ البقاء والتكيف. ويمكن أن نضيف مع جاك لاكان أن الأنا تظهر أيضاً كمحصلة لعملية تماهٍ بالآخر.

تمثّل الأنا مصالح الشخص بمجمله كما قد تبدو كموضوع محتمل للحب. إذ يعتبر فرويد ابتداءً من عام 1914 في

نظريته حول النرجسية أن جزءاً فقط من الليبيدو (الطاقة النفسية الجنسية) يتجه نحو الموضوعات الخارجية في حين يبقى جزء آخر مركزاً على الأنا. ويتبدل مقدار الليبيدو الموزَّع على كل من الأنا والموضوعات الخارجية تبعاً للوقت والظروف. ففي حالة المرض ينسحب الليبيدو جزئياً من الموضوعات الخارجية كما ينسحب كلياً في حالة النوم من هذه الموضوعات ليتوجه نحو الأنا. ويوصف الليبيدو المركز على الشخص نفسه ـ أو على الأنا الذي تمثّله ـ بالليبيدو النرجسي، أي هذا الليبيدو الموظَّف في الشخص نفسه. وتُسمَّى النرجسية بالنرجسية الأولية في حال تركّز الليبيدو كلياً على الشخص نفسه، فيما تُسمى بالنرجسية الثانوية في حال انسحاب الليبيدو من الموضوعات الخارجية إلى الأنا.

* * *

تبدو الأنا في النظرية المكانية أو الموقعية الأولى Topique مطابقة في جوهرها لنظام ما قبل الوعي ـ الوعي بحيث يتكافأ الصراع بين الأنا والمكبوت مع الصراع الذي يتواجه فيه نظام ما قبل الوعي ـ الوعي، ونظام اللاوعي. ولقد برزت أسباب عدة لتعديل هذه النظرية باتجاه نظرية مكانية ثانية. فقد ظهر أن بعض العمليات التي تُنسب في الصراع النفسي إلى الأنا هي عمليات لاواعية. تلك هي حالة إواليات الأنا الدفاعية، وهو التعبير الذي استخدمه فرويد للإشارة إلى مختلف الإجراءات أو الأساليب التي تلجأ إليها الأنا لإفشال الإرضاء المباشر للنزوات. فهذه الإواليات ولاسيما الكبت هي إواليات لاواعية، وبما أنها تنتمي إلى الأنا فقد ظهر أنه من غير الممكن مطابقة الأنا مع نظام الوعي ـ ما قبل الوعي.

لقد ظهر من جهة ثانية تطور آخر في النظرية يتعلق بهذا الموقع من الجهاز النفسي الذي يمارس المنع والقمع والذي سوف يسمى بالأنا الأعلى في النظرية المكانية الثانية. كان فرويد يسمي هذا الموقع في البداية باسم الرقابة. إلا أنه لاحظ أن جانباً من الرقابة يمارس وظائف الضبط والحكم والاتهام وهي وظائف تستدعي أن جانباً من الشخصية يمارس هذه الوظائف بصورة متمايزة عن الجانب الذي يتلقى تأثير هذه الوظائف، ولذا اعتبر فرويد أن جانباً من الأنا ينفصل عن جانب آخر ليتوجه ضد هذا الأخير ويفرض عليه نموذجاً معيناً ويضبط اختياراته ويحكم عليها.

إن صورة النموذج الذي يطمح الفرد إلى التماثل معه هي الصورة التي يدعوها فرويد باسم مثال الأنا 1914. وثمة علاقة وثيقة بين هذه الصورة والنرجسية، بمعنى أن هذه الصورة تتضمَّن السمات والصفات التي يطمح الفرد إلى امتلاكها ليؤمِّن احترامه لذاته وحبه لذاته. فالطفل يبدأ بعد فترة من النرجسية باستدخال الموانع والمعايير التي يفرضها المحيط الأسري. ولذلك يتعيَّن عليه لكي يحب نفسه أن يملي الشروط التي تبدو له شروطاً ضرورية لكي يكون محبوباً من أهله. ويظهر هنا بوضوح دور التماهي بالآخرين. فالطفل يحب نفسه ويحكم على نفسه ويتهم نفسه لا بل ويعاقب نفسه كما يحبه أهله ويحكمونه ويتهمونه ويعاقبونه. فالحب والاتهام، التأنيب، يرتبطان إذن بمدى التماثل أو عدم التماثل مع الصورة الداخلية التي تشكّل نسخة عن المتطلبات الأسرية. وعليه لا تنفصل صورة النموذج ـ أي مثال الأنا ـ عن نظام المتطلبات والموانع والأحكام الأخلاقية، هذا النظام الذي يشكِّل في داخل الشخصية بنية مستقلة نسبياً، وهي البنية التي يدعوها فرويد ابتداءً من عام 1920 بالأنا الأعلى. ومن الهام أن نذكر أن تكوين الأنا الأعلى (ومثال الأنا) يتزامن حسب فرويد مع تراجع عقدة أوديب. فالطفل يتخلّى في الواقع عن رغباته الأوديبية عن طريق استدخال الممنوع الأسري. كما من الضروري أن نذكر أيضاً أن التماهي المسؤول عن عملية تكوين الأنا الأعلى ليس تماهياً بالأهل كما هم في الواقع إنما هو تماهٍ بما يستطيع الطفل أن يدركه من الأنا الأعلى عند أهله.

تعمل الأنا والأنا الأعلى على مواجهة المتطلبات النزوية ويقوم التعبير النفسي اللاواعي عن هذه المتطلبات على مستوى الموقع الثالث من الجهاز النفسي الذي يدعوه فرويد باسم «الهو» أو الهذا» بالأحرى، وهو الاسم الذي شاء به فرويد أن يشير إلى أن القوى الفاعلة في هذا الموقع هي قوى لا سيطرة عليها وتتسم بطابع لا شخصي ومجهول، هذا الطابع الذي يتجلى في صيغ من نوع «هذا يتخطى قدرتي» أو «هذا فاجأني». ويمكن مقارنة «الهو» من عدة وجوه باللاوعي في النظرية المكانية الأولى، ذلك أن عناصر «الهو» عناصر لاواعية وتخضع علاقاتها للعمليات الأولية. إلا أنها لا تشكل كل اللاوعي وذلك باعتبار أن الأنا الأعلى وبعض جوانب الأنا هي أيضاً لاواعية. وفوق ذلك فإن تعبير «الهو» يشير إلى الجانب النزوي من الجهاز النفسي أكثر مما يشير إلى الطابع اللاواعي لمحتويات هذا الجانب. فالهو، كما يقول فرويد، هو «الخزان الكبير» لليبيدو أو الطاقة النفسية الجنسية. على ذلك يتصل الهو إلى حد كبير بالمصدر البيولوجي للنزوات في حين لا يحتوي اللاوعي إلا على تصورات نفسية مكبوتة. كما يتصل الهو اتصالاً وثيقاً بالأجزاء الأخرى من الجهاز النفسي؛ فالأنا، حسب فرويد،

«جزء من الهو وقد خضع هذا الجزء لبعض التغيرات بتأثير مباشر من العالم الخارجي عن طريق الوعي والإدراك».

يسعى الهو المحكوم بمبدأ اللذة إلى الإفراغ الفوري للطاقة الليبيدية وهو في ذلك عاجز عن أن يأخذ بالحسبان الظروف الزمانية والمكانية الخارجية. كما أن الهو لا يملك التحكم بالعالم الخارجي ولا يمارس عليه أي تأثير مباشر. لذا فهو مجبر لبلوغ هدفه في العالم الخارجي على عبور حاجز الأنا ورقابتها، أي إلى توسط هذا الجزء من الهو الذي خضع للتبديل بتأثير العالم الخارجي. وبما أن الأنا هي التي تأخذ بالحسبان متطلبات الواقع فإنها لا تفسح في المجال إلا للرغبات التي لا يؤدي إشباعها إلى آثار مؤذية على الفرد. كما يتعيّن على الأنا في الوقت نفسه أن تحاذر من أن تولِّد استياء الأنا الأعلى. إذ يتعين على الأنا أن تتصرف بالطريقة التي لا تخلّ بعلاقاتها الحسنة مع الأنا الأعلى، أي بالطريقة التي لا تفقدها حب الأنا الأعلى ولا تعرّضها لعقابها. إن الشعور بالذنب هو الشعور الذي يؤكد على وجود هذا التوتر بين الأنا والأنا الأعلى وعلى خوف الأنا من تأنيب الأنا الأعلى في حال أفسحت في المجال لإشباع الرغبات التي تدينها الأنا الأعلى.

تبدو الأنا إذن وفق النظرية المكانية الثانية في محور الصراع النفسي، بحيث تجهد في هذا الصراع للتوفيق والتحكيم بين مختلف المصالح والمطالب التي تتواجه في ما بينها والتي تصدر عن الهو والواقع والأنا الأعلى، وتمثِّل الأنا نفسها بقيامها بهذا الدور التكاملي مصالح الشخص بمجمله.

يمكن للأنا حين تشعر بأنها مهدَّدة بخطر معين أن تتصرف بأسلوبين مختلفين. فالأنا تسعى محكومةً، بمبدأ اللذة ـ اللالذة، إلى أن تتجنَّب بأسرع ما يمكن كل سبب لعدم اللذة أو الألم النفسي. فإذا كان الخطر الذي يتهدّدها خطراً واقعياً تبنَّت الأنا حل الهرب وهو الحل الذي يجنِّبها القلق على الفور، أمّا إذا كان هذا الخطر خطراً داخلياً، أي خطر نزوي، فبإمكان الأنا أن تصل إلى النتيجة نفسها ـ أي تجنُّب القلق ـ عن طريق عملية الكبت أو عن طريق إوالية أخرى من إواليات الدفاع ضد القلق كالتسامي بالرغبات أو التعويض عن عدم إشباعها بنشاطات بديلة وغيرها. أمّا الأسلوب الآخر الذي قد تلجأ إليه الأنا في مواجهة الخطر والقلق الذي يصاحبه فيتمثَّل في التقييم العقلاني لهذا الخطر وللعقبات التي تعترض تجاوزه وكذلك في التحديد العقلاني للسبل المناسبة لتجاوز هذا الخطر وهذه العقبات. في هذه الحالة يمكن القول إن مبدأ الواقع قد نجح في فرض هيمنته داخل الأنا.

يتضمن مفهوم الصراع وجود قوى متعارضة. لقد أبرزنا إلى الآن الأركان الموقعية لهذه القوى في الجهاز النفسي (المنظور الموقعي) وبقي أن نحدد طبيعتها (المنظور الدينامي). لقد دعى فرويد هذه القوى باسم النزوات. وتتمثّل إحدى هذه القوى بالنزوات الجنسية التي تواجه معارضة الأنا لما تنطوي عليه هذه النزوات في حال إشباعها من أخطار تهدِّد وجود الشخص. ذلك أن حفظ الذات يمثِّل هاجس الأنا والباعث على معارضتها للنزوات الجنسية. لقد اعتبر فرويد حتى عام 1915 أن القوى التي تحفظ الحياة هي القوى التي تنخرط في صراع مع النزوات الجنسية وأعطى لهذه القوى اسم نزوات حفظ الذات أو نزوات الأنا وهي النزوات التي تمثِّل الوظائف العضوية الكبرى كالاغتذاء وإخراج الفضلات والتنفس، الخ...

أدى إدراج مفهوم النرجسية في النظرية التحليلية إلى تعديل تدريجي وعميق في فكر فرويد فيما يتعلق بطبيعة القوى المتواجدة في الصراع النفسي. فالليبيدو الذي ينبثق عن النزوات الجنسية لم يعد يشكِّل في نظر فرويد هذه الطاقة الموجَّهة حصراً نحو الموضوعات الخارجية، لا بل إن فرويد أخذ يفترض أن الليبيدو كله يتركَّز أصلاً على الأنا ثم ينفصل عنها ليتوجَّه جزء منه نحو الموضوعات الخارجية حيث يمكنه على الدوام أن يعود فيتركَّز على الأنا. على ذلك أخذت تبدو انشغالات الفرد المتعلقة ببقائه على قيد الحياة وبراحته كنتائج للتوصيف الليبيدي في الأنا. فالفرد يريد أن يبقى على قيد الحياة ويسعى إلى الراحة بالقدر الذي تكون فيه أناه موضوعاً للحب. عندها يغدو الصراع النفسي تعبيراً عن التعارض بين اتجاهين مختلفين للطاقة الليبيدية نفسها، اتجاه موجه نحو الموضوعات الخارجية واتجاه موجَّه نحو الأنا.

كان فرويد في هذه الفترة بين عامي 1915 و1920 يتبنّى نوعاً من التصوُّر الوحداني للطاقة النفسية، إلا أنه عام 1920 فاجأ الوسط التحليلي في مقالة له بعنوان في ما يتعدى مبدأ اللذة بأطروحة تؤكد على وجود تعارض بين نوعين من النزوات، نزوات الحياة ونزوات الموت. لقد اصطدمت فرضية نزوة الموت بمقاومات جدية في الوسط التحليلي أيام فرويد وما تزال هذه الفرضية تصطدم إلى اليوم بمثل هذه المقاومات.

يقصد فرويد بنزوة الموت هذا الميل عند كل كائن حي للعودة إلى الحالة غير الحية أو هذا الدافع الداخلي الذي ينحو بالكائن الحي إلى تدمير ذاته. على ذلك يسعى الليبيدو ـ أي هذه الطاقة النفسية الجنسية التي تمثل نزوة الحياة ـ إلى مواجهة

هذه النزوة التدميرية وإلى التخلص منها عن طريق تحويلها أو تحويل القسم الأعظم منها نحو الخارج، أي عن طريق توجيه هذه النزوة التدميرية ضد موضوعات العالم الخارجي بواسطة هذا الجهاز العضوي الخاص المتمثل بالجهاز العضلي. تبدو العدوانية إذن في هذا المنظور بوصفها عملية طرد للقوة التدميرية نحو الخارج، هذه القوة التي كانت موجهة في الأصل نحو الفرد نفسه. تتم عملية الطرد هذه بدافع من سيطرة نزوات الحياة وهي تهدف إلى حماية الفرد (حماية الفرد من نفسه). كما يوضع جانب من العدوانية الموجهة نحو الخارج في خدمة نزوات الحياة. فالواقع أن حفظ الذات لا يمكن تأمينه إلا عن طريق بعض ضروب التدمير في العالم الخارجي، وتبدو العدوانية في المجال الجنسي شأناً ضرورياً في عملية السعي إلى الموضوع الجنسي وفي امتلاكه كما تبدو شأناً ضرورياً في إملاء الفعل الجنسي نفسه.

شرح فرويد في مقالته في ما يتعدى مبدأ اللذة الأسباب التي دعته إلى إدراج فرضية نزوة الموت في نظريته حول النزوات. كان فرويد إلى حين صدور هذه المقالة يعتبر أن النشاط النفسي لا يسعى إلى هدف آخر غير هدف البحث عن اللذة وتجنُّب عدم اللذة، كما كان يرى أن مبدأ اللذة لا يتعارض كلياً مع مبدأ الواقع وذلك باعتبار أن الفرد يتحمَّل بتأثير مبدأ الواقع مقادير معينة من عدم اللذة بغرض أن يبلغ اللذة في وقت لاحق. والحال بدا لفرويد أن عدداً من الوقائع تشذ عن هذه القاعدة وتتسم هذه الوقائع بسمة مشتركة هي الآتية: تتعلق هذه الوقائع ببعض الخبرات المؤلمة التي تتكرر نفسياً إلى ما لا نهاية له من غير أن نجد في هذه الخبرات مصدراً لأي نوع من الإشباع الليبيدي للفرد ولا حتى الوعد بمثل هذا الإشباع. ثمة إذن، بتعبير فرويد، إجبار للتكرار الذي لا يمكن أن نختزله لأي دافع غريب عنه. يظهر إجبار التكرار في بعض حالات العصاب الهلعي حيث يستحضر المريض على الدوام الحدث الهلعي على صورة ذكريات مؤلمة أو على صورة كوابيس متكررة، كما يظهر إجبار التكرار في عصاب المصير الذي يعتقد فيه الفرد في مناسبات عدة بأنه ضحية السلسلة نفسها من الظروف، كأن يعتقد بأنه يقع على الدوام ضحية الحوادث نفسها أو ضحية حالات الفشل المهني نفسها. وهناك ظواهر أخرى دعت فرويد إلى التأكيد أيضاً على أن النشاط النفسي غير محكوم حصراً بالميل إلى اللذة، ومن هذه الظواهر ردة الفعل العلاجية السلبية عند بعض المرضى الذين تتفاقم حالتهم وآلامهم خلال العلاج في حين أن العلاج نفسه يؤدي عند غيرهم من المرضى إلى تحسن في حالاتهم، ومن هذه الظواهر أيضاً استمرار مشاعر الذنب عند المصابين. على ذلك كله يرى فرويد أن هناك إلى جانب الميل إلى اللذة ميلاً إلى التدمير الذاتي ويتصل هذا الميل بميل المادة الحية بوجه عام للعودة إلى الحالة اللاحية.

إذا كان الجانب الأساسي من النظرية الفرويدية قد تمثل في تحليل مواضع قوى الصراع النفسي وطبيعتها فمن البديهي أن ينشأ السؤال: ما هي في نظر فرويد المخارج الممكنة لهذا الصراع؟ يرى فرويد أن حل الأزمة الأوديبية قد يؤدي في الحالات المناسبة إلى وضع يستطيع فيه الفرد أن يمارس حياته الجنسية والمهنية والاجتماعية من غير أن تعيقها الكوابح أو الاضطرابات أو الصراعات الخطيرة. يقتضي هذا التطور التحلُّل من الأوديب، أي التخلي عن الموضوع الأوديبي الذي يحرر الفرد من قلق الخصاء ويتيح له أن يتوجه إلى موضوعات أخرى غير الموضوع الأوديبي وأن يؤكد ذاته من غير أن يخاف خصومة أهله. إذا استحال هذا التطور يجد الفرد نفسه موجهاً نحو حلول أخرى، أي هذه الحلول اللاسوية التي تنطوي بالنسبة له على تقييدات أو آلام أو خصائص سلوكية وفكرية تجعله في وضع هامشي تجاه الجماعة التي ينتمي إليها. ويتمثَّل أحد هذه الحلول في الاضطرابات العقلية الخطيرة التي تدعى بأمراض الذهان ولاسيما الفصام منها، ففرويد يرى في الذهان نكوصاً إلى مراحل قبل أوديبية، حتى أنه وجد في الهجاس نكوصاً قبل أوديبي يعود للمرحلة الشرجية، هذه الأمراض التي تلتاث فيها علاقات الفرد مع الآخرين ومع الواقع التياثاً عمقاً للغاية. وثمة مخارج ممكنة أخرى تتمثَّل في أمراض العصاب والانحرافات الجنسية. فالانحراف الجنسي (اللواطية، النُظار، المازوشية، السادية...)، يشكل عودة إلى النشاطات الجنسية المتعلقة بمرحلة سابقة من التطور الليبيدي، هذه العودة التي يدعوها فرويد بالنكوص، ولا ينفصل هذا النكوص عن عملية أخرى يدعوها فرويد التثبت حيث يستمر جانب كبير من الطاقة الليبيدية مثبتاً على مرحلة طفلية معينة ولا يعود من الممكن أن يبلغ النشاط التناسلي تمامه وأن تجد الأزمة الأوديبية حلها. إذ نتيجة هذا التثبت على مرحلة معينة من التطور الجنسي يقوم الفرد بالعودة أو النكوص إلى هذه المرحلة بالذات. والواقع أن المنحرف جنسياً يلجأ في نكوصه إلى مرحلة سابقة على أساليب الإشباع الخاصة بهذه المرحلة، أما العصابي فلا يلجأ إلى هذه الأساليب بالمرة بل يلجأ إليها عن طريق بعض الصور الرمزية والمتنكِّرة التي يجهل

في وعيه أي شيء عن طبيعتها. وتشكل هذه الصور على التحديد الأعراض العصابية التي تتشابه حسب فرويد من حيث تكوينها مع تكون الأحلام. فالعرض كالحلم إشباع متنكر للرغبة أو أنه على الأقل متمثل متنكّر للإشباع. وبهذا المعنى يتكلم فرويد عن العرض كتكوين بديل، فالعرض يحمل للفرد من جهة إشباعاً بديلاً ويحل رمزياً من جهة أخرى محل الإشباع الفعلي.

كتب فرويد عام 1922 في إحدى الموسوعات وفي فقرة قصيرة بعنوان «أحجار الزاوية في النظرية التحليلية»: «إن التأكيد على وجود عمليات عقلية لاواعية والالتزام بنظرية المقاومة والكبت وإعطاء الأهمية للحياة الجنسية ولعقدة أوديب تلكم هي النقاط الرئيسية التي يعالجها التحليل النفسي وتلكم هي أسس النظرية التحليلية. فمن لا يتقبّل هذه النقاط على الجملة لا يمكن اعتباره في عداد المحلّلين النفسيين». ومن الملاحظ أن هذه النقاط التي يحدّدها فرويد متلاحمة بحيث لا يمكن الاعتراض على إحداها دون الاعتراض على الأخرى وهدم بناء النظرية الفرويدية بمجمله بالتالي. والواقع أن كل الانشقاقات التي ظهرت في التحليل النفسي أيام فرويد كانت تدور بالتحديد حول الحياة الجنسية الطفلية وعقدة أوديب حتى ولو بدت هذه الانشقاقات بأنها تستند إلى نقاط أخرى.

كان الفرد ادلر Alfred Adler 1870 - 1937 أول نصير لفرويد ينفصل عن جماعة التحليل النفسي، هذا الانفصال الذي جرى عام 1911. يلاحظ ادلر أن الدونية العضوية الناجمة عن قصور عضو من أعضاء الجسم يتم تعويضها عن طريق استعمال الفرد لعضو آخر أو عن طريق الجهد المخصوص الذي يفرضه الفرد على عضوه القاصر كما في حالة ديموستين الخطيب الإغريقي البليغ الذي كان قبلاً مصاباً بالتأتأة، وتستثير هذه الدونية العضوية بعض ردود الفعل على الصعيد النفسي متمثلة بالهُوامات التعويضية. إلا أن ادلر يوسِّع بعد ذلك مفهوم الدونية مؤكداً على أن الشعور بالدونية شعور شامل لكل الكائنات الإنسانية وأن هذا الشعور يستمد مصدره من الطفولة أي من هذه المرحلة من الحياة التي يشعر فيها الفرد بصغره وضعفه حيال الراشد، ويتعزز هذا الشعور في الغالب بتأثير موقف الأهل الذين يقللون من شأن الطفل أو يسخرون منه. على ذلك يولِّد هذا الشعور بالدونية في نظر ادلر الرغبة التعويضية بالتفوق والسيطرة والقوة، وقد تؤدي هذه الرغبة إلى ضرب من ضروب النجاح إلا أنها قد تترجم في بعض الطموحات التي لا تتناسب وقدرة الفرد وفي السعي وراء الأهداف التي يستحيل تحقيقها، وهي الملامح التي يتصف بها العصاب. يرى ادلر إذن أن إرادة القوة هي التي تشكّل، لا الحياة الجنسية، المحرّك الأخير للنشاطات الإنسانية وأن هذه الإرادة هي المسؤولة لا الحياة الجنسية عن حالات العصاب. ونذكر أن ادلر أطلق على نظريته اسم علم النفس الفردي.

بعد عام واحد على انفصال ادلر جرى انفصال كارل يونغ Jung 1875 - 1961 عام 1912. كان يونغ طبيباً عقلياً في زيوريخ وكان يُعتبر إلى حين انفصاله أبرز شخصيةبعد فرويد في جماعة التحليل النفسي وهو أول من رأس الرابطة الدولية للتحليل النفسي عند تأسيسها عام 1910. ابتعد يونغ شيئاً فشيئاً عن أفكار فرويد ولاسيما فيما يتعلق منها بدور الحياة الجنسية في تكوين الفرد وفي نشأة العصاب. ويعود الخلاف بين يونغ وفرويد إلى أن يونغ يرى أن الليبيدو يتجلى في أنساق مزدوجة، غريزية إحيائية وروحية بينما يعتبر فرويد أن الأنساق الروحية مشتقة من الأنساق الغريزية، فمن غير الجائز في رأيه أن نختزل تطلعاتنا الراقية في الحياة الجنسية إذ أننا على الضد نتفع بحياتنا الجنسية لنضفي الطابع الرمزي على هذه التطلعات؛ فالأماني المحرمة عند الطفل لا تنطوي حسب يونغ على أي معنى جنسي، وهو يفسر هُوام التحريم عند الطفل بوصفه نتاجاً أسطورياً، أي بوصفه تعبيراً نكوصياً يرتبط بانبعاث نمط قديم موروث يحمل معنى الضرورة أو الرغبة بولادة جديدة. لقد بلغ التعارض مع فرويد حداً حاسماً حين بدأ يونغ يستخدم تعبير الليبيدو، بمعنى مغاير للمعنى الذي استخدمه فيه فرويد. كان فرويد يشير بهذا التعبير إلى الطاقة النفسية التي ترتبط ارتباطاً حصرياً بالنزوات الجنسية، في حين رأى يونغ في الليبيدو التعبير النفسي عن العمليات الحيوية بوجه عام وعن الطاقة النفسية عامة حيث لا تمثل النزوات الجنسية سوى جزء وإن كان جزءاً هاماً. وعليه وبما أن الطاقة النفسية طاقة وجدانية مفردة فإن العصاب لا يمكن أن ينجم عن صراع نفسي داخلي بل هو ينجم حصراً عن صراع الشخص مع العالم الخارجي. وبكلام آخر يكمن سبب العصاب في الحاضر لا في الماضي؛ فالعصابي هو من يرفض في فترة معينة إملاء مهمة حيوية ضرورية. من جهة أخرى يرى يونغ أن اللاوعي حقيقة قائمة، إلا أن اللاوعي لا ينشأ في رأيه نتيجة عملية الكبت ولا نتيجة أية خبرة شخصية، فوجوده وجود فطري، وهذا على التحديد ما يميِّز اللاوعي الجماعي الذي يتمثَّل في نظر يونغ في الوظائف النفسية الكامنة التي

تنتقل من جيل إلى جيل والتي تتراكم فيها خبرة «ملايين الأعوام». ينطوي اللاوعي الجماعي بوجه خاص على ما يدعوه يونغ بالأنماط القديمة. وتشكل هذه الأنماط القديمة استعدادات وراثية، حصيلة خبرات الإنسان منذ القدم، تدفع الفرد لأن يستجيب بطريقة مخصوصة في بعض المواقف. وقد تتجلى هذه الأنماط القديمة على المستوى الواعي وحين تتجلى على هذا المستوى فإنها تأخذ شكل الصور أو الأساطير التي تشخص هذه الأنماط القديمة أو تضفي عليها طابعاً رمزياً كما في صورة الأفعى والحكيم والعرّافة أو في أساطير الخلق والولادة العذرية. ويتيح لنا وجود اللاوعي الجماعي أن نفهم حسب يونغ كيف تظهر بعض الرموز والأساطير المتشابهة في بعض الأمكنة المتباعدة للغاية من الكرة الأرضية والتي لا يوجد بينها أي اتصال. ذلك أن تشابه دماغ الناس وتشابه الظاهرات الطبيعية يؤدي من خلال تفاعلهما إلى تكوّن أساطير متشابهة. من هنا كان اللاوعي الجماعي يمثل حكمة القرون «وهي حكمة أرقى من الحكمة التي يستطيع الفرد أن يكتسبها من خبرته الشخصية. والواقع أن الأهمية التي يضفيها يونغ على اللاوعي الجماعي لا تفسح إلا مجالاً ضيقاً للاوعي الشخصي. وبالرغم من ذلك فهو يقر بوجود اللاوعي الشخصي ويعتبر أنه يتكون من العناصر المنسية أو اللامستوعبة أو «المكبوتة».

جرت خلال العشرينات انشقاقات أخرى بين أنصار فرويد. فقد أثار أوتورانك Otto Rank 1884 - 1939 من ناحيته شكوكاً حول الدور المحوري لعقدة أوديب في حالات العصاب. فهو يرى، أن القلق العصابي، يستمد مصدره من صدمة الولادة. ذلك أن الطفل ينتقل عند الولادة انتقالاً فجائياً وحاداً من حالة الأمان التام ـ وهي الحالة الجنينة ـ إلى حالة الأسى الحاد التي تعود فتتكرر بعد الولادة في كل مرة يتأخر فيها المحيط عن مد يد العون للطفل. وتشكل الحالة الجنينية حالة الأمان الكامل لأن التوترات تكون فيها منخفضة إلى حدها الأدنى باعتبار أن حاجات الطفل تُشبع في هذه الحالة إشباعاً موازياً للتطلّب. على ذلك لا تمثل عذابات أوديب إلا اختلاقات خيالية يتجلى فيها ويتنكر بها قلق الولادة.

أم المحلل النفسي المجري سندور فرنكزي Sandor Ferenczi 1873-1933 فلا يمكن اعتباره منشقاً عن فرويد. إلا أنه حاول أن يدرج في التقنية العلاجية للتحليل النفسي بعض الحلول الجديدة، هذه الحلول التي أدت إلى نشوء بعض النزاعات الجدية مع فرويد. ومع ذلك لم تنقطع علاقة فرنكزي مع فرويد رغم بعض التوتر الذي تخللها في بعض الفترات.

لقد ظهرت خلافات من نوع آخر بين بعض أنصار التحليل النفسي والنظرية الفرويدية. ونقصد بها هذه الخلافات التي تمحورت حول مشكلة علاقة الإنسان بالحضارة والمجتمع، هذه المسألة التي نشأ حولها التيار الثقافي في التحليل النفسي أو ما بات يعرف فيما بعد بالفرويدية الجديدة. ولكن ما هي تصورات فرويد نفسه حول هذه المسألة؟

من المسلم به أن فرويد كان يميل إلى تفسير الظواهر الاجتماعية انطلاقاً من الظواهر الفردية أو بالأصح انطلاقاً من العلاقات التي يقيمها الفرد في زمن مبكر مع وسطه الأسري، إلا أنه لم يهتم إلا قليلاً بالتأثر الذي يمارسه التنظيم الاجتماعي على هذه الأشكال الأولى من العلاقة.

تطورت تأملات فرويد حول الظواهر الاجتماعية على مستويات مختلفة. فقد، بدأت هذه التأملات بالفرضية التي عرضها مطولاً في **الطوطم والمحرم** (1914) حول أصل المجتمع. بعد ذلك سعى فرويد إلى فهم بنية التجمعات البشرية عن طريق نظريته في البنية الليبيدية، وظهر ذلك في كتابه **علم النفس الجماعي وتحليل الأنا** (1918). ثم تطرق أخيراً في **كرب في الحضارة**، 1929، إلى موضوعة الصراع بين المتطلبات الاجتماعية والمتطلبات الفردية، بين الحضارة والغريزة.

ينطلق فرويد في **الطوطم والمحرم** من الافتراض الذي قال به داروين بأن الكائنات البشرية الأولى كان لها نمط من الحياة شبيه بنمط الحياة عند القرود العليا، أي أنها كانت تكوّن جماعات صغيرة يتألف كل منها من ذكر قوي ومستبد ومن بعض الإناث اللواتي يمارس هذا الذكر عليهن سيطرته الحصرية. كان يصاحب هذه الحالة بالضرورة ـ حسبما يقدر اتبنسون Atibinson الذي يستند إليه فرويد ـ منع يفرضه زعيم الرهط البدائي على الذكور الأصغر سناً ـ أي على أبنائه ـ بألاّ يقيموا علاقات جنسية مع النساء اللواتي يمتلكهن وحده. يتعلق هذا المنع إذن بتحريم الإثم ويطال هذا التحريم نساء الجماعة كلهن.

يتمثّل إسهام فرويد في هذا البحث عن أصل التجمعات البشرية في دعمه للفكرة القائلة بأن الأبناء الذين أنهكتهم حياة العفة والخضوع كانوا يتعاضدون من طور لآخر لقتل الأب والتهامه. وعلى ذلك باتت الأعياد والأضاحي الطوطمية التي يُقتل خلالها الحيوان الطوطمي ويؤكل بصورة طقوسية تمثّل إحياءً لهذا الحدث التاريخي المتمثّل بقتل الأب والتهامه. وتتجلى في هذه الأعياد والأضاحي مظاهر الحداد التي يعقبها

انفجار الفرح وهي المظاهر التي تتماثل مع الموقف الذي كان يتخذه الأبناء تجاه مقتل أبيهم.

بعد صدور ردود الفعل الأولى على انتصارهم تعود إلى الأبناء المشاعر العاطفية تجاه الأب. هذه المشاعر التي تتواجد جنباً إلى جنب مع اللاحقد الذي يكنونه له. وتؤدي هذه المشاعر حسب فرويد إلى شعور الأبناء بالذنب، هذا الشعور الذي يفقدهم نفسياً ثمرات انتصارهم، لذا ونتيجة هذا الشعور بالذنب يستعيد الأبناء التحريم التي أرادوا أصلاً أن يتحرروا منه، ألا وهو تحريم الإثم. وعليه يغدو هناك أمران محرمان: قتل أحد أفراد الجماعة بواسطة فرد آخر وامتلاك أحد رجال الجماعة للنساء اللواتي ينتمين إلى هذه الجماعة.

تبدو الحياة الاجتماعية إذن في نظر فرويد حياة ممكنة بفضل القواعد التي أُرسيت لتجنّب عودة الزمن الذي كان فيه قتل الأب حقيقة واقعة، هذا القتل الذي كان مدفوعاً بالرغبة لامتلاك نساء الأب. ويعني ذلك أننا نجد في أصل المجتمع المعطيات نفسها التي نجدها في الوضعية الأوديبية، إلا أنها معطيات شاملة للنطاق الجماعي. لذا فمن غير المستغرب أن نقرأ في الصفحات الأخيرة من **الطوطم والمحرم** التأكيد الآتي لفرويد: «بمقدوري إذن أن أنهي وألخّص هذا البحث السريع بالقول بأننا نجد في عقدة أوديب بداية الدين والأخلاق والمجتمع والفن...».

يطرح فرويد في **علم النفس الجماعي وتحليل الأنا** مسألة طبيعة العلائق التي توحّد أعضاء الجماعة الاجتماعية. فهو يعتبر أن المصالح النفعية المشتركة والشعور بالأمن الذي يوفره الانتماء إلى الجماعة والخوف الذي يحياه الفرد المعزول عن الجماعة لا تشكّل أسساً كافية لهذه العلائق. فقد بدا له أن هذه العلائق تتصف بلا جدال بطبيعة ليبيدية. فالعلائق ذات الطبيعة الليبيدية بين أعضاء الجماعة هي وحدها القادرة في نظر فرويد على الحدّ بصورة دائمة من الأنانية النرجسية، هذا الحد من الأنانية الذي تحتاجه بالضرورة الحياة في المجتمع؛ ويعني ذلك أن النزوات الموجّهة في هذا السبيل هي نزوات منزوعة الطابع الجنسي، أي أنها نزوات انحرفت عن هدفها الجنسي الأولي. بيد أنه لا يمكن حسب فرويد تصوّر البنية الليبيدية للجماعة ما لم يكن هناك زعيم أو فكرة يشكّل أو تشكّل لكل أعضاء الجماعة موضوعاً مشتركاً للتعلّق. ويتعيّن على هذا الموضوع أن يكتسي بعض السمات التي تهيؤه لتجسيد مثال الأنا، أي الأنا الأعلى، عند كل أعضاء الجماعة. على ذلك يمتلك كل أعضاء الجماعة السمة المشتركة الآتية: لقد أسقطوا مثال الأنا عندهم على الموضوع الخارجي ذاته، أي على شخص الزعيم نفسه وعلى الفكرة نفسها. ومن هنا أصلاً يتماهون بعضهم بالبعض الآخر. هذا التماهي الذي يشكل أساس العلاقات التي يقيمها أعضاء الجماعة في ما بينهم.

يترتب على ما تقدّم أن الليبيدو كلما زادت الفرص أمامه لينفذ بسهولة في الإشباعات المباشرة كلما قلّ انخراطه في مسار العلائق الاجتماعية، والضد بالضد. وإذا ما تعددت العلاقات الجنسية المباشرة بين الأفراد عتبة معينة فإنها تجرّ على الجماعة خطر الانحلال. وعليه تستجيب الجماعة بهذا الخطر بفرض التقيدات الصارمة للغاية على الحياة الجنسية الفردية. ويعني ذلك أن الإحباطات التي يعيشها الأفراد على الصعيد الجنسي بفعل هذه التقييدات تمثّل في نظر فرويد إحباطات مقيدة للتماسك الاجتماعي.

بذلك نصل مباشرة إلى الموضوعة الرئيسة التي يعالجها فرويد في **كرب في الحضارة**: إذا كان الوجود في المجتمع يتطلّب خفضاً كبيراً للإرضاءات الفردية فهل تغدو السعادة ممكنة؟

تبدأ المدنية بالتطور حسب فرويد حين يتوافق عدد من البشر على فرض حدود على إشباعاتهم وحين يستطيعون إفشال مسعى الفرد المعزول لإشباع رغباته دون عوائق. إن قوة الأفراد المتعاضدين تشكّل القانون وتتعارض هذه القوة مع قوة الفرد المعزول المدانة بوصفها قوة هدامة. هناك إذن صراع بين رغبة الفرد الذي يأمل بالاشباعات الجنسية ومتطلبات المجتمع التي تتعارض في الغالب مع هذه الرغبة. ولكن لماذا لا تتألف الجماعة الحضارية من الأفراد الذين توحّدهم حصراً مصالحهم المشتركة ويملكون في الوقت نفسه الفرصة لإرضاء حياتهم الجنسية؟ يرى فرويد أن الحضارة في هذه الحالة لن يكون لها المجال لأن تستمد من الحياة الجنسية الطاقة الضرورية لتأمين ديمومتها وتأمين تماسك الجماعة. أضف إلى ذلك أن إسهام الليبيدو في العلائق الاجتماعية يبرز كإسهام ضروري لأن التنظيم الاجتماعي يجد نفسه مهدداً على الدوام بالانحلال بفعل الميول العدوانية التي يوجهها الأفراد بعضهم ضد البعض الآخر. والحال أنه لم يوجد إلى اليوم في نظر فرويد إلا حلاّن لهذه الميول. تَمثَّل الحل الأول في عدم قمع هذه الميول العدوانية بل توجيهها نحو الجماعات الأخرى أو نحو الأفراد الذين هم خارج الجماعة، ويتعين في هذا الإطار فهم حالة الحرب وكذلك التصفيات العرقية والدينية. أما الحل الثاني فتمثّل في قمع العدوانية واستدخالها، اجتيافها، أي ردها إلى نقطة انطلاقها الأصلية في داخل الفرد حيث يحل محلها الشعور بالذنب الذي يقضي عند الفرد على كل إمكانية بالسعادة والراحة النفسية.

نشأت الانتقادات لتصورات فرويد حول علم النفس الجماعي من المحللين النفسيين أنفسهم ولاسيما من هؤلاء أنصار الاتجاه الماركسي الذين كانت لهم إضافة إلى اهتمامهم بالتحليل النفسي اهتمامات سياسية واجتماعية. تلكم هي حالة ولهلم رايش Wilhelm Reick 1897 - 1957 الذي كان أول من تساءل حول الصلات التي تربط التحليل النفسي بالظروف الاجتماعية التي نشأ فيها. لقد أصبح رايش عضواً في جمعية التحليل النفسي في فيينا عام 1920 وكان له من العمر ثلاث وعشرين سنة وهو ما يزال طالباً في كلية الطب. كان عام 1920 عام التحول في نظرية فرويد حول النزوات، هذا التحول الذي ظهر في مقالته في **ما يتعدى مبدأ اللذة**. والواقع أن رايش لم يتقبل هذا التعديل في نظرية الغرائز ولاسيما إدراج نزوة الموت وأعلن أنه أمين لفرويد ما قبل هذا التعديل.

تبنى رايش ودون تحفظ الصياغات النظرية الأولى لفرويد وأضفى على هذه الصياغات طابعاً ثورياً بالمعنى السياسي للكلمة. فقد رأى أن التوكيد على الحياة الجنسية الطفلية واكتشاف الكبت والمسببات الجنسية للعصاب هما توكيد واكتشاف ينطويان بحد ذاتهما على طابع ثوري من الوجهة الاجتماعية. ويعتقد رايش أن فرويد نفسه تملكه الخوف من نتائج اكتشافاته، وكانت التعديلات التي أدخلها على نظريته نوعاً من التراجع إلى الوراء حفاظاً على القيم التي وضعها لفترة معينة موضع التهديد والتي أظهر في نهاية المطاف ارتباطه العميق بها.

يعتبر رايش أن تراجع فرويد عن صياغاته النظرية الأولى يتمثل بصورة أساسية بنقطتين رئيسيتين هما: نظرية القلق التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بتصور فرويد لمسببات العصاب ومشكلة العدوانية.

ينجم القلق في تصوُّر فرويد الأصلي **مقدمة إلى التحليل النفسي** 1915 عن عملية تحويل للتنبيه الجنسي وذلك حين يستحيل إفراغ هذا التنبيه في نشاط جنسي مناسب نتيجة العقبات الخارجية أو نتيجة الكبت. حينئذٍ يغزو هذا التنبيه المجال الجسماني بفعل نوع من الإقلاب الشبيه بالإقلاب الهستيري؛ إقلاب ما هو نفسي إلى ما هو جسدي؛ ويولِّد في هذا المجال العمليات التي يستشعرها الفرد من الوجهة الذاتية على صورة القلق. يبدو القلق إذن في هذا التصوُّر كمحصلة لعملية الكبت.

في كتابه **الصد والعرض والقلق**، 1926، يعكس فرويد العلاقة بين القلق والكبت. ينشأ الكبت كما ورد في هذا الكتاب بهدف تجنّب تطور القلق وتشتغل عملية الكبت وتستمر عن طريق تحرير حد أدنى من القلق الذي يقوم مقام إشارة الإنذار. فاعتقد فرويد أن القلق ينجم عن الكبت، لكنه فيما بعد وعند كلامه في كتابه **الصد والعرض والقلق** عن الخوف اعتبر أن القلق يتم على مستوى الأنا وهو قلق الأنا من الخصاء. وهو ليس على مستوى الليبيدو، قلق الخصاء هذا يولد الكبت على عكس ما ذهب إليه سابقاً، إلا أنه مع ذلك لم يقطع بوضوح في هذا الأمر.

يرفض رايش رفضاً مطلقاً تبني هذه النظرية الأخيرة للقلق التي أدت إلى إعادة النظر في التصوُّر الفرويدي الأصلي لمسببات العصاب. يكمن أصل العصاب في نظر رايش في تراكم التوتر الجنسي التناسلي المحروم من إمكانية الإفراغ الكافي في عملية الرهن، وهو ما يدعوه بالركود الجنسي. وعليه يغزو هذا التنبيه الجنسي المحروم من منفذه الطبيعي جهاز القلب والأوعية الدموية ويولِّد بالتالي حالة القلق. ويشكل هذا التنبيه أيضاً المصدر الذي يستمد منه العرض العصابي طاقته وتستمد منه التجليات النفسية للعصاب طاقتها. ويشدّد رايش على الأسباب الراهنة للركود الجنسي، أي على العقبات الخارجية ذات الطابع الاجتماعي التي يصادفها المراهقون والراشدون خلال سعيهم لممارسة حياتهم الجنسية ممارسة حرة، وذلك أكثر مما يشدد على نتائج الكبت الطفلي. والواقع أن هذا الكبت الطفلي لا يشكل في نظر رايش إلا نتيجة للتربية ولاستدخال تعليمات الوسط الاجتماعي وتحريماته.

أما فيما يتعلق بالعدوانية فيعتبر رايش أن الركود الجنسي هو المسؤول أيضاً عن كل تجلياتها التدميرية والمضادة للحياة الاجتماعية، وهو لا يرى لتفسير العدوانية أية حاجة للعودة إلى فرضية نزوة الموت. فالعدوانية تؤدي في الأصل دوراً في عملية حفظ الذات ولا تقوم إلا بالمعاونة على السعي وراء الإشباعات الحيوية، ولذا لا يوجد للعدوانية في رأي رايش هدف خاص. أما حين لا يبلغ الفرد الإشباع الحيوي الذي يسعى إليه فإن العدوانية تتجه إلى هدف خاص وتسعى إلى التدمير. فحين لا يتوافر الإشباع الذي يتوقعه الفرد يسعى التوتر المتراكم إلى تحرير نفسه في التصرف العدواني، هذا التصرف الذي يغدو لهذا السبب مصدراً للذة. فالعدوانية لا تشكِّل إذن بالنسبة للإنسان إلا تحصيلاً لاحقاً أو نزوة ثانوية. فقد كتب رايش: «يشكل الفعل التدميري بحد ذاته ردة فعل يقوم بها الكائن الحي نتيجة رفض إشباع إحدى حاجاته الحيوية ولاسيما الحاجة الجنسية». على ذلك يعتبر رايش أن الركود الجنسي مسؤول عن القلق والعصاب وعن كل الأشكال الممكنة للتدمير ومن بينها الحرب والفاشية والسيطرة الطبقية.

تصطدم الجهود لعلاج العصاب حسب رايش بما يدعوه الدرع الطبيعي، ويتكوَّن هذا الدرع الطبيعي رداً على القلق والعدوانية اللذين يستثيرهما الحرمان الجنسي، وذلك بهدف ضبط هذا القلق وهذه العدوانية والتحكم بهما. ولذا يتعينّ عن طريق تحليل الطبع خفض المقاومات للعلاج. ويعتبر رايش أن الاتجاهات الطبيعية تصاحبها اتجاهات عضلية مقابلة لها، هذه الاتجاهات العضلية التي لا تشكل بالنسبة له نتيجة لعملية الكبت بل تشكل العنصر الرئيسي لهذه العملية نفسها. فهو يعتبر «أن تصلُّب الجهاز العضلي هو الجانب الجسماني للكبت وأساس ديمومته». وعلى ذلك يتعين من الوجهة العلاجية التصدي لهذا الدرع العضلي الذي يرتبط بالدرع الطبيعي. ومن هنا يطوّر رايش وسيلته العلاجية القائمة على إرجاء التصلب العضلي عن طريق بعض التمارين الجسدية التي يدعوها باسم العلاج النباتي الشبيه بما يدعى حالياً العلاج بالاسترخاء.

إن المضمون الجوهري للخلاف الذي يفصل رايش عن فرويد يدور بالتحديد حول الكيفية التي تنشأ بها عملية إزالة الحياة الجنسية وحول وظيفة هذه العملية. صحيح أن تقييد الإشباعات الجنسية يرتبط بالنسبة لفرويد كما بالنسبة لرايش بمتطلبات المجتمع. إلا أن فرويد يرى أن المجتمعات لا يمكن أن تقوم بدون الكبت الجنسي الذي يشكل شرطاً لوجودها نفسه، في حين يؤكد رايش مستنداً إلى أعمال مالينوفسكي Malinowski حول سكان جزر تروبريان Trobrian أن بعض المجتمعات لا يوجد فيها كبت جنسي وهي تلك المجتمعات «الأمومية» التي لا تعرف الانحرافات الجنسية ولا الأمراض العصابية أو الذهانية. فالكبت الجنسي حسب رايش وقف على المجتمعات «الأبوية» والآحادية الزواج ويعزز هذا الكبت تأييد هذه المجتمعات بإعانتها على إدامة حالة الخضوع والخوف حيال السلطة. وبهذا السبيل يسهم الكبت أيضاً في ديمومة العبودية الاقتصادية واستغلال البروليتاريا من قبل الطبقة الحاكمة التي تقضي مصلحتها بالتالي بالدفاع عن مؤسسة العائلة وعن الأخلاق المضادة للحياة الجنسية.

لا ريب أن المصير الذي آل إليه رايش مصير مأساوي. فقد طردته حركة التحليل النفسي من صفوفها ونبذه الشيوعيون وطاردته عدة بلدان كشخص غير مرغوب فيه وذلك قبل أن يلجأ عام 1939 إلى الولايات المتحدة الأميركية حيث واجه موته في السجن عام 1957، وذلك كله بسبب مواقفه في المجال السياسي وفي مجال الأخلاق الجنسية. إلا أنه لا ريب أيضاً أن شخصيته أخذت تنحو في السنوات الأخيرة من عمره باتجاه مرضي عظامي أكيد.

تميّزت الفرويدية الجديدة في الولايات المتحدة الأميركية بإضفائها أهمية كبيرة على العوامل الثقافية والاجتماعية في نشوء الاضطرابات العقلية وفي علاجها. وفي هذا الاتجاه يحلّل هاري ستاك سوليفان Harry Stack Sullivan ما يدعوه بالقلق الأساسي. فهو يرى في الحاجة إلى الإطراء شرطاً رئيساً لتطور الطفل. وتعبر هذه الحاجة إلى الإطراء عن سعي الفرد إلى الأمن، هذا السعي إلى الأمن، الذي يشكِّل إلى جانب السعي إلى اللذة عن طريق إشباع الحاجات الحيوية أحد العوامل الأساسية للتطور الفردي. فالطفل، يختبر في مناخ الإطراء شعور الارتياح الذي يدعوه سوليفان بالحبور. أما في مناخ اللوم أو الشجب فإن الطفل يحيا على الضد حالة الكرب التي تنطوي على القلق. وبالنتيجة يجهد الطفل على الدوام للتصرف بالطريقة التي تؤمن له الإطراء وتحفظ له حالة الحبور. بيد أن بعض الميول التي يجهد الطفل لقمعها تجنباً للوم والقلق - كالميل للمس العضو الجنسي - لا تشكل بالضرورة ميولاً خطرة بحد ذاتها إنما تشكل ببساطة ميولاً متعارضة مع المعايير الثقافية. لذا يعتبر سوليفان أن تكامل الأنا يرتبط بالتكامل مع المجتمع، كما يحدّد الصحة العقلية بأنها توافق الشخص في علاقته مع الآخرين مع المعايير السلوكية التي تفرضها الجماعة.

يدافع اريك فروم Eric From عن تصور مشابه للقلق. فهو يرى أن القلق الأساسي يستمد مصدره الأولي من الصراع بين الحاجة إلى الإطراء والحاجة إلى الاستقلال. ذلك أن أفضل إمكانات الفرد قد تصطدم بنبذ الأهل أو قد يضحي بها الفرد إذا كانت لا تتفق مع معايير المجتمع وعلى ذلك ينطوي كل جهد لتحقيق هذه الإمكانات التي لا هي إمكانات سيئة ولا خطرة بحد ذاتها على التهديد بتوليد القلق.

يؤدي القلق الأساسي دوره في علاقة الفرد مع وسطه، لكن سرعان ما ينضاف إلى هذا القلق الأساسي قلق ثانوي، أي هذا القلق الذي يظهر لا في المواجهة مع الوسط بل في المواجهة مع النظام الدفاعي الذي يشيده الفرد ضد القلق الأساسي. وعليه تعتبر كارن هورني Karen Horney أن القلق الثانوي ينشأ من الدفاعات النفسية التي تقوم ضد القلق الأولي. تقول هورني: «إن كل نظام من الحماية النفسية قد يتصف إلى جانب فضله في تعزية الفرد بالخاصية على توليد قلق جديد». فإذا ما استجاب الفرد للقلق مثلاً بالبحث المحموم والعصابي عن العاطفة فإن هذا البحث عن العاطفة يغدو بدوره مناسبة لتوليد القلق الذي يتعينّ الدفاع ضده بأساليب جديدة.

يشدد الفرويديون الجدد إذن على العوامل الاجتماعية

والثقافية في تكون الشخصية السوية وفي نشأة العصاب. لذا فإن أسلوب العلاج الذي يقترحونه للحالات العصابية يتجه بصورة أساسية نحو تكييف الفرد داخل المجتمع. وينطوي هذا الهدف العلاجي بطبيعة الحال على رفض موضوعة التعارض بين الفرد والمجتمع التي يدعمها فرويد في **كرب في الحضارة**. فالمجتمع لا يشكل في نظر فروم مثلاً مؤسسة قمعية فقط ولا يمكن للمجتمع أن يتعارض مع الإنسان وكأنه شيء غريب عن هذا الأخير. ذلك أن المجتمع يخلقه الإنسان في الوقت الذي يخلق فيه المجتمع الإنسان.

يرفض هربرت ماركوز Herbert Marcus من جانبه أيضاً؛ وهو فيلسوف حاول أن يجمع بين ماركس وفرويد، الاستنتاجات المتشائمة لفرويد في **كرب في الحضارة**. فهو يعتقد أن الصراع الذي يصفه فرويد بين الفروض الاجتماعية والإشباع الفردي للنزوات صراع قائم فعلاً في الحضارة الغربية، إلا أن هذا الصراع لا يشكل محصلة ضرورية لكل الحضارات. يقبل ماركوز فكرة فرويد بأن السعادة لا يمكن بلوغها إلا عن طريق إشباع المتطلبات الليبيدية. إلا أن جهده انصب على إثبات الطابع المحدد تاريخياً لهذا الصراع وعلى اقتراح يوتوبيا مجتمع يصل فيه تقييد الإشباعات الليبيدية إلى حده الأدنى، هذا الحد الذي يقتضيه العمل الضروري لإشباع الحاجات الحيوية.

ينطلق ماركوز من تصوّر لمبدأ الواقع لا يميِّز فيه بين هذا المبدأ والقمع الاجتماعي للنزوات الجنسية (وهو تمييز يقيمه فرويد بوضوح تام). وعليه يقيم الصلة بين هذا المبدأ كما تصوّره كمبدأ للقمع والنهي الاجتماعيين والحاجة بمعنى النقص في مصادر القوت. فهو يؤكد أن فرويد يعتبر أن التعديل القمعي للغرائز بواسطة مبدأ الواقع تعديل يفرضه ويعززه الصراع من أجل البقاء، وهو الصراع الذي تفرضه الحاجة بالمعنى المشار إليه أعلاه. ويتألف القمع نفسه حسب ماركوز من قمع أساسي وقمع مضاف. ويقصد بالقمع الأساسي هذا «التعديل للغرائز» أو هذا التقييد للإشباعات الغريزية «الضروريان بسبب الحاجة نفسها لبقاء الجنس البشري في المدنية». فالعالم «أصغر من أن يُشبع الحاجات الإنسانية دون تقييدات وتنازلات وإرجاءات مستمرة».

بيد أن الحاجة وكذلك العمل الضروري لتجاوزها لا يتوزعان بين الأفراد بصورة متساوية. وللحفاظ على هذا التوزيع اللامتكافيء يضاف إلى القمع الأساسي قمع مضاف، أي مزيد من التقييدات الليبيدية التي تفرضها جماعة معينة عن طريق السيطرة صوناً لوضعيتها المتميزة في هذا التوزيع اللامتكافيء. فالقمع الذي يعتبره فرويد نتيجة لا مفر منها لكل حياة في المجتمع وعقبة لا يمكن تخطيها في وجه السعادة يشكل في جانبه المضاف على الأقل نتيجة للسيطرة، هذه السيطرة التي لا تتصف في نظر ماركوز بالضرورة البيولوجية بل تشكل محطة لتطور تاريخي محدد.

يتخذ مبدأ الواقع كما يفهمه ماركوز أشكالاً متنوعة حسب المدنيات. ويطلق ماركوز اسم مبدأ المردود على الشكل المخصوص لمبدأ الواقع في المجتمع الحديث المصنّع. ويعني هذا المبدأ أن الإنتاج المتزايد الذي يمتصه استهلاك متزايد يشكِّل السمة الرئيسة للإيديولوجية السائدة في المدنية الغربية. أكان ذلك في البلدان الشمولية (الشيوعية) أو في البلدان الرأسمالية. ففي هذه البلدان يُعتبر كل ما ينحو باتجاه تحسين المردود والإنتاجية عملاً عقلانياً ويقيِّم على هذا الأساس. وينجم عن هذا التحسين الثابت للمردودة والانتاجية زيادة في مصادر القوت وبالتالي خفض للضغط الذي تمارسه الحاجة باتجاه قمع الغرائز. فالوقت الضروري للحصول على الكمية نفسها من الثروات المادية بات وقتاً منخفضاً. بيد أن استعمال الوقت المدخر والطاقة المدخرة باتجاه التحرر من إكراه العمل سوف يؤدي إلى تفكك نظام السيطرة القائم. لذا يتعين للحفاظ على هذا النظام أن ترتد الإنتاجية ضد الأفراد وأن تغدو هي نفسها وسيلة للسيطرة الشاملة. وفي هذا السبيل يوضع الوقت المدخر والطاقة المدخرة في خدمة السباق من أجل الإنتاجية بهدف أن يتأبد الاستلاب في العمل وبواسطته، وذلك بدل أن يستعمل الأفراد هذا الوقت وهذه الطاقة في الانشغالات التي تؤمن لهم مصدراً للذة والإشباعات الليبيدية.

يتضح مما تقدم ان الأفكار الرئيسية للتيار الفرويدي تشكل بالمقارنة مع أفكار فرويد انقلاباً في المنظور يؤدي إلى هدم الأسس الجوهرية للمذهب الفرويدي. فالواقع أن فرويد لم يتجاهل مطلقاً البعد الاجتماعي إلّا أنه كان يرى أن التقييدات التي تفرضها المجتمعات على النزوات الجنسية والعدوانية تنجم عن الشعور بالطابع الخطر لهذه النزوات على الحياة الاجتماعية. أما الفرويديون الجدد فيرون على الضد أن الموقف الذي تبناه هذا المجتمع أم ذلك حيال الحياة الجنسية والعدوانية هو الذي يقرر طابعها الخطر أو المقلق في حين لا تنطوي الجنسية ولا العدوانية بحد ذاتها على مثل هذا الطابع.

مصادر ومراجع

— فرويد، سيغموند، تفسير الأحلام، ترجمة مصطفى صفوان، دار المعارف، مصر.

- ـــــ، ثلاث مقالات في النظرية الجنسية، ترجمة سامي محمود علي، دار المعارف، مصر.
- ـــــ، حياتي والتحليل النفسي، ترجمة مصطفى زيور وعبد المنعم المليجي، دار المعارف، مصر.
- ـــــ، ما فوق مبدأ اللذة، ترجمة اسحق رمزي، دار المعارف، مصر.
- ـــــ، الموجز في التحليل النفسي، ترجمة سامي محمود علي وعبد السلام القفاش، دار المعارف، مصر.
- Barbant, Georges. Philippe, *Clefs pour la psychanalyse*, Segher. 1970 - 71.
- Clancier. P., *Freud*, éd. universitaire, 1972.
- Clément, C. B. F. Gantheret, B. Mérigot, *La Psychanalyse*, librairie Larousse, 1976.
- Fromme, Eric, *La Peur de la liberté*, Buchet/Chastel, Maspéro, 1970.
- Filloux, J. c., *L'Inconscient*, P. U. F., Que sais - Je?, 1970.
- Horney, Karem, *La Personnalité névrotique de nottre temps*, *L'Arche, 1953.*
- Lagache, Daniel, *La Psychanalyse*, P. U. F., Que sais - je? 1967.
- La Planche, J., J. B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, P. U. F., 1967.
- Mannoni, O., *Freud*, éd. Le seuil, coll. Microcosme, 1968.
- Marcuse, Herbert, *Eros et civilisation, contribution à Freud*, Les éditions de Minuit.
- sinelnikoff, constantin, *L'Œuvre de Wilhelm Reich*, Maspéro, 1970.

كمال بكداش

فلسفة الأخلاق

Moral philosophy
Philosophie de morale
Philosophie d. moral

من تعريفات الفلسفة الراهنة بوجه عام انها وصف الشعور، وهو وعي معرفة وفهم وتقويم. فاذا اعتنقنا ـ للايجاز ـ هذا التعريف ونظرنا في فلسفة الاخلاق أمكننا أن نميز أولاً معرفة الأخلاق بالتساؤل عن وجود الوقائع الأخلاقية وحياتها. ثم يأتي فهم هذه الوقائع وتفسيرها على صعيد الفكر والمعرفة، ويعقب ذلك مسعى التقويم المذهبي الرامي الى الكشف عن خاصة الأخلاق بذاتها، وما تنفرد به القيمة الأخلاقية عن سائر القيم الانسانية.

أولاً ـ وجود الأخلاق:

لا ريب عندنا في أن الأخلاق والتخلق وقف على البشر دون سائر الأحياء. فاذا تساءل امرؤ عن تخلق الطبيعة عامة، وهل هناك أخلاق طبيعية أو أخلاق في الطبيعة، أجبنا بأن ليس في وسعنا البت في الأمر إذا كان المقصود بكلمة الطبيعة الطبيعة الكونية الخارجية، واذ ذاك يمكن الاقتصار على القول بأن للطبيعة نظاماً، وأن هذا النظام ثابت مستقر نسبياً، وإن اختلف العلماء في تحديد منحى تطور قوانين هذا النظام، وهل يتجه من المتجانس الى المتباين كما يرى سبنسر ومدرسته، أم أن للتطور منحيين، كما يرى لالاند، أحدهما هو اللاتطور، أو التطور في منحى مغاير، وهنا يُطرح مصطلح الانتروبية الحديث. ولم تبق حتمية قوانين الطبيعة الكونية حاسمة في العلم المعاصر، ولذا يصبح الكلام على أخلاق للطبيعة الكونية أو تخلقها مجازاً، أو أمنية مفقودة، تنم عن شغف الفكر الانساني باستجلاء قوانين الكون الثابتة التي تؤلف نظام الطبيعة، ويضفي هذا الفكر بعدئذ صفة معيارية على هذه القوانين ليرجح جانب النظام على اللانظام ويبدو وكأن للطبيعة سلوكاً أخلاقياً، في حين أن هذه الطبيعة الكونية حيادية أخلاقياً بالمعنى الدقيق. وغاية ما يفيد الانسان من القول بانتظام الطبيعة وتخلقها، أي ثباتها على الخضوع لقوانينها، أن يسخّر قوى هذه الطبيعة لمآربه قدر المستطاع.

ويندرج تحت هذا التخلق الطبيعي التساؤل عن تخلق الأحياء من غير البشر. فقد عُني الباحثون بالتمهل امام تخلق العجماوات بأكثر من عنايتهم بأخلاق النبات. وقد وصفوا (فضائل) الحيوانات غير الناطقة وخصالها الحميدة أو الذميمة، ورأى العرب مثلاً أن للأسد صبراً على الجوع والعطش وأن فيه شرف نفس، وأن المثل يضرب بجرأته وقوته، بينما وصفه آخرون بالبلادة والكسل والقذارة والتواكل. والثعلب معروف بالمكر والخديعة والحيل في طلب الرزق. أما الديك، وكنيته أبو حسان، واسمه أيضاً الأنيس أو المؤانس، فإنه أبله الطيور والعرب تقول كذلك: احقد من جمل، واصول من جمل، وتضرب المثل بحنين الابل، وصبر الحمار، وحرص الخنزير، وتلوّن البغل، وختل الذئب، وروغان الثعلب، وحذر الغراب، وحراسة الكلب، وصنان التيس، وزهو الذباب، وجهل الفراشة، وزهو الطاووس. أما النمر فمثل يضرب للرجل المنيع، وقد قيل أن للخيل على سائر البهائم فضلاً يتجلى في خصال محمودة وسيرة عجيبة منها أنها تمشي كمشي السنور في التبختر، وهرولة كذئب ينتقل، وعطفات كعطفات جلمود اذا حطّه السيل من عل، ومبادرة للعدو في الرهان، حتى شاكلت اخلاق الخيل اخلاق الكرام من بني الانسان. واستأمنت الكلاب الى بني آدم حتى صارت أقرب الى هؤلاء

منها الى العجماوات، بل صارت معينة للبشر على سائر السباع. وقد قيل إن الكلب يستجيب للتأنيس حتى يكاد أن يكون انساناً لا ينقصه سوى الكلام. ولكن مشكلة تخلق الحيوانات بالمعنى الدقيق تبقى مشكلة مفتوحة، ولا نحسب أنها ستلقى حلاً ايجابياً ما دام الانسان وحده ينفرد بالوعي النظري والارادة المعيارية كما سنبين.

أما في عالم البشر فمن الثابت أن الانسان كائن اخلاقي منذ أن وجد كائناً اجتماعياً. ذلك أن لكل مجتمع ثقافته، والثقافة هي الطراز الانساني الذي يحيا البشر طبيعتهم بحسبه، وفي نطاقه.

وهذا يعني أن الناس مذ وجدوا عاشوا حياة اخلاقية ترجح جانب سلوك على سلوك. وهذه الأخلاق تتجلى في وقائع يرقى بها البشر بتجربتهم فوق تجربة الطبيعة الكونية وتجربة الأحياء من نباتات وعجماوات لأنها تتم في مسعى اختياري ارادي ما لبثت بذوره أن نمت، وثماره أن أينعت وقد فطن الناس بالتدريج لهذه الوقائع الأخلاقية منذ أقدم العصور، وتلمسوا وجودها، وراعهم أمرها، فحرصوا على مرّ العصور على فهمها ودراستها والتنقيب عنها لاكتشاف كنهها في كل عصر ومصر.

وقد انصرف علماء وباحثون الى دراسة تاريخ النشاط الأخلاقي ودعا بعضهم دراسته بعلم العادات الأخلاقية واعتبروا انسان الحياة البدائية ممثل ما قبل التاريخ، وهي الفترة التي سبقت أية حضارة معروفة، لا تطالها رقابة علم الآثار ولا علم اللغة ولا التاريخ ذاته. ووجدوا أن الثقافة البدائية لا تميز جانب الأسطورة أو الدين عن جانب الأخلاق والقانون وإنما يضم ذلك سلطة الأعراف التي تمنح قوتها من الاقتداء بالجدود واعتبار هذا الاقتداء هو القاعدة التي تحدد الخير والشر، أو أنه يلخص على الأقل تجربة نافعة أو ضارة خبرها القدامى ولا بد من التقيد بنتاجها. وهذه الأعراف أو الأداب العامة هي مصدر التطور الأخلاقي اللاحق الذي بذلت البشرية في مساره جهوداً جسيمة موصولة حتى استبان لها معنى القيمة الأخلاقية المتميزة عن سائر القيم ومختلف المجالات. من ذلك مثلاً أن مطلب الكرامة الانسانية الذي يتطلع اليه البشر حالياً في كل مكان لم يبلغ هذه المنزلة المنشودة الا بعد كفاح اخلاقي جدّ طويل. وقد وجب على البشر القضاء على العوائق التي وقفت في سبيل نشأة هذا المطلب على الصعيدين المادي والمعنوي. فعلى الصعيد المادي وجب تجاوز عقبات القتل قرباناً أو جريمة. وعلى الصعيد المعنوي وجب تجاوز عوائق الرضوخ أو الخنوع والاستغلال. ذلك أن القتل والوأد وقتل الآباء أبناءهم والأبناء آباءهم، وقتل السادة العبيد، وقتل العبيد مالكي رقابهم، والاكراه، والتعذيب والحروب، والاستعباد والاستعمار، كل ذلك يمثل عدواناً على كرامة الانسان بالقضاء على حقه في الحياة البيولوجية وفي الحياة المعنوية. ولا يخرج عن ذلك في النظرة المعاصرة القربان البشري والتضحية بالانسان استرضاء لكائنات خارقة للطبيعة، هي الآلهة، على اختلاف صورها في المجتمع البدائي وما تلاه. وقد كان هذا القربان البشري ذائعاً ولا سيما في المجتمعات الآرية. وقد مارسه الهنود القدامى في ظروف معينة. وما برحت بعض الفرق الهندية تمارسه حتى في القرن المنصرم. والظاهر أن الإغريق ظلوا يضحّون بالبشر على مذبح تزوس ليكوس حتى في القرن الميلادي الثاني. وقد حمل التاريخ الينا انباء شيميستو كليس الذي قدّم ثلاثة أسرى من الفرس قرباناً للآلهة قبل خوضه معركة سلامس.

وإلى جانب عادة قتل الوالدين ابناءهم وبناتهم توجد عادة عرضهم قبل قتلهم كيما يتبنى الطفل من شاء ممن يملكون أسباب تربيته ورعايته. وقد جرت عادة الإغريق القدامى على عرض الأطفال المرضى أو المشوهين. وكان القانون الاسبرطي يقر ذلك العرف ويأمر به. وحكم افلاطون 347-427/428 ق.م. نفسه بدفن الأطفال المشوهين والأطفال الذين ينجبهم مواطنون فاسدون. ويرى ارسطو 384-322 ق.م أن من واجب الدولة أن تحدد عدد الأطفال الذين يسمح بهم في كل زواج، وأن من الواجب اجهاض المرأة التي تحمل بعد أن تفي بنصيبها من الولادات سابقاً. وكان في وسع الأب الروماني قتل ابنه الوليد عند مولده، وكان له حق الحياة والموت على ابنائه وبناته.

ويتمثل العدوان على الحياة الانسانية المعنوية أو الروحية في عوائق حرمان المرء من حريته في الاختيار وفي التقرير وفي التصرف بحسب القيم التي يراها، والاهداف التي ينشدها، بقناعة ذاتية لا إكراه فيها ولا قصر ولا إرغام ولا إيحاء ولا تنكيل. إن رأي الشيخ لدى الفيجيين يمثل قانون بالنسبة للشباب. وليس في مكنة هؤلاء مناقشة سلطته أبداً. ويتفق سكان اميركا الشمالية القدامى على أن التقدم بالسن يمنح صاحبه السلطة والجاه ويوجب الرضوخ. ومثل هذه القاعدة تنطبق داخل الأسرة ذاتها على علاقة الأخوة والأخوات. فالأخ الأكبر يحتل المنزلة الأولى بعد الأب، وهو الذي يرأس الأسرة بعد وفاته، لأنه البكر أو ولي العهد. وإذا وجدت عدة نساء في خيمة اسكيمو كانت الكلمة الأولى لأكبرهن سناً. أما الزوجة فقد كانت ملك زوجها أو أمته. والمرأة في كارايب أَمَةٌ

لذكور اسرتها، وعبدة لأبيها أو أخيها أو زوجها. وللعرف والعادة تأثير كبير في تقسيم العمل بين الجنسين على نحو يستجيب للاعتقادات الذائعة، والتقاليد المتبعة. ففي افريقيا يسود الاعتقاد بأن الماشية التي تعنى بها النساء تمرض وتمنع قبائل بيتشوان النساء من لمس الدواب. ولذا نجد الرجال يحرثون من دون النساء ويعتقد دوركهايم 1858-1917 أن أصل القوة السحرية التي تُعزى الى عضوية المرأة إنما يرجع إلى الأفكار البدائية المتصلة بالدم، ودم الحيض بوجه خاص. ولم تنضج بذور الحركة النسوية التي اسهم في إعدادها الفلاسفة وبعض الأديبات إلا في القرن الثامن عشر ميلادي. وهذه الحركة تدعو الى مساواة المرأة بالرجل. وظهر سنة 1791 **إعلان حقوق المرأة والمواطنة** بقلم أولمب دي كوج. وألحف انصار سان سيمون 1760-1825 فورييه على تحرير المرأة. . . وأقرت الجمعية العامة للأمم المتحدة سنة 1952 **ميثاق الحقوق السياسية للمرأة**.

والاستغلال، كالرضوخ، عائق في وجه الكرامة الانسانية الفردية والجماعية. إنه استغلال انسان انساناً، أو فريق من الناس فريقاً، استغلال السيد عبده، والنّخاس بضاعته بالاتجار بالرقيق الأبيض أو غير الأبيض، ثم استغلال شعب شعباً أو شعوباً. وهذا الاستغلال الأخير يتدرج من التبعية العنصرية الى الحماية السياسية فالانتداب والوصاية والاستعمار والامبريالية. . ويأتي هنا حديث الحرب، الحرب داخل القبيلة الواحدة، والمجتمع الواحد، وهي حرب أهلية أو فتنة. وحديث هذا كله من زاوية الكرامة الانسانية حديث حافل ينمّ عن مطلب التطور الانساني الاخلاقي عبر العنف والاكراه الغاشم. وللحروب في تطورها انماط وأنواع وأهداف وتبقى الحرب الأخلاقية وقفاً على الحرب من أجل الدفاع عن حق الدولة أو الأمة أو الدفاع عن الكرامة. . وقد نقد الحروب العدوانية كثيرون، وعلى فترات متعاقبة أو متصلة، طلباً لحمل الانسان على التعاون والتفاهم بلغة الحوار والمنطق والحق، بدل شريعة الغاب.

وفي الحرب العالمية الثانية أنشأ مؤتمر موسكو سنة 1943 لجنة للتحقيق في جرائم الحرب ووقع ممثلو الدول الكبرى سنة 1945 اتفاقاً يقضي بتأليف محكمة عسكرية لمحاكمة مرتكبي الجرائم ضد السلام، وهم الذين اعدوا الحرب العدوانية وجرائم ابادة العنصر أو الجنس، وهي تذكر الانسانية المعاصرة بمبدأ الابادة التي ترى التوراة أن رب اليهود قد أمرهم بشنها بدون رأفة ولا شفقة. وقد اجتمعت لهذا الغرض محكمة نورمبرغ سنة 1945-1946 وحكمت بالاعدام وبالسجن على عدد من كبار قادة النازية. كما اجتمعت في طوكيو بين 1946-1948 محكمة أخرى لمحاكمة مجرمي الحرب من اليابان، واطلقت احكامها بالاعدام أو السجن على فريق منهم. كل ذلك ابتغاء تحقيق مزيد من احترام كرامة الانسان حتى في الحروب الرهيبة بالذات.

الوقائع الأخلاقية موجودة إذن في ثنايا السلوك الانساني لدى الأفراد والجماعات، وهذا السلوك يمثل معطيات التفكير الأخلاقي ونتائجه معاً. ولئن كان من العسير، إن لم نقل من الممتنع، أن يستشف الباحث منحى وحيداً لتطور الحياة الأخلاقية بمثل حال هذا التنقيب عن منحى تطور الحياة الانسانية عامة، فإن من الملاحظ الثابت أن الأعراف الأخلاقية تجنح الى الاتجاه عبر تاريخها الطويل من القوة الى الاقناع، ومن القسوة والوحشية والعنف، الى التهذيب والارهاف واللطف. وهذا الاتجاه يتجلى في تضاعيف السلوك الأخلاقي داخل الأسرة والمجتمع بوجه خاص، ويود أن يغدو قانون تطور اخلاقي شامل يمضي بالبشر شطر حياة الحضارة والمدنية التي ينجز بها الانسان انسانيته المثلى.

ثانياً ـ فهم الاخلاق:

الوجود الأخلاقي معطى نفسي اجتماعي قيمي يشمل الوقائع اللازمة في كل مجتمع انساني مما يتصل بالسلوك، وقد ظهرت هذه الوقائع بنتيجة الحياة الاجتماعية ظهوراً عفوياً، إلى أن وعى البشر وجودهم، وميزوا في هذا الوعي النظر من العمل، وأخذوا بفهم واقعهم وأفعالهم فهماً نظرياً وعملياً، أي فهم نظرية عملية تحاول تفسير ما هم عليه، وما يعملون بإرادتهم واختيارهم تارة، وبالتقليد والمحاكاة والاتباع القطيعي تارات. وقد قادهم هذا النشاط الفكري الى التمهل أمام ينبوع السلوك الأخلاقي فوجدوا أنه ينبع من النفس أو الشعور، واطلقوا على هذا الينبوع اسم الوجدان أو الضمير أو الحس الأخلاقي قائلين أنه صوت نبيل يدعو الى الخير، ويأمر بالمعروف، وينهى عن المنكر، وأنه حكم عليم، يفصل بين الفضيلة والرذيلة، ويميز الخير من الشر، وإنه الرادع اليقظ، والأمر المطاع، والنور الحي الذي به تتمثل الأخلاق الطيبة ويهتدي العمل الصالح ويحقق المرء بإطاعته حال البر والتقوى.

الوجدان الأخلاقي حياة قيمية خاصة ذات درجات شعورية وتحت الشعورية متفاوتة بتفاوت الاشكالات المطروحة عليها بحيث تثير في النفس حركة وصراعاً وجدلاً وتردداً ينتهي

بعد المحاكمة والموازنة الى حكم واع يتوخى سبيله الى حيز التنفيذ. لنفرض أن ثمة قاضياً يراوده امروء بهدية أو مال ليقضي له بدل أن يقضي عليه. ترى ماذا يحدث في نفس القاضي لحظة وعيه هذه المحاولة. إن القاضي النزيه يرفض بشهم وإباء وبدون أدنى تردد ذلك المسعى ويعتبره إهانة تمس كرامته، وتجرح شعوره، وتدمي عواطفه، أما اذا فتنه العرض، واستمالته الغواية، وجدنا أنه يتردد قبل الرفض. وهذا التردد لا يلبث أن يلم بفكرة ربح سهل قريب، فتضطرب نفسه، ويظهر الانزعاج، ويشعر بأن شيئاً ما في داخله ينفر من هذا العمل ويتقزز منه، وأن أمانته وشرفه أو سمعته والخجل الذي يحس به احساساً مسبقاً، كل ذلك يتكاتف مع تقديره لواجب النزاهة وسوء الخروج عليه، فيؤلف قوة مقاومة يعرب عنها بما يشبه أن يكون صوتاً باطنياً آمراً ملزماً يقول: لا تفعل إنه شر!

والواقع أن كل انسان في كل لحظة من لحظات حياته اليومية، وطوال عمره، يعيش مثل هذا الصراع الباطني الخفي ويجهد جهداً يسيراً أو عسيراً للتكيف مع ظروف وجوده الأخلاقي، فيدرك أن أعماله ليست حوادث حيادية بوجه من الوجوه، بل إن ثمة صبغة اخلاقية هي صبغة الاقتراب من الخير أو من الشر في كل حركة يقوم بها، وفي كل فعل يحققه، وعمل يؤديه، وبرجوع المرء الى تجربته الشخصية يلمس من باطن حرارة الوجدان الحي، ويدرك حقيقة نشاطه واثره، ونموه وارهافه، ويأتي التفكير الاخلاقي العلمي محاولاً تحديد هذه الفاعلية الأخلاقية، ورسم خطوطها المميزة، وتبيان صلتها بسائر الفاعليات الانسانية. وقد وصف الباحثون الوجدان بأنه «خاصة تمكّن الفكر البشري من إطلاق احكام معيارية عفوية ومباشرة على القيمة الأخلاقية لبعض الأعمال الفردية المحدّدة. فإذا انصرف الوجدان الى الحكم على الأفعال المستقبلة ظهر في صورة صوت امرناه، واذا تناول الأعمال الماضية تجلى بعواطف الفرح، الارتياح أو الألم، ووخز الضمير».

إن الوجدان أو الشعور الأخلاقي يتمايز عن الشعور النفسي الرامي الى معرفة الحوادث النفسية من حيث هي. وقد يكون الشعور النفسي عفوياً أو تأملياً وهو يمهّد للشعور الأخلاقي بهذا الاعتبار، ثم إن الوجدان يتمايز كذلك عن الشعور الجمالي والشعور الديني، وتمايزه لا يمنح استجلاء بعض صفات مشتركة تربط الشعور الأخلاقي بهذين الشعورين من حيث انهما مثله معياريان يتحدثان عما يجب اعتناقه في ميدان الجمال والقبح من جهة، وميدان القداسة وعكسها من جهة أخرى. ولكن الشعور الأخلاقي يتمايز عن هذين الشعورين ويختلف عنهما من حيث إنه يفرض قبول القيم الأخلاقية، بينما الشعور الجمالي يمتنع عن مثل هذا الالزام في مجال الجمال والقبح، والشعور الأخلاقي يشبه الشعور الديني من حيث إن الخروج على الأخلاق اشبه بالخروج على القداسة الدينية. ولكن مصدر القيمة الدينية خارجي عن الانسان، في حين أن الشعور الأخلاقي يستقي من الوجدان ذاته أحكامه الآمرة. وهذه الأحكام تطرح على بساط البحث مصير الانسان وخلاصه. كما يطرحه الشعور الديني. أضف الى ذلك أن الكيان الانساني بأسره معني في حال السلوك الأخلاقي مثله في حال السلوك الديني، وينفرد الوجدان بأنه ثابت ومتحول من جهة وأن صاحبه يتمتع باستقلال ذاتي وتبعية من جهة أخرى. ذلك أن الوجدان يبدو لصاحبه مطلقاً مقدساً ذا أحكام نافذة لا يطالها الشك، في حين أن هذه الأحكام ذاتها تتبدل بتبدل البيئات والأوساط الاجتماعية والتاريخية. فهي ثابتة نسبياً لدى الأفراد، ومتحولة نسبياً في الجماعات. ومن شأن الوجدان أنه يمنح أحكامه من صميم صاحبه، ولكن هذه الأحكام التي يتخذها الفاعل الأخلاقي باستقلال ذاتي لا تلبث أن تتجاوز المرء الذي يغدو تابعاً لها، فلا يستطيع الا التقيد بأوامرها، فيكون مبدعها باعتبار، وتابعها باعتبار آخر، وفي وقت واحد.

إن الوجدان يلزم بفعل الخير، وهذا الإلزام يسمى واجباً. ولكن الالزام الأخلاقي إطاعة غير قسرية لأنها تدع مجالاً للحرية على نحو أن يكون في وسع المرء التملص من الزام الوجدان من الناحية المادية، ولكن من المحال أن يتملص من وجدانه في أعماق نفسه. ومرد ذلك أن التعاليم الأخلاقية إلزامية ومرغوب بها معاً، أي مطلوبة. وبتحقيق أوامر الوجدان ونواهيه يشعر المرء بأن جدارته قد سمت، وأن انتصاره على مزالق الخطيئة وغوايتها يخلق في النفس شعوراً بفرح عميق فيشعر بقدر أعظم من الكون ويعتز بهذا التكامل، ويرضى بالتضحية حتى درجة الاستشهاد.

الوجدان إذن نشاط معقد ينمّ عن تمييز شبه غريزي لقيمة عمل راهن، ولكنه يتطلع دوماً الى بلوغ درجة الوعي والوضوح، فينظر نظرة استدلالية الى تقديراته ويتفحصها لاستشفاف حقيقتها، وهذا ما يتحتم أداؤه في الأحوال الشائكة على الأقل، إن لم نقل إن من الخير دائماً أن نعمل ونعرف لماذا نعمل. وحين ينصرف الوجدان انصرافاً منهجياً الى هذا العمل

التحليلي يبدع النظريات الأخلاقية التقويمية ويبرز مآزق الضمير التي تستدعي اللجوء الى اسلوب الفتوى. ويبقى الوجدان السليم هو الحاكم الذي بيده القول الفصل، وهو آخر مرجع يلجأ الفرد اليه، وكأن ليس في التخلق سوى واجب واحد هو اطاعة الوجدان، والخضوع لأوامره، والتقيد بأحكامه. استفت قلبك ولو أفتاك الناس طراً وأفتوك. وليس في وسع أية سلطة اجتماعية أو غيبية أن تحمل الوجدان على الخضوع دون رضوخ إلا اذا اعتنق الانسان بضميره ما ينبع من هذا الضمير، ويتفق مع تعاليم تلك السلطة الى حد كبير أو صغير. ولا يخفى أن الوجدان يستنير ويستهدي ويستشير السلطات ذات الاختصاص ليدرك السبيل القويم، والصراط المستقيم. ولكن كلمة البت ترجع الى الوجدان ذاته، وهو أيضاً الحكم الصادق الأخير في صلاحية هذه السلطات أو عدم صلاحيتها. وعليه أن يردّ هذه السلطات إذا وجد أن أحكامها أو تعاليمها تنقض أحكام الوجدان وتعاليم الضمير. ولذا يقال عن الوجدان إنه بآن واحد وازن وموزون. ولكن من المحتوم أن يحذر الانسان نفسه التي بين جنبيه، ويحتاط ضد الانحياز والأحكام المسبقة والتقليد الأعمى، فأين يقع الخير والشر من الوجدان إن كان الوجدان حائراً أو ضالاً أو شاكاً أو موسوساً أو مبطلاً ظالماً، ولم يكن سليماً صحيحاً أصيلاً نيراً واعياً مستقيماً، بل معصوماً، ولئن كان الوجدان هو شعورنا الغريزي بالخير والشر من قبل أية دراسة اخلاقية، فمن النافع أن نفطن الى أن لهذا الشعور أسباباً كثيرة مختلفة، بعضها أسباب عامة مثل طبيعة الجنس البشري وحده كما ذكرنا، وأخرى أسباب أخص ولكنها مشتركة بين طائفة كبرى من الناس مثل حضارة من الحضارات أو التقاليد الخاصة بأمة دون أخرى. وثمة أخيراً أسباب خاصة بجماعة صغيرة من الأفراد أو خاصة بنا وحسب مثل تربيتنا الأولى، وعاداتنا، ووسطنا، ومزاجنا. وأن الوجدان يعرب بصورة مبدئية اعراباً صادقاً عن الخير والشر، وأن من واجب المرء أن يرجع اليه حينما لا يجد متسعاً من الوقت أو لا يتمكن من النهوض بمحاكمة سليمة متعمقة يفحص بها قيمة العمل قبل الإقدام عليه فحصاً منهجياً. وجلي أن هذا الموقف ما يزال عرضة للوقوع في الخداع والخطأ، ولكنه أشبه بمجازفة لا بد من خوض غمارها قبل العمل، شأننا في ذلك شأن الطبيب الذي يبذل جهده في شفاء مريضه من غير أن يكون واثقاً برئه وثوقاً مطلقاً، أي عندما لا تتوافر بعد النظريات الطبيعة الدقيقة والعلاج الحاسم. وهذه المجازفة في مجال الأخلاق تنفرد بأن صاحبها وإن خدع بوجدانه فإن ارادة العمل بحسب الضمير هي بحد ذاتها شيء طيب.

ثالثاً ـ تقويم الأخلاق :

اشتهر عن باسكال 1623-1662 قوله: إن الأخلاق الحقيقية تسخر من الأخلاق. وذهب المفسرون الى اعتبار أن الأخلاق الحقيقية هي اخلاق الوجدان السليم، أو الشعور المرهف، بروح الدقة والحدس الذكي الفطن، وهي تسخر من النظريات أو المذاهب الأخلاقية التي أذاب في طلبها الفلاسفة، وما يزالون، الكثير الكثير من نشاطهم وجهدهم العقلي المنطقي المنضود.

والحق أن أرجح الناس عقلاً، وأعظمهم حكمة، وأكثرهم أصالة، أي الفلاسفة، هم الذين لا يقتصرون على عيش وقائع الأخلاق اتباعاً أو محاكاة وتقليداً لما وجدوا حولهم من تعاليم جامدة مقنّنة وكأنها مقدسة لا تمس، وإنما شاؤوا تعمق أسباب سلوكهم وسلوك الناس من حولهم، في حاضرهم من جهة، وباتجاه المستقبل المنشود خاصة ومن جهة أخرى. فطرحوا على بساط البحث السؤال الآتي: لماذا نبرأ من نوازع الشر، وعوامل الحطة، ومزالق الرذيلة، وزخارف المنكر، ونرغب في المثل الأخلاقي الأعلى، نتطلع الى معرفته، ونجهد للبرهان على صحته، واثبات قيمته، ثم الحض على التضحية في سبيل انفاذه وإنجازه؟ اليس من المريح أن يتمتع الانسان بحرية فعل ما يشاء فيتبع هواه، ويحيا حياة غريزة جماح، لا يقيده اعتبار، ولا يعوقه رادع، ولا يقهره واجب، ولا يعكر صفو انطلاقه آمر وجداني أو صوت ضمير ناه؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة واضرابها تطرح مشكلة القيمة الأخلاقية التي تحدّد ـ فلسفياً ـ غرض الجود، وغاية الحياة، وهدف النظر والعمل معاً، وهي مشكلة لا تكتفي بمشاهدة الوقائع الأخلاقية، ولا يعزوها الى ينبوع الشعور الأخلاقي أو الوجدان، وإنما تتساءل عن قيمة هذا العنت والعناء، فتتخذ الفكر الأخلاقي ذاته موضع تفكير انتقادي تقويمي عقلي النهج والأسلوب. وهذا يعني أن المسألة الأخلاقية كانت في النظرة الدينية جزءاً لا يتجزأ من النظرة الشاملة الى الحياة والسلوك. ذلك أن المسّوغ الأساسي والوحيد للخير والشر وما بينهما من ألوان المستحب أو المكروه أو المباح إنما يرجع الى الالزام بما تأمر به التعاليم السماوية وتنص عليه الكتب المقدسة. بيد أن المسألة الأخلاقية لم تبق مطروحة على مستوى الدين الآمر الناهي، والفكر اللاهوتي أو الكلامي، وإنما انتقلت باعتبار فلسفي الى مستوى التأمل الواعي، والفكر الانتقادي، وأصبحت قواعد الأخلاق ومعطيات الوجدان موضوعاً رئيسياً

من مواضيع الثقافة الانسانية، تعالج الفلسفة اسبابه، ونتائجه، وتحدّد قيمه وأهدافه ومعاييره، وتميز في تضاعيفه الثابت والمتحول، فتدرك بالملاحظة المباشرة وجود الأخلاق بوصفها حافزاً قيمياً في النفوس، وعادات وأوضاعاً وأعرافاً في المجتمع، وتفطن الى أن الآخرين من البشر يعترفون بهذا الحافز اعترافنا به، ويقروننا على العناية به، والتساؤل بصدده فتكون الفلسفة الأخلاقية من جراء ذلك ذات شمول كلي وموصول. وهذه الفلسفة تميز، أول ما تميز نوعين من الأخلاق: أولهما الأخلاق الاعتقادية، وهي اخلاق العمل الملّح الاتباعي السريع. والآخر رهن بالباحث الناقد، والمفكر المدقق، الذي يعتبر الاخلاق محل نظر فلسفي يتوخى تبيان حقيقة الأخلاق بمعرفة ماهيتها، وطبيعتها، وتحديد مصادرها، وأهدافها، مؤيداً معرفته بأدلة ساطعة تجريبية أو عقلية. وهذا النظر الفلسفي يصدر هو ذاته عن قيمة اخلاقية ماثلة في أن كرامة الانسان تمنع عليه أن يميت عقله، ويجمد فكره، ويضيّق على منطقة عالم الرحب والسعة، مؤمناً بأن الانسانية ما برحت دائبة التحفز والعمل في أجواء التقدم والابداع.

إن الفلسفة الأخلاقية تطرح دائماً سؤال: لماذا؟ وتسعى الى الاجابة عن هذا السؤال فيمسي الفيلسوف باحثاً نظرياً في الأخلاق، وهذا الاعتبار يميزه عن موقفه بوصفه فاعلاً أخلاقياً شأنه شأن الناس كافة. إن الفاعل الأخلاقي ينطوي في ذاته، كما بيّنا، على ينبوع وجداني يجعله حاكماً أخلاقياً على سلوكه بمثل ما يجعله منفِذاً لما يقرره. ولكن الفيلسوف الأخلاقي يضاعف من تفكيره ويتخذ سلوكه ذاته موضع تقويم من درجة ثانية حين يرقى بأحكام وجدانه الى مستوى التأمل الكلي، فيصبح أشبه بناقد العلم بالاضافة الى العلم. ذلك أننا إذا اعتبرنا تفكير العالم في العلم تفكيراً من الدرجة الأولى جاز اعتبار تفكير ناقد العلم تفكيراً يتناول تفكير العالم، أي تفكيراً من الدرجة الثانية. وهذا ما يُعرف بالاصطلاح المعاصر بنقد المعرفة العلمية أو الابستمولوجيا. فاذا اعتبرنا أن الفاعل الأخلاقي الواعي يحكم على فعله أو يحكم على فعل الأخرين، فإن الباحث الأخلاقي يطلق حكماً يتناول حكم الفاعل الأخلاقي ذاته. ومن هنا أمكن القول إن فيلسوف الأخلاق يفكر في التفكير الأخلاقي ويقف منه موقف التفكير من الدرجة الثانية. ومن النافل أن نوضح أن فلسفة الأخلاق الانتقادية تساعد الانسان كما تساعده فلسفة انتقاد المعرفة على بلوغ درجة اعمق في فهمه نفسه ومعرفته بسلوكه وسلوك الآخرين. ومن شأنه أن يبرز بعض ثوابت التجربة الأخلاقية وينير سبيل اختيار الفاعل الأخلاقي من حيث هو فاعل، فتقدم الفلسفة الأخلاقية اليه مواد وعي فكري يجعل حريته حرية نيِّرة، ويعين على أن يصنع كل انسان حكمته ويعتنق في سلوكه الحل الذي يرضاه، وهو حل شخصي لا يستطيع أن يستعيض عنه بأي حل يقره فاعل آخر، ولو كان هذا الفاعل فيلسوف الأخلاق.

إن الفلسفة الأخلاقية هي جماع آراء الفلاسفة الأخلاقيين، ولا يخفى أن نظريات كل فيلسوف أخلاقي تؤلف عندما تتسق وتنسجم وحدة متميزة أو مذهباً خاصاً. وقد كثرت لذلك المذاهب الأخلاقية حتى صار في وسعنا أن نتحدث عن أنواع من الأخلاق النظرية يساوي عددها عدد أصحاب النظريات أو المذاهب، وعدد من هؤلاء ما يبرح بازدياد. وهذه الكثرة ذاتها تطرح مشكلة فض هذه المذاهب أو تصنيفها. قد رجّحنا في هذا البحث اعتناق تصنيف منطقي يسعى الى ضم النظريات المتقاربة تحت لواء مبدأ شامل يكون بمثابة أساسها ورائدها، مع محاولة مراعاة الترتيب الزمني أو التاريخي داخل كل منظومة نظريات أو مذاهب، واقتصرنا على المذاهب الأخلاقية الكبرى في الثقافة الغربية طلباً للإيجاز.

والراجح في الافتراض أن الفكر الأخلاقي واكب بالتدريج نمو المجتمعات الانسانية الأولى، وظهر بصورة عفوية بدافع الحاجة الى التفكير في أمور الحياة اليومية فكان فكراً عملياً في أول الأمر، ثم خطا نصف خطوة عندما ظل مرتبطاً بالواقع من جهة، ومتطلعاً الى المثل الأعلى من جهة أخرى وهذا هو عهد الحكمة كما نشاهدها لدى فلاسفة الاغريق قبل سقراط وفي مدرسته بوجه عام والحكمة هي صدى عمل الفكر في الواقع، وهي تنطق بما يُرجى أن يكون.

ولقد سبق الشعراء الحكماء الفلاسفة في الظهور. ومن أشهر ما وصلنا من آثارهم ملحمتا **الألياذة والأوذيسة** اللتان تنسبان الى الشاعر هومير وهما تبحثان عدالة تروس وتحثان على التسليم بالقدر، وقد احتال تروس نفسه لاكتساب الحكمة بأن ابتلعها فاستقرت في رأسه وعنها يصدر في قيادة العالم إلى أن كان يوم ناء بحملها فدعا اليه إله الحدادين هفيستوس وأمره أن يشق رأسه بمعوله فخرجت منه الحكمة مشخصة في الآلهة الرائعة اثينا وبيدها رمحها وبرأسها خوذتها، رمزاً لقوة الحكمة... ومن أقوال شاعر حكيم آخر، هو هزيود: «ليس ما يمنع أن تفترس الوحوش والبهائم والطيور الجارحة بعضها بعضاً ما دامت العدالة مفقودة لديها. أما الناس فقد منحهم تروس العدالة وهي أفضل الأشياء جميعاً».

ومن أشهر المدارس الفلسفية التي سبقت ظهور سقراط حوالى 470-399 ق.م مدرسة المغالطين المنكرين للحقيقة المطلقة، والخير المطلق، في جو ريبي يمثله شعار بروتاغوراس 481-411 ق.م: «لا أستطيع أن اعلم فيها اذا كانت الآلهة موجودة أو غير موجودة، فإن أموراً كثيرة تحول بيني وبين هذا العلم، واخصها غموض المسألة وقصر الحياة». وقد انتهى هذا المغالط الى القول بالنسبية، فالانسان مقياس كل شيء والى اعتبار الحكمة فن بلوغ السعادة. وزعم مغالط آخر هو كاليكس أن الطبيعة تريد أن يتغلب القوي على الضعيف ويسيطر عليه، وللقوي أن يعيش كما يحب ويهوى. ويرجع المغالط تراسيما خوس Tresymachus (**السفسطائي**) ارادة الأقوى في المجتمع الى ارادة الحاكم، ويرى أن العدالة الانسانية التي تريد محاربة الظلم ليست سوى اصطلاح أذاعه الضعفاء ليخدموا مصلحتهم، ويحفظوا كيانهم.

جاء سقراط ارتكاساً على حكمة المغالطين الذين اتخذوا تعليمهم مهنة طيبة تدر الربح الوفير، واتخذ تعليم الناس الحكمة أداء واجب مقدس كان يشعر بندائه، فطفق يبشر بالخير ويدعو الى ممارسة الفضيلة، ويعلن أن العدالة وسائر الفضائل تتلخص في الحكمة، والحكمة هي معرفة الخير. وكان دأبه تعليم الفضيلة بمعنى توليد الحقيقة في النفس لأن الفضيلة علم، وأن من المحال أن يقترف الانسان الشر مختاراً.

وقد وسّع افلاطون آراء معلمه سقراط وجاء بنظرية المثل التي ترى أن الحقائق الخالدة موجودة في النفس، ومتصورة بالعقل الصرف، لا يدركها الا الفيلسوف المؤيد بصفاء الروح وتجاوز المحسوس المتبدل الى مثاله الخالد، وصورته الثابتة، ومؤثراً الحكمة على الظن، واليقين على التخمين، والعلم على الرأي. وهذه المثل الخالدة كثيرة نجد في طليعتها ثالوت الحق المطلق والجمال المطلق والخير المطلق، وهذا المثل الأخير، مثل الخير المطلق، يحتل المنزلة الرفيعة في الثالوت ويكون هو الخير الأسمى اي الله. والفلسفة اذ ذاك هي فضيلة الانسان، وقوامها التشبه بالله، وذلك بإقامة الاتساق والانسجام بين العناصر المختلفة التي تؤلف طبيعتنا من جهة، ومجتمعنا من جهة اخرى.

وبيان ذلك أن النفس في نظر افلاطون تحتوي ثلاثة أجزاء هي الشهوة أو - الرغبة وتضم جميع الأهواء الدنيا والنزوات، ثم النزعة الغضبية وهي ذات منزلة متوسطة بين الشهوة والعقل، ثم العقل أخيراً وهو يأتي في المنزلة العليا المرموقة. وقد حدّد الفيلسوف فضيلة خاصة بكل نفس جزئية من هذه النفوس، وجعل فضيلة الشهوة العفة أو الاعتدال، وفضيلة النفس الغضبية الشجاعة، وفضيلة النفس العاقلة أو الناطقة الحكمة، ووظيفتها التمييز بين أنواع الخير لتحقيق أسماها. ومن انسجام هذه الفضائل واتساقها تنتج فضيلة رابعة تركيبية هي فضيلة العدالة، وهي نتاج خضوع الأدنى للأعلى، خضوع النفس الشهوية للنفس الغضبية، وخضوع النفس الغضبية للنفس العاقلة.

وبذا كله يسود قانون العقل وتتحقق الحكمة في النفس الفردية. أما في الحياة الاجتماعية فقد ميز افلاطون طبقة الصناع والعمال والمزارعين أولاً، وخصّهم بفضيلة العفة، وطبقة المحاربين المكلفين بالدفاع عن الدولة من الناحية الخارجية والناحية الداخلية، وفضيلتهم هي الشجاعة، وطبقة الفلاسفة أخيراً، واليهم يوكل أمر الحكم وإدارة دفة الدولة بالعقل، وفضيلتهم هي الحكمة. وباتساق هذه الفضائل وانسجامها تتحقق فضيلة اجتماعية تركيبية سياسية هي العدالة الاجتماعية، ويكون المجتمع آنذاك جمهورية مثلى، ولا سيما إذا حذفت منه أسباب الشر، وهي بالدرجة الأولى الأسرة والتملك، ويكون علاج هذين الشرين بشيوعية النساء وشيوعية الأموال. ولكن الفيلسوف ما لبث أن ادخل تحديداً على اطلاق هذا العلاج.

إن الخير الأسمى في نظر أفلاطون ينهل من ينبوعين: ينبوع السعادة الذي يشبه ينبوع عسل، وينبوع الحكمة الذي لا يحوي خمراً، ولكنه ينبوع ماء منعش فيه السلامة والهناء.

وقد تبع ارسطو المعلم الأول، منظّم المنطق، ومحدّد الميتافيزياء، معلمه افلاطون في المدرسة السقراطية. وقد انتقد نظرية استاذه في المثل واعتبرها فرضية زائدة لا يمكن البرهان عليها، ولا الافادة منها. واتجه هو اتجاهاً علمياً موسوعياً معتمداً الاستقراء منطلقاً في تفكيره، ومؤكداً أن في وسع الانسان أن يعلم الخير ويفعل الشر. فليست الفضيلة علماً بإطلاق، وإنما ترتبط الفضيلة في نظر الانسان الراهن بمطلب اللذة والخير، أي بمطلب السعادة، والسعادة هي الغاية التي نحصل عليها عندما نفعل ما يليق بطبيعتنا الانسانية.

قسم ارسطو الخيرات الى أنواع ثلاثة: خيرات خارجية، وخيرات البدن، وخيرات النفس. والسعادة هي أحسن ما يكون وأجمل ما يكون وألذ ما يكون بآن واحد. «ولما كانت هذه المزايا لا توجد مجتمعة إلا في الأعمال الصالحة لذا باتت خيرات النفس افضل الخيرات في منظور السعادة، على الرغم من أن للسعادة ملحقات خارجية نافعة، يكون الحرمان منها

مفسداً لسعادة الناس الذين تعوزهم تلك الأشياء. مثل شرف المولد، وعائلة سعيدة، والجمال، فإنه لا يمكن أن يقال على إنسان إنه سعيد متى كان من الخلقة على تشويه كريه، أو كان رديء المولد، أو كان فريداً أو غير ذي ولد، وربما كان أقل من ذلك ايضاً أن يستطاع القول على انسان إنه سعيد إذا كان له أولاد وأصدقاء فاسدو الأخلاق، وإذا كان الموت قد اختطف منه ما كان له من الأصدقاء والأولاد الفضلاء». فالانسان السعيد هو ذاك الذي يسير دائماً على مقتضى الفضيلة الكاملة في حين أنه يكون فوق ذلك مغموراً بالخيرات الخارجية لأطول زمن ما، ولكن في كل حياته...

إن الفضيلة هي سبيل السعادة والخير. والعادة شرط من شروطها لأنها تحوّل الفعل وتقلبه إلى نزعة وإلى استعداد جدي ثابت للقيام بالعمل. إن العادة لا تصنع من الفضيلة خيراً موقوتاً، بل أمراً متأصلاً راسخاً دائماً. ولئن كانت الفضائل والرذائل عادات، فإننا لا نأخذها عن الطبيعة بل نخلقها بأفعالنا في نفوسنا، نخلقها بارادتنا وحريتنا. وقد يقال إن العادة تجبر الانسان وتكرهه على فعل ما يفعل من غير اختيار. ولكن عادة الرذيلة لا تسوّغ اقترافها لأن العادة قد اكتسبت من قبل بصورة إرادية. أجل، إن من ألقى حجراً عجز عن إمساكه بعد ذلك، ولكنه كان قادراً على ألا يلقيه من قبل. ومن هنا يتضح أن الحرية، حرية الاختيار، شرط من شروط الفضيلة، وأن هذا الشرط ينطوي على شرط ثالث هو المعرفة والعلم. وقد أخطأ سقراط وافلاطون حين حسبا أن الفضيلة علم. ومن المشاهد أن في وسع الانسان أن يعلم الخير، ويفعل الشر، فيكون شريراً طالحاً بارادته، أي مسؤولاً شريراً.

يقول ارسطو في **الاخلاق النيقوماخية** إن كثرة الأطعمة فوق اللازم أو قلتها أقل من اللازم، تفسد الصحة. أما على ضد ذلك إذا اخذت بالقدر اللازم فإنها توجد الصحة وتنميها وتحفظها. والحال كذلك تماماً بالنسبة الى العفة والشجاعة وجميع الفضائل الأخرى. إن من يخشى كل شيء، ويفرّ من كل شيء، ولا يستطيع أن يحتمل شيئاً هو جبان. وهذا الذي لا يخشى شيئاً ويقتحم جميع الأخطار هو متهور.. والفضيلة إذن تتمثل في موقف وسط متساوي البعد عن طرفين مرذولين. إنها عادة اختيار الوسط الذي يحدّده العقل وهذا الحد الوسط هو ما تقرر الحكمة ضرورة صنعه هنا الآن، بعد أن تأخذ جميع الظروف بعين الاعتبار.

إن هذه الفضائل التي تقدّر الحكمة ظروفها، وتحدّد موقعها، تستند في نظر ارسطو الى طبيعة الانسان بوصفه نفساً وجسداً معاً. ولكن للانسان بوصفه نفساً وحسب فضيلة خاصة ينفرد بها، وهي فضيلة عقلية أو فلسفية قوامها التأمل، وهو الخير الأقصى الذي يتطلع اليه المرء لأن الحكمة تكفي ذاتها بذاتها، والحكيم لا يحتاج الى الخروج عن دائرة ذاته للبحث عن السعادة بل هو يجدها في نفسه، يجدها في التأمل والتعقل، فيبلغ الانسان بذلك كماله الأتم، وسعادته الكبرى، وفيه تتحد النفس البشرية بالعقل الإلهي، وتسهم في حياة الخلود، لأن الله سعيد بذاته، سعيد بطبعه، وهو في وقت واحد عقل صرف، وفعل صرف.

تأثر ارستيبوس القوريناثي 435-355 ق. م. بتعاليم سقراط ولكنه اعتبر اللذة الحسية غاية الوجود، والخير الأقصى، واشترط أن تكون اللذة حركة خفيفة ناعمة تلامس اللحم دون أن ترهق الجسم. فهي كالنسيم الخفيف الذي يداعب صفحة الماء. وقد تبعه في اتخاذ اللذة غرض الفلسفة العملية أو الحكمة ابيقورس 341-270 ق. م. صاحب الحديقة. ولكن اللذة بهذا الاعتبار لم تبق لذة الحس بإطلاق، وإنما هي في نظر ابيقورس ومدرسته، اللذة الفاضلة القائمة على التحرر من الألم من ناحية، وعلى تحديد الرغبات والتأثير في السلوك طلباً لحياة هانئة ساكنة مطمئنة راضية من جهة أخرى.

إن التحرير من الألم يتركز في مجانبة نوعين من الخوف: الخوف من الآلهة، والخوف من الموت. وقد ذهب ابيقورس الى أن الآلهة الأولمبية تعيش بعيدة عن العوالم، وأن حياتها تشبه هدوء المرمر النقي وصفاءه وطمأنينته. وهي لا تهتم بشؤوننا، وعلينا ألا نهتم نحن بشؤونها ولا نخشاها. أما الموت فإن ابيقورس حلّ مشكلة الفزع منه بمحاكمة عقلية تقول: إننا لا نخاف الزمن الذي يسبق وجودنا، فلم نخاف الزمن الذي يلي الوفاة؟ إن الموت لا يوجد ما دمنا أحياء، ونحن لا نوجد حين يوجد الموت، وعلى المرء إذن أن يتعود أن فكرة الموت ليست شيئاً بالنسبة إليه..

إننا لا نحرص على الحياة الأطول زمناً، بل الأعظم سروراً. وهذه الحياة السارة تستهدف لذة فاضلة ايجابية يرى ابيقورس أنها تمثل في السعادةالنفسية، والطمأنينة الباطنية، وتقوم على فقدان الاضطراب، وتنال بتنقية الذهن من الاعتقادات الخرافية، وأوهام العامة، والبحث عن اللذة القصوى الماثلة في التقيد بالفضيلة وباتباعها. أجل إن اللذة هي بدء الحياة السعيدة ونهايتها، ولكن الفضائل جَوَارٍ تسعى في خدمة اللذة، وتحث على ترجيح جانب اللذة الفاضلة، وترسم الطريق لذلك بتحديد الرغبات وسبل ارضائها. إن

الرغبات في نظر ابيقورس ثلاثة أنواع: رغبات طبيعية ضرورية يتحتم على الانسان أن يحققها وإلا تعرض للمرض والموت كالجوع والعطش. ورغبات طبيعية غير ضرورية لا يموت الانسان اذا امتنع عن تلبيتها كالرغبة الجنسية وحب تنويع الأطعمة. ورغبات ليست طبيعية ولا ضرورية مثل حب المال والسيطرة والمجد والسيادة واصلاح الدولة والناس، وعلى الحكيم الأبيقوري أن يتجنبها ويمتنع عن اللذات الناجمة عنها.

وإلى جانب المدرسة الأبيقورية ظهرت الفلسفة الرواقية التي تطلعت الى تحرير الانسان من أهوائه وشهواته، لا بطريق اللذة الفاضلة، بل بطريق الفضيلة الحازمة التي توجب على الحكيم أن يدع نفسه تجري وتنساب في تيار الحياة الكونية الكبير، فلا يعرقل النظام الطبيعي، ولا يعترض سبيله، بل يسبح في تياره، ويعلم أن عقله قبس من العقل الإلهي، وبهذه المعرفة يتحرر من جميع الشهوات، من لذة وألم وخوف ورهبة. فهو جزء من كل، وعلى الجزء أن يخضع للكل بإرادة مشتدة، ونية مستقيمة، وتفكير سديد يحمل الانسان على الرضوخ لما تريده الطبيعة أو الكون أو القدر، ذلك أن مصدر الألم والأسى يرجع في نظر الرواقيين إلى أفكارنا بل أحكامنا على الأمور. إن الأعرج لا يألم من عاهته إلا اذا اعتبرها نقصاً. فاذا بدّل حكمه على العرج لم يألم، وإنما رضي بما أراد له القدر. ومن هنا يصدر الشعار الرواقي الشهير: «لا تطلب أن يحدث ما يحدث كما تريد، بل أردْ ما يحدث كما يحدث، وعندئذٍ تنساب في تيار الحياة السعيدة». ولا بد من قبول الواقع لأن الواقع تعبير عن نظام الكل، نظام الكون. يقول ابيكتيتوس حوالى 50-138 م: «أنهم يلقون بزيتك الى الأرض، أنهم يسرقون نبيذك. قل لنفسك إنه بهذا الثمن يُشترى السلام الداخلي، وتُشترى النجاة من الاضطراب. إنك تدعو عبدك فلا يجيبك. قدّر أنه لم يسمعك، أو أنه سمعك ولم يجبك إلى ما تريد، وسواء هذا أو ذاك، فعليك أن توطّن نفسك على الذي ليس في إمكانه إنما هو أن يبعث الاضطراب في نَفسك».

الحكمة، واللذة الفاضلة، والفضيلة، ثلاثة مبادىء رئيسية قامت على أساسها فلسفة الأخلاق اليونانية واليونانية ـ الرومانية. وكان للمفهوم العقلي فيها دور مهم. ولكن دلالة هذا المفهوم كانت متفاوتة بين النظرة الأسطورية ونظرة المغالطة وما تلاها في فلسفات المدرسة السقراطية والأبيقورية والرواقية. وقد تأثرت الفلسفة الأخلاقية بتطور الفلسفة عامة، وهبط ديكارت 1596-1650 بالفلسفة من جديد الى الأرض بعد العصر الوسيط وعصر النهضة والانبعاث، وازدهرت في مجال الأخلاق فلسفة تستند الى العقل مبدأً يفسرها لدى ديكارت وسبينوزا 1632-1677 ولايبنتز 1646-1716 وكانط 1724-1804.

تطلع ديكارت الى بلوغ الحقيقة في مجال العلم ومجال العمل، بل ربط المجالين ربطاً وثيقاً محكماً تشد أواصره الطريقة أو المنهج الرامي بالدرجة الأولى الى حسن قيادة العقل والى البحث عن الحقيقة في العلوم. وقد قاده هذا المنهج الى اعتناق اخلاق موقوتة بانتظار أن يستطيع العقل ذات يوم أن ينطبق على المعرفة العلمية انطباقاً تاماً يصار بعده إلى إنجاز الأخلاق الدائمة. وقد شبّه ديكارت الفلسفة في ذاتها بشجرة جذورها الميتافيزياء وجذعها الفيزياء، وأغصانها محمّلة بالعلوم الأخرى التي ترجع إلى امهات ثلاث هي: الطب والميكانيك والأخلاق. والأخلاق تمثل ذروة العلوم وذروة الحكمة، وأن الحاجة اليها حاجة سريعة ملّحة لأن العمل يرصد حياتنا ولا يحتمل التأجيل ولذا يتجلى حل هذه المعضلة بقبول أخلاق موقوتة يقرها الفكر ريثما ينهي إلمامه بسائر العلوم.

إن للأخلاق الموقوتة قواعد أساسية: أولاها قول ديكارت: «أن اطيع قوانين بلادي وعاداتها متمسكاً بالديانة التي أنعم الله علي بالنشوء عليها منذ طفولتي، ومسيّراً نفسي في كل شيء آخر تبعاً لأكثر الآراء اعتدالاً، وابعدها عن التطرف، بما أجمع على الأخذ به في العمل أعقل الذين كان عليَّ أن أعيش معهم..» والقاعدة الثانية هي أن أكون أكثر ما أستطيع حزماً وعزماً في أعمالي، وأن لا يكون اتباعي أكثر الآراء شكاً إذا عزمت عليها، أقل ثباتاً من استمساكي بها فيما لو كانت مؤكدة..»، والقاعدة الثالثة هي أنه «من الأجدر بي أن أعمل على مغالبة نفسي، لا على مغالبة الحظ، وأن أغيّر رغباتي، لا أن أغير نظام العالم..».

ظل ديكارت يؤمن إذن بأنه يكفي أن يجيد المرء الحكم حتى يجيد العمل، وأن يكون حكمه أصدق حكم مستطاع ليفصل أيضاً احسن ما يستطيع فعله، أي ليكتسب جميع الفضائل، ويكتسب معها جميع الخيرات الأخرى التي يمكنه تحصيلها. واذا ما اعتقد المرء أن ذلك كائن، لم يعجزه أن يكون سعيداً.

أما سبينوزا فقد انطلق من القول بأن الخير حرية، والشر عبودية. وما العبودية لديه سوى خضوع الانسان لأهوائه وانصرافه الى الخيرات الحاضرة الموقوتة التافهة. ومن مارسها وانقطع لها بقي في مملكة الأفكار الغامضة المضطربة المبهمة. أما الحرية فإن لها درجات تطابق درجات الكمال. وإن قوامها

أن يحيا الانسان بموجب قانون العقل الذي من شأنه أن يتصور الأشياء في شكلها الخالد الأبدي ويحبها ويتعلق بها، ويقدّم الخير الآجل على الخير العاجل، وذلك بحسب مبدأ النفع الأكبر والفائدة الأوسع. وعلى هذا فإن العواطف من حب وبغض وخوف ورجاء تعكر صفو الانسان، وعلاجها يرجع الى التفكير في طبيعتها، والكشف عن سببها، وصرف الفكر عن الموضوع الذي يثيرها، محوّلاً الانتباه الى المواضيع الأخرى، ولا سيما الى تأمل الموجود الخالد، فيجعل المرء أحكامه مطابقة لنظام الكون. إننا نرى وحدة الحزن على فقدان الخير تتضاءل وتخف عندما يعتبر الخسران، أنه لم يكن ثمة أية وسيلة للحفاظ على ذلك الخير. والانفعال لا يكون شراً ولا ضاراً إلا بقدر إعاقته الفكر عن التأمل، ولذا فإن التعمق في معرفة الأسباب والنتائج تساعد المرء على التفكر وعلى مغالبة الأهواء والتحرر من أسرها. والواقع أن الانسان يصبح حراً بالعلم، والعلم اشتراك بالكون وبالعالم، ربما أنه لا يوجد إلا كائن واحد بالضرورة، لذا فإن العلم اشتراك بالكائن الضروري.

لقد عرف ديكارت على صعيد الفلسفة عامة بأنه اثنيني. وقد ارجع سبينوزا هذه الاثنينية الى وحدة الجوهر، بينما أرجعها لايبنتز إلى وحدة المونـاد. يقول: «إن مبدأ الحقيقة والكون واحد، وهو مبدأ لا مادي، إنه قوة، إنه موناد». والمونادات هي وحدات الوجود الحقيقي، وهي بسيطة لا أجزاء لها، وهي فاعلية عفوية تلقائية لا يمكننا تمثلها إلا على منوال الشعور. ومن طبيعة كل موناد أنه ينزع دائماً إلى الانتقال من الادراك المبهم الغافل إلى الادراك اليقظ العاقل الجلي. وقد اختار الله منظّم المونادات، وواضع قوانينها ومسيرتها، أفضل العوالم الممكنة، فلم يبق الشر شراً لأن الله لا يريد الشر ولا يرضى به إلا على نحو لاحق، أي من حيث أن الشر شرط الخير. ولذا فإن عالمنا الراهن أفضل العوالم الممكنة وأكثرها خيراً وفرحاً وكمالاً. وما على الانسان إلا أن يرقى بالعقل، وهو مبدأ الكمال، إلى اسمى درجة كمال يستطيع بلوغها باحتيازه علماً بطبيعته وطبيعة الكون وطبيعة الإله. وأن الفكر ليزداد حباً كلما ازداد كمالاً. وما الحب إلا أن تجعل سعادة الآخر سعادتك. واسمى مواضيع الحب هو الله «لأن حب الله خال من الغرض، بعيد عن النفعية، مجرد اطلاقاً. فهو لا يخضع إلى أي جاذب حسي ويمثل مصلحتنا العليا وكمالنا الذي ما بعده كمال. إنه يجعلنا نتذوق سلفاً تباشير غبطتنا السرمدية،وسعادتنا الأبدية في الحياة الأخرى. . ».

بدأت فلسفة الأخلاق المستندة الى اساس العقل بديكارت وانتهت الى كانط الذي يعتز بأنه أحدث في الفلسفة ثورة تماثل ثورة كوبرنيك في عالم الفلك. فكما جعل هذا العالِم العالَم يدور حول الشمس بعد أن حسب الناس أن الشمس تدور حوله، كذلك قلب كانط الآية في الفلسفة. فبعد أن كان الفكر يتبع الأشياء ويسايرها، صارت الطبيعة كلها هي التي تتبع الفكر من حيث معرفتنا به على الأقل وتسايره. وغدا الفكر هو الذي يصنع العالم ويملي قوانينه على الكون الحسي ذاته.

وبقول آخر وجد كانط أن العقل عقلان: نظري وعملي، ولكل منهما وجهان، أحدهما وجه خالص أو محض بريء من شوب التجربة وتقلبها. العقل النظري يتناول شؤون المعرفة والعلم، ويحدّد اليقين الحقيقي بالتجربة الانسانية ومعطيات العقل معاً. وأما العقل العملي فيتناول الجانب العملي من الوجود، أي السلوك والأخلاق. يقول: إن وظيفة العقل العملية تقوم على توجيه العقل أعمالنا وأفعالنا ويتم على نحوين: فإما أن يفيد العقل العملي من معطيات التجربة فيدرك علاقات الحوادث بعضها ببعض بغية استثمار ارتباطها وتعاقبها وتحقيق هدف ما عند توافر شروطه وأسبابه، وهذا ما يسميه كانط العقل العملي بالمعنى الصحيح. مثال ذلك: أن يلاحظ التاجر تأثير الدعاية والجوائز المجانية في جلب الزبائن ويتخذ ادراك هذا التأثير وسيلة عملية تنفعه في الاكثار من زبائنه، وترويج بضاعته. فهذه الطريقة تستعمل العقل النظري لغاية عملية وتسمى إذن العقل العملي بالمعنى الصحيح. والى جانب هذا النحو يوجد ما يسميه كانط العقل العملي المحض وهو يقدم لصاحبه الاطار أو الشكل العام لما يترتب عليه فعله من غير أن يستند في ذلك الى معطيات التجربة، بل يقدم هذا الاطار بصورة قبْلية سابقة لكل تجربة فعلية. إنه ينص على ضرورة إطاعة الواجب أيّاً كانت مادته، وسواء أكانت هذه المادة سارة أم مؤلة. وهذا العقل العملي المحض هو في نظر كانط الوجدان الأخلاقي الصحيح. ومن شأنه أن يطلق أوامر قطعية أو لا شرطية. مثال ذلك قولنا: «يجب أن تَخْضَعَ للقانون وإن كان خضوعك بعيداً عن مصلحتك، بل وعلى الرغم من المحاذير والمساوىء التي قد تصيبك. ولذا فإن القاعدة العامة في كل أمر قطعي هي: «افعل ما يجب عليك وليحدث ما يحدث».

إن الأمر القطعي يتصف في نظر كانط بالصفة الكلية، كلية القانون، لأنه مستقل استقلالاً تاماً عن التجربة. ولولا ذلك لكان محدوداً بحدودها، مشروطاً بشروطها. إنه هو الواجب.

والحق أن القيمة الأخلاقية لا تتبع مادة الفعل الأخلاقي بل تتبع صورته أو شكله. والمادة في لغة كانط تعني في مجال الأخلاق ما يفعله الانسان أو ما يعتقد بأن من واجبه فعله. فالمرء يحقق مادة القانون الأخلاقي عندما يطبّق بالفعل مادة ما يأمر به الواجب، ويطيع القانون إطاعة فعلية كالمدين يدفع دينه، والمرؤوس يُظهر تجاه رئيسه واجب الاحترام المفروض عليه. إن هذين الشخصين يحققان الواجب الأخلاقي بصورة مادة مهما تكن نيتهما عند القيام به. أما شكل العمل الأخلاقي أو صورته فإنه يتجلى في نية الفعل ومقصده.

ويرى كانط أن الانسان يحقق شكل القانون أو يحقق القانون تحقيقاً شكلياً إذا كانت الأفعال التي يقوم بها لا تبتغي سوى التقيد بالقانون، والخضوع للواجب لأنه قانون أو واجب، أي لمجرد اتصافه بالصفة الأمرية. وهذه الصفة الأمرية هي شكل الواجب وصورته، وبها تتمثل القيمة الأخلاقية الصحيحة. فإذا دفع المدين ما عليه اجتناباً للملاحقة، أو احترم المرؤوس رئيسه حباً في الترفيع، فإن كلاً منهما يخضع مادياً للاخلاق، ويحقق مادة الواجب، ولكنهما لا يخضعان شكلياً للاخلاق، ولا يحققان صورة الأخلاق.

هناك إذن موقفان اساسيان: الموقف الشرعي والموقف الأخلاقي. فإذا انطبقت اعمال الانسان على مقتضيات القانون كان موقفه شرعياً لأنه يتفق مع أحكام العدالة الانسانية. ولكن هذا الموقف الشرعي لا يرقى الى منزلة الموقف الأخلاقي. فاذا قام الانسان بعمل من الأعمال بغية التقيد بأحكام القانون، أي احتراماً له، كان موقفه أخلاقياً حقاً واستحق لذلك تقدير الأرواح الطاهرة. إن المدين الذي يتحرر من دينه اجتناباً للملاحقة القانونية، أو حفاظاً على سمعته، قد ينمّ موقفه عن الحذر أو المهارة، ولكنه لا يدل على الحرص الأخلاقي الطيب، ولا على احترام القانون لأنه قانون. وسواء خضعت الأعمال التي نقوم بها لعاطفة طبيعية كالميول أو النزعات، أو خضعت لعاطفة نبيلة مثل العاطفة الجمالية أو عاطفة الرأفة والرحمة، فإن هذه الأعمال التي لا تستهدف الواجب لأنه واجب لا يتمتع بالقيمة الأخلاقية الرفيعة. إن الشيء الطيب أخلاقياً لا يكون طيباً من حيث مادته وفحواه، بل من حيث إضافته الى الفاعل الأخلاقي، إلى الارادة، الى النية. يقول: «إن ما يجعل الارادة ارادة طيبة لا يمثل في اعمالها ولا في نجاحها ولا في امكان بلوغها هذا الهدف أو ذاك، بل إنه الارادة وحسب، أي أنها طيبة بذاتها. فإذا نظرنا اليها بذاتها وجب أن نعتبرها أسمى من كل ما يمكن أن يتحقق بها.. وأنها لتظل زاهية برّاقة كالجوهرة الثمينة التي تحتفظ ببريقها ولمعانها احتفاظ شيء حائز في ذاته على قيمته كلها. وما المنفعة إلا شبه حامل الجوهرة الذي يساعد على تداولها بيسر اعظم من مألوف جريانها، أو الذي قد يلفت اليها نظر الذين لا يعرفون قيمتها حق المعرفة. ولكن المنفعة تعجز عن انجاب توصية تحببها الى العارفين الراسخين في العلم بسبب عجزها عن تحديد ثمنها وقيمتها».

والى جانب المفكرين الذين اتخذوا العقل أساساً لبناء صلاح الفلسفة الأخلاقية ذهب آخرون الى اعتبار العاطفة أو الحس الأخلاقي على اختلاف اشكاله اساس تلك الفلسفة. لقد وجد هوبز 1588-1679 أن الأثرة منطلق الأخلاق، دليل ذلك لذة الاغتياب التي تعمّ احاديث الناس وتنمّ عن مدى كره الآخرين. «فنحن في نظره نحب الآخرين اذا احترم الآخرون مصالحنا، ونكرههم اذا ساؤوا الينا وانزلوا بنا ضرراً. ومن يصنع الجميل إنما يتوخى إرضاء اثرته لأنه يرضي شعوره الطبيعي بأنه أقوى من غيره وأن في وسعه أن يحقق سعادة الآخرين فضلاً عن سعادته». ويرى هلفسيوس 1715-1771 أن الصلاح مسألة اعصاب. والانسان الصالح لا يتوانى عن عزاء نفسه فيبحث عن منفعته ليلبي نداء قلبه. الا يعتبر المحكوم الحاكم غير عادل دائماً، ويعتبر الطرف الذي يحكم الحاكم لمصلحته على العكس أن الحكم عدل، والحاكم منصف.

أما شافشبوري فينظر الى الانسان من زاوية أخرى ويرى أن ثمة ميولاً اجتماعية طبيعية جبلتها العناية الإلهية في النفوس ليتم بانتظامها الاتساق العام في الكون. ومن هذه الميول حاسة باطنية خاصة قادرة على تمييز الخير عن الشر في الأعمال، وهي حاسة مصبوغة بصبغة انسانية صحيحة تتأثر بسرور التضحية العميق أكثر من تأثرها بلذة إرضاء الأثرة السطحية، وتجعل غبطة الإيثار تبزّ لذة الأثرة. ويؤكد هاتشيسون أن هذه الحاسة الأخلاقية كلية تدفع البشر الى استحسان الخير، ومن الجائز أن ندعوها غريزة الشهامة والاحسان. ويوضح هيوم 1711-1776 مصدر العاطفة الأخلاقية وهو القلب لا العقل بقوله: «لا يمكن أن يكون العقل، وهو بارد متحجر، الحافز الرئيسي لما نقوم به من أعمال وأفعال، بل إن العاطفة الأخلاقية هي التي تجعلنا نتعلق بالمصلحة العامة.. ونستجيب لحس الانسانية، لحس الزمالة، فنعمل على توفير الخير للناس أجمعين.

ولم يتردد روسو 1712-1778 في امتداح فطرية الحس الأخلاقي متمثلة في الوجدان أو الضمير. يقول: «إن حال

التفكير مضاد للطبيعة، وأن الانسان الذي يفكر حيوان فاسد أو منحط. والناس في حال الطبيعة لم يتصفوا بالصلاح ولا بالطلاح لم تكن لهم فضائل ولا رذائل، وقد كان كل منهم هانئاً سعيداً لا يعرف من الكون الا الغذاء والانثى والنوم، وكل ما يخافه من الشرور هو الألم والجوع. اقول الألم ولا الموت، لأن الحيوان لا يعرف ما الموت مطلقاً. فمعرفة الموت وأهواله هي من أول ما اكتسبه الانسان بابتعاده عن الحال الحيوانية». وقد صار الانسان شريراً منذ أن صار كائناً اجتماعياً. خسر حريته، وخضع لقانون الأقوى، وأقام القوانين لتنظيم عبوديته ونسي أن الخلاص ينبجس من القلب، من الضمير. يقول: «إن العقل يضلنا في الغالب، ولنا ملء الحق في اتهامه ودفعه. ولكن الضمير لا يغشنا أبداً إنه غريزة إلهية معصومة. إنه يشعرنا بأننا لا نريد أن نسعد وحدنا، بل نريد أيضاً سعادة الآخرين، وأن سعادتهم لتزيد سعادتنا عندما تكلفنا شيئاً ولا تحدّ سعادتنا في شيء. ونحن نألم إذا تألم الآخرون. وأن اكثر الناس شذوذاً لا يعدم ميلاً مماثلاً حتى أن اللص يسلب المسافرين متاعهم، ولكنه يكسو عرى البائس الفقير، والقاتل الشرير لا يمتنع عن مساعدة رجل أصيب فجأة بعجز واغماء..».

الوجدان أو الضمير لدى روسو عاطفة اخلاقية عفوية رومانسية غريزية معصومة، وقد اصبحت في نظر آدم سميث 1723-1790 متسقة مع المنطق العقلي باسم التعاطف الذي يصلح منطلق سلوك في الميدان الاقتصادي والاخلاقي على السواء. إن التعاطف لديه انفعال انساني نبيل، وهو الشرط اللازم الكافي لبناء الأخلاق وتفسير مقولاتها، بل إن التعاطف جوهر الفضائل الاجتماعية ولبابها. إنه الميل الطبيعي إلى مشاركة الآخرين أفراحهم وأتراحهم، وانتقال انفعالاتهم ومشاعرهم الى نفوسنا ومشاعرنا. وإن أحدنا ليعجز عن رؤية مشهد من المشاهد المفجعة من غير أن ينتقل الشعور بالألم الى نفسه فتناله عدوى العاطفة، ويسري اليه الانفعال والهيجان. ذلك أن الطبيعة جعلتنا متضامنين مع الآخرين، نشعر شعورهم بالألم والمسرة، وأن حركة التعاطف تتجه دوماً في منحى ما نسميه الأخلاق الطيبة الفاضلة. ولذا يجوز اطلاق الأمر الآتي: «لا تتطلب أن تنال سوى التعاطف، ولا تفعل الا ما يسبب رضى اقرانك، واستحسان اخوانك في الانسانية». يقول: «إن الطبيعة أودعت في قلب الانسان شعوراً عذباً يرافق فعل الخير والاحسان الى الناس، ولكن هذا الشعور قاصر يعجز عن خنق الأثرة، وقهر حب الذات، ولا يمكن التغلب على الأثرة إلا بمعونة سلطان أقوى يتعالى على طبيعتنا ويفرض نفسه فرضاً عليها من خارجها، وهذا السلطان هو العقل، وهو الضمير».

وفي مجال فلسفة الأخلاق العاطفية يطالعنا شوبنهور 1788-1860 بمذهبه المنطلق من أن جوهر الأشياء كلها هو الارادة المطلقة، وتمتاز بأنها أليمة، وأن العيش بجوهره يقوم بالألم، وأن تعاستنا نتيجة ثابتة لارادة العيش الجامحة العمياء. وعلى الرغم من أن الموت يكتفي باللهو واللعب ومداعبة فريسته إبان الحياة قبل التهامها، فإن الانسان يحيط حياته بما يحفظها قدر المستطاع. ولكنه أشبه بمن ينفخ في فقاعة من الصابون، فيجعلها تتوسع وتتضخم قدر الامكان، وإن كان يوقن بأن الفقاعة صائرة حتماً الى الانفجار. والثابت في الأمر أن الألم العظيم يصيب الكائنات الحية العاقلة، أي القادرة على الوعي والتفكير، وهي البشر. وكلما سمت طبيعة البشر وكان المرء أكثر نبوغاً وأعظم عبقرية اصيب بالألم الكبير العظيم وقد وصف شوبنهور تناوب الحاجة والملل في حياة الانسان بقوله «الملل جحيم الطبقات العليا كما أن الحاجة جحيم الشعب. وليس الملل ألماً تافهاً بل إن طابعه ليدفع سيماء المصابين به حتى تقرأ على وجوههم آيات ألمهم العميق» وهو يتحدى قائلاً: «ليستغيث هذا المعذب المسكين بآلهة إذا شاء. إنه سيظل فريسة مصيره. وأن القدر لا يرحم». بيد أن السبل لتحرير الانسان من ألم الحياة كثيرة. أولها الخلاص بالفن، ولا سيما الموسيقى، وثانيها الخلاص بالأخلاق وهو علاج أفضل لأن الفن عزاء موقت. وهذا الخلاص الأخلاقي يكون بعاطفة الرحمة التي تجعلنا نشعر بالاتحاد مع المعذبين المتألمين. وهذه العاطفة تقودنا الى سبيل، أو مرحلة، الخلاص النهائي بالتقشف والزهد والوصول الى حال من الفناء أو اللاإشتهاء شبيهة بحال النيرڤانا.

لقد بنى الاغريق والرومان مفهومهم عن السعادة في نطاق العقل والحكمة واستمسك فلاسفة المنفعة بالمعطيات الاختبارية بالدرجة الأولى، فحدد جرمي نبتام 1748-1832 مبدأ المنفعة بأنها «خاصة النزوع لجلب اللذة والخير والسعادة ودفع الألم والشر والشقاء». وذهب الى إن غاية كل تشريع إنما ينبغي أن تستهدف احقاق «أعظم سعادة لأكبر عدد من الناس». وعنده أن السعادة، وهي الخير، جملة اللذات. ومن شأن الانسان أنه يطلب اللذة ويفرّ من الألم. واللذة في نطاق الأخلاق كالحادث في نطاق الفيزياء، تفسح المجال لقيام منظومة الأخلاق أو علم الواجبات باعتماد القياس الكمي الذي ييسر القيام بحساب

أخلاقي يحدّد اللذات المتجانسة إذ يقارن بعضها ببعض، ويستشف أبعادها السبعة وهي: بُعد الشدة، والمدة، واليقين، والقرب، والامتداد، والخصب، والصفاء. مثال ذلك بُعد الامتداد الذي يبين أن شعور الانسان باللذة يزداد ولو زيادة بسيطة طفيفة عندما يشاركه غيره هذه اللذة. أما خصب اللذة فهو قدرتها على جلب لذات أخرى، وصفاؤها يدل على خلوها من شوب أي شعور بالمنافاة.

ولكن اللذات ليست كلها متجانسة لأن تذوق التفاح مثلاً يختلف عن الفرح بالاخلاص. وقد حلّ بنتام هذا الإشكال بدعوته الى قيام علم نبات أخلاقي تقاس فيه اللذات اللامتجانسة بميزان المال أو الدراهم، وهو أشبه شيء بميزان حرارة اخلاقي درجاته هي الاسعار. يقول: «إذا كان المال أداة رابحة توصل إلى اللذة اتضح بالتجربة الدامغة أن كمية اللذة في كل حال معينة، وبحسب نسبة معينة، إنما تتبع كمية المال المبذول في سبيلها. فالمقياس الوحيد المشترك الذي يتفق مع طبيعة الأشياء هو المال. كم تبذل من المال لشراء هذه اللذة؟ خمس ليرات لا أكثر. وكم تبذل من المال لشراء هذه اللذة الأخرى؟ خمس ليرات لا أكثر. إن اللذتين تتساويان في نظرك وجوباً.. وإذا تردد انسان في صرف ريال لشراء قارورة من النبيذ، أو تردد قبل التبرع بريال لمساعدة فقير، دلّ تردده ذاته على أن اللذتين، لذة الشراب ولذة الكرم، تتساويان تماماً في نظره، وأن لهما قيمة واحدة. فالفاعل الأخلاقي النفعي يقوم إذن بحساب لذاته ويعرف مجموع قيمها الموجبة أو السالبة، ويحصل بذلك على قيمة اللذة الحقيقية التي يود أن يحكم عليها. ومن السهل مثلاً أن نضع قائمة لأسعار لذة الشراب وإظهار أن الادمان والشمالة تجارة خاسرة، وأن من مصلحة السكير أن يقلع عن احتساء الخمرة، أو يجانب الاسراف في معاقرتها. وعندما ننتهي من وضع ميزان اللذات والآلام يصبح فائض اللذة فضيلة بالبداهة، ويصبح فائق الألم رذيلة بالبداهة. ولا تدل كلمتا الفضيلة والرذيلة فيما عدا اعتبار فائض اللذة أو فائض الألم، وبصورة مستقلة عنهما، إلا على الفراغ أو الجنون.

اعتمد بنتام في حساب المنفعة على الكم، وسعى قديس المذهب النفعي جون ستيوارت مل 1803-1873 لتدارك وتلافي الخطأ، وأدخل مبدأ الكيفية في تقدير اللذات قائلاً: «ان لبعض اللذات كيفية خاصة، وقيمة باطنية لا تقارن بغيرها، وأن السعادة التي تنشأ عنها أكبر وأتم من السعادة الناجمة عن اللذات الشهوانية الوضيعة»، ولا مناص من تمييز اللذة السامية عن اللذة الدنيئة والرجوع في ذلك الى رأي الحكماء، رأي الأشخاص الأكفاء ذوي الصلاحية بالبت في الموضوع. يقول: «إن الذين مرسوا الحياة وخبروا ظروفها وعجموا عود لذاتها يرجحون دائماً ما ينمي ملكاتهم العالية. فالعبقري يفضل الألم على التمتع بفرح بهيمي يطرب له الانسان العامي، والذكي لا يبيع ذكاءه لقاء أي شيء آخر، والمثقف لا يود أن يصير جاهلاً، كما يرفض الشخص الطيب أن ينحط ضميره فيغدو أنانياً ولو اقنعنا كل واحد منهم بأن المجنون والجاهل والأناني يرضى كل منهم بحظه ونصيبه. أن قلة من الرجال ترضى مثلاً أن تتحول الى أحط الحيوانات حتى لو منيت بقدرة التمتع التام باللذات البهيمية. فمن الأفضل أن يكون المرء انساناً بائساً من أن يكون خنزيراً مترفاً. من الأفضل أن يكون سقراط حوالى 470-399 ق.م. التعس بدل أن يكون أبله سعيداً. ولئن رأينا الأبله والخنزير يخالفان هذا الرأي فمرد ذلك انهما لا يدركان إلا جانباً واحداً من المسألة.

كان التفكير العقلي في الثقافة اليونانية ـ اللاتينية والأوروبية تفكيراً منطقياً صورياً يرفض التنافس ويرى الحقيقة هوية أو وجوداً ساكناً، وقد آل الأمر بهيغل 1770-1831 بعد هيراقليطس 576؟-480؟ ق.م. الى انضاج المنطق الجدلي الثلاثي الذي يتوخى الامساك بالحياة والحركة معاً، أي بالصيرورة، ويعتمد التناقص مبدأ لينتهي الى حذفه.

ان الفلسفة بجملتها في نظر هيغل عرض لثالوث رئيسي شامل هو ثالوث الكون والطبيعة والروح. الكون هو جملة الصفات المنطقية المعقولة التي يتحلى بها كل واقع حقيقي. والطبيعة هي تجلي الواقع في الكائنات الفيزيائية والعضوية والروح هي الاتجاه الباطني لنشاط الواقع. وقد جعل هيجل فلسفة الروح مؤلفة من العلوم المسماة بالعلوم العضوية وهي علم النفس والقانون (أو دراسة الحقوق) والتاريخ وعلم العادات الأخلاقية والأخلاق والفن والدين والفلسفة. وعنده أن الحق يسبق الأخلاق لأن الحق يلبي حاجة الأخلاق ويهبها الصورة التي تمكنها من أن تتحلى في حلة الموضوعية. وإنما يتم السمو الصاعد الى المطلق بوسائل ينساب فيها التخلق ويتحقق. وهذه الوسائل أو المراحل ثلاث تتعاقب على النحو الآتي: الأسرة، والمجتمع المدني، والدولة. يقول: «الدولة هي الجوهر الاجتماعي الذي بلغ رتبة الوعي بذاته: وهي مبدأ الأسرة ومبدأ المجتمع المدني معاً. وأن الوحدة التي تمثلها عاطفة الحب في الأسرة هي عينها كنه الدولة، على أن الدولة سمت خلال المبدأ الاجتماعي عن مستوى الاسرة والمجتمع معاً».

الدولة هي الواقع الكلي ذاته. وهي الروح ذاته متجلياً في حلة حسية. وأن سلطتها غير محدودة وليست غايتها ضمان مصلحة الأفراد التي تستطيع أن تضحي بها عند الاقتضاء. فاذا ذكرنا أن عمل الدولة الرئيسي هو إعادة الفرد الى حظيرة الجوهر الكلي ادركنا أن في وسعها أن تتدخل لمنع شطط الأثرة ووضع حد ـ بالقانون ـ لتعسف الارادة الفردية. وبهذا المعنى تكون الدولة حرة تماماً لأنها بريئة من كل أثرة، وهي تجعل المواطنين احراراً بالقانون.

الهيغلية جدلية مثالية، والماركسية جدلية مادية أدت الى نهوض أول دولة اشتراكية حديثة تقوم على أسس اللينينية والمادية التاريخية. والحق أن المادية التاريخية توسع مبادىء المادية الجدلية حتى تشمل دراسة الحياة الاجتماعية وسبل تنظيمها. إن العامل الاقتصادي هو العامل الرئيسي في الصيرورة التاريخية، وإن طراز انتاج الحياة المادية يحدد، بوجه عام، اسلوب الحياة الاجتماعية والسياسية والعقلية، وليس ضمير الانسان هو الذي يحدّد طراز وجوده، بل إن طراز وجوده الاجتماعي هو الذي يحدد ضميره. واذا كان العامل الاقتصادي هو البنية التحتية فإن الأوضاع السياسية والحقوقية ومختلف العقائديات الدينية والفلسفية والفنية والثقافية بنيات اضافية، أو بنيات فوقية، تستند الى البنية الاقتصادية وتنشأ عنها. وفي هذا الاطار يتضح أن حياة كل مجتمع تعكس نضال الطبقات: الحر والعبد، النبيل والعامي، السيد الاقطاعي والقن، رئيس الحرفة والصانع، وبالاختصار المضطهِدون والمضطهَدون يخوضون حرباً مستمرة مفتوحة تارة، ومستترة تارة، وهي حرب تنتهي في كل مرة إما بانقلاب ثوري يشمل المجتمع بأسره، وإما بدمار الطبقتين المتصارعتين معاً.

وبنتيجة هذا الصراع تتميز البروليتاريا عن البرجوازية وتوجب على الانسان أن يكافح ويناضل في سبيل الثورة ودعمها اسهاماً في تطور التاريخ الحتمي. وقد اظهر الماركسيون أن ذات الانسان تتجلى في عمله اليومي وأن جميع المباينات المثالية الكائنة بين الأثرة والايثار، بين الخير والشر، بين الفضيلة والرذيلة، إن هي الا احكام مجردة، ما دامت علاقة الانسان بالكون وبالمجتمع ليست علاقة تأمل ونظر، بل علاقة عمل وكفاح. وهي علاقة جمعية لا فردية. ولذا فإن الانسان الماركسي مناضل منخرط في الجماعة. غارق في يمها، يعرف التكتل الشعبي، ويعي حاجات الجماهير، ولا يأنف من العناية بقضايا الرزق والأجرة واللباس والغذاء والسكن وسائر الأمور التي تزخر بها حياة الكادحين. من واجبه أن يشعر ويفكر كما يشعر الناس، عامتهم، ويفكرون. يقول انغلز 1820-1895: «إن مجتمعاً تحذف فيه أسباب السرقة تزول السرقة فيه، فلا يقترفها مع الأيام سوى المجانين» بيد أن الاشتراكية وهي المرحلة الأولى من الشيوعية لا يمكنها أن تحقق العدالة ولا المساواة. وتبقى فروق في الثروة وهي فروق مجحفة. ولذا تستمر الحاجة الى دولة تصون الملكية العامة لوسائل الانتاج، وتصون تساوي العمل، وتساوي توزيع المنتوجات. وفي المرحلة العليا من المجتمع الشيوعي تزول عبودية الانسان الناجمة عن خضوعه لتقسيم العمل، ويزول التضاد بين العمل الفكري والعمل الجسدي، ويكف العمل عن أن يكون وسيلة للحياة وحسب، وتتدفق بغزارة جميع مصادر الثروة الاجتماعية، وتمّحي دكتاتورية البروليتاريا، ويزول التناقض الطبقي، ويصبح شعار المجتمع: من كل حسب طاقته، ولكل حسب حاجته، كل هذا في وقت آت.

ومثلما امكن استشفاف اسس شتى في فلسفة الأخلاق نعتمد مبادىء الحكمة واللذة والفضيلة والعقل والعاطفة والمنفعة والجدل يمكننا اتمام هذا المسعى بالالماع الى اسس أخرى تعتنق مبادىء الحياة والعلم والتجربة.

ميز هربرت سبنسر 1820-1903 في مجال المعرفة ما يمكننا ادراكه عما نعجز عن ادراكه، واختص الفلسفة ـ أي العقل ـ بالبحث فيما نستطيع له فهماً وادراكاً. وجعل رسالتها تلخيص النتائج العلمية وجمعها في وحدة شاملة، وهذا الجمع والتلخيص يتجلى عنده في نظرية التطور الكوني المتجه باطراد نحو الأفضل، الأفضل الكوني، لا الأفضل انسانياً، وبتطبيق قانون التطور حاول الفيلسوف تفسير الحوادث المادية والحيوية والنفسية والاجتماعية والأخلاقية قائلاً أن الانسان الحالي ثمرة تحول طويل، وتطور بطيء: الحياة والحركة والحساسية والغريزة والذكاء والتخلق: كل ذلك جملة حلقات متصلة يتطور بعضها بالاضافة الى بعض، وسيؤول امر التطور في الأخلاق الى سيادة أفكار ومواقف من شأنها أن تحفظ حياة الفرد وتسهر على نمائه، ويكون رائدها الانتقال من حال الأثرة ـ الإيثار التي تلت حال الأثرة الابتدائية وهذا الانتقال يتوخى تعاون الأفراد على نحو يكون فيه رقي كل واحد منهم اسهاماً في سائر الأفراد. وسيسود الوفاق بينهم كافة، بصورة تلقائية طبيعية، فيحل الإيثار وحده في نهاية المطاف محل الأثرة. يقول: «إن غرض علم الأخلاق أن يستنبط من دراسة قوانين الحياة وشروط الوجود تمييز الأعمال التي ينبغي أن تنزع نحو السعادة حتماً عن الأعمال التي تنزع بالضرورة الى ايقاع البؤس

والشقـاء. . . إن الحيـاة لا تبتغي اللذة ولا السعـادة غـايـة مباشرة، بل تنزع نحو بقاء الحي في الوجود، وانمائـه في وجوده هذا».

نظر سبنسر الى مفهوم الحياة من الزاوية التطورية ووجد أن الدرجة الأخيرة في الايثار القادم هي أن يسمح المرء لغيره من الناس بأن يقدموا له خدماتهم بغية اتاحة الفرصة لهم بالشعور بلذة الايثار. ولكن التجرد والايثار لا ينتظران المستقبل غير المنظور في مذهب فوربيه وغـويو يقـول الأول: «إنني أشعر بـأن فـرحكم فـرحي، وعـذابكم عـذابي. وفي قلبي يخفق قلبكم خفقـان سائر القلوب معاً. وأن رعشتي رعشـة الكون بـأسره «ومن الخطأ إذن أن نؤمن بأن الحيـاة تقوم عـلى الحساب، حتى الحساب النفعي. ومن المحال أن نتخذ العقل البـارد أو القلب اللاعاقل، على انفراد، أساس نظرية الأخلاق. ولا مناص من التأليف بينهما حتى يتحقق بوحدتهما التركيب الأخلاقي المنشود. أمـا فويـو فإنـه يرفض أن تكـون الحيـاة تـطور مواءمة ظـروف خـارجية وداخليـة لأنها بجوهـرها حـاجة ملحـة الى الفـاعليـة والنشاط وميل الانسان الشديد الى النمو والانتشار. وهذا الميل وتلك الحاجة يؤلفان غريزة انسانيـة تنطوي بـذاتها عـلى امكان الاخلاص لحياة سليمة قوية هي أوسع نطاقاً من الحياة الفردية الخاصة. انها تـدفع الى الاتحـاد مع سـائر الآخـرين وتنفق من أجلهم. وإنمـا البـاعث عـلى السلوك الأخـلاقي هـو الحيـاة الشديدة العنيفة الواسعة المتنوعة. إنها حياة خصبـة لأن عليها أن تنتشر على الغير، وفي الغير، وأن تجود بـذاتها عنـد اللزوم. إنها ليست حساباً بل هي انفاق. وإن في نشاطنا وفي عقلنا وفي حساسيتنا قوة تدفعنا في اتجاه الإيثار، قوة على الانتشار لا تقـل شـدة عن القـوة التي تفعـل في الكـواكب. وهـذه القـوة عـلى الانتشـار تسمي نفسها حـين تصبـح شـاعـرة بقـدرتهـا بـاسـم الواجب، بل إن التضحيـة بالحيـاة نفسها يمكن أن تكـون هي الأخرى في بعض الحالات انتشاراً للحياة اذ تصبـح من الشدة والعنف بحيث تفضّل وثبة حماسية سامية عـلى سنين من حيـاة عادية تـافهة. إن العمـر كله يمكن أن يركـز في لحظة من حب وتضحية.

وعلى النقيض من أخـلاق فوربيـه وغـويـو نجـد نيتشـه 1844-1900 ينـظر إلى مفهوم الحيـاة ذات نظرة مغـايرة وينتهي إلى أخـلاق الـلاأخـلاق كـما يقـول، «وقـد كسر لائحـة القيم التقليدية» ورفض الدين عامـة، والمسيحية واليهـودية خـاصـة، وذهب الى أن فكـرة الألوهيـة عقبة تحـول دون تأكيـد الانسان ذاتـه، ولا بـد من رفعهـا حتى يصبـح الانسـان ذاتـه اسمى الكائنات جميعاً. ولم يكتف، بمقابل ذلك، بالايمان بـالطبيعـة، طبيعة الانسان، عـلى أنها حياة تنـزع الى الحفاظ عـلى الوجـود وبقاء النوع. بل رأى أن الحياة ليست غريزة وجـود، بل ارادة قوة، وهذه الارادة ينبوع كل قيمة، ومنها القيمة الأخلاقية التي تنال بتحرير الانسان من العقائد العتيقـة والاخلاق التقليـدية. فالعبيد هم صانعو افكـار الخطيئـة والشر، وهم يعتقدون أنهم مـرغمون عـلى طلب الخير ونبـذ الشر، بينما لا يـرى الانسـان المتفوق الأعلى في هذا الالزام إلا وهماً وعجزاً. إن السـوبرمـان مبدع القيم، ولا يبدع القيم غيره. وهو يصنع نفسه فيـما وراء الخـير والشر، وقصارى جهـده أن يتحرر من الاكـراه العتيق، اكـراه الـواجب، لينـطلق فتنتصر ارادتـه وتفـوز. فـلا وجـود لأخلاق واحدة للنـاس كافـة، والرحمـة هي أكثر الأشيـاء ضرراً واضراراً، إنها تقتـل نشـاط الفـرديـة، وتـزيـد جملة الآلام الاجتماعية، وتسهم في بقاء الضعفاء والعاجزين. . ولذا ينبغي على الانسان الأعـلى أن يجهز عليهم ويستعجـل زوالهم، ذلك أن «سـائر النـاس باستثنـاء السـوبـرمان ليسـوا سوى كـائنـات منحطة قردة تثير الضحك والامتهان والعار. . ».

لقد حظي العلم في القرن التاسـع عشر بمنزلـة متميزة عـلى صعيـد المبـادىء التي اعتنقهـا الفـلاسفـة والمفكـرون نـبراسـاً لنشـاطهم. وقـد عـرض شـارل رنـوفيـه 1815-1903 آراءه الأخلاقية في كتاب جعل عنوانه علم الأخلاق مؤكداً أنه يريـد بناء الأخلاق كما يبنى العلم، ولا سيما الرياضيات. فالأخـلاق ـ مثـل الريـاضيات ـ معـرفة بنـائية تـرتكز الى مفـاهيم محضـة خالصة، وإن كانت تتناول علاقات معيارية وجـوبية وجـودية. وقـد عمـد في الـواقـع الى بنـاء الأخـلاق العلميـة المحضـة أو النظرية بالاستناد الى موضوعـه أو مصادرة مـزدوجة تنص عـلى أن الانسـان عاقـل وحر. وأنـه يعمل بـوصفه فـاعلاً أخـلاقياً متـوحداً، أي من حيث ذاتـه، أو بوصفـه ذا علاقـة بالـطبيعة والعجماوات، أو من حيث صلته بالمجتمع والناس. وقد جـلا رنوفيه مبادىء السلوك في مختلف هذه الدوائر ورأى أن العدالة هي التي تنـظم صلة الانسان بـالانسان لأن ثمـة حادثـاً طبيعياً عاماً يجمع بين الفاعلين الأخلاقيـين العقلاء والأحـرار وهو مـا يمكن أن ندعوه باسم الشركة. وهي تفرض على الأطـراف أن يعامل كل منهم الآخر كما يعامل نفسه. وما المجتمع ـ أخلاقياً ـ سوى محصلة اجتماع الشركاء، وهو لا يمثل غاية بذاتـه، لأن المجتمـع لا يعتبر فـاعلاً أخـلاقياً، والانسـان وحده هـو غـايـة الأخـلاق ومصدرهـا لأنه فـاعـل أخلاقي يستـطيـع أن يعمّم شخصـه، أي أن يعتبر ذاتـه وذات أقرانـه جميعـاً عـلى صعيـد

المساواة. ومن فلاسفة الأخلاق الذين اعتمدوا أساس العلم صاحب الفلسفة الوضعية أوغست كونت 1798-1851 الذي يعتبر نفسه مؤسس علم الاجتماع، ولكنه كان في الحق يستهدف بالدرجة الأولى تنظيم المجتمع على أسس «علمية» بغية إصلاحه. وقد أظهر أن كل وضع اجتماعي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالعادات الأخلاقية السائدة في المجتمع. وهذه العادات رهن بالعقائد والأراء الذائعة في الناس، وأن كل محاولة اصلاح تمنى بالاخفاق إذا لم تبدأ بتنظيم الأخلاق والعادات المشتركة، وهذا لا يتم إلا إذا بُنيت على مذهب عام يتضمن جملة من الأراء الصحيحة التي يقبلها الناس جميعاً. وهذا المذهب الشافي هو في نظره الفلسفة الوضعية التي تجاوز مرحلتي الفكر اللاهوتي والميتافيزيائي إلى الفكر العلمي بالمعنى الدقيق. وقد انتقد كونت مفهوم الأخلاق التقليدية ووجد أن علم الأخلاق، وهو العلم السابع، يهدف إما الى البحث عن قوانين الحوادث الأخلاقية ويكون عندئذ شطراً من علم الاجتماع ما دام غرضه المعرفة الوضعية بالطبيعة البشرية، فردية وجمعية، وإما أن يهدف إلى تحديد غاية الانسان في سلوكه وتبيان أفضل سبيل لاستعمال قدرته على تغيير مجرى الحوادث، وهذا هو الفن الأخلاقي، أو صناعة توجيه السلوك تبع معايير وقواعد عقلية يستقيها هذا الفن العملي من معطيات علم الاجتماع. ولذا فإن الأخلاق في الفلسفة الوضعية تتعلق بعلم الاجتماع في ناحيتها النظرية والعملية على السواء.

وضع أوغست كونت أسس علم الاجتماع في المدرسة الاجتماعية الفرنسية وتبعه اميل دوركهايم 1858-1917 بممارسة هذا العلم علمياً وأوضح في كتابه **قواعد الطريقة الاجتماعية** صفات الحادث الاجتماعي والحادث الأخلاقي، واتصافهما بصفة الالزام بالاضافة الى الأفراد كأنماط الكلام وآداب المجاملة وضروب السلوك وأنواع المؤسسات والأوضاع، ولكن الحادث الأخلاقي ينفرد بأنه بآن واحد الزامي ومرغوب به، أي أن له صفة القداسة ومن شأن الباحث الأخلاقي الاضطلاع بوظائف رئيسية ثلاث هي: الوظيفة الايجابية الماثلة في استشفاف انماط السلوك الأخلاقي من الوقائع ذاتها. ثم الوظيفة المعيارية الماثلة في العمل على توجيه مسيرة الأخلاق وتطورها جهة الرقي والتقدم، وأخيراً الوظيفة الفلسفية وقوامها التساؤل: لماذا نخضع للأخلاق، بل لماذا تفرض الأخلاق علينا، ويأتي الجواب في ضوء الموضوعة التالية: إن المجتمع حقيقة متميزة عن الأفراد، وهو يعلو عليهم، وهو أساس الأخلاق.

وفي هذا الدرب العلمي الاجتماعي مضى ليفي - برول 1857-1939 والبيربايه. وقد رد الأول الأخلاق النظرية قائلاً إنها لا توجد، ولا يمكن أن توجد، وإن الذي يوجد فعلاً إنما هو المعطى الأخلاقي الراهن وحسب. وقد أخطأ الفلاسفة في تصورهم الأخلاق على إنها بحث نظري أو علم معياري. والحق في رأيه هو أن جميع العلوم الموجودة هي نظرية أولاً، ولا تصبح معيارية الا فيها بعد، إذا اقتضى موضوعها ذلك، وكان تقدمها كافياً يسمح بتطبيقها. ودفعاً للبس يقترح ليفي - برول تمييز موضوع العلم، وهو الوقائع الأخلاقية، عن العلم ذاته، وهو معرفة بقوانين هذه الوقائع، وعن تطبيقاته التي يدعوها باسم الفن الأخلاقي العقلي. وقد تعمق البيربايه هذا الفن الأخلاقي ووجد أنه يتعثر منذ ولادته أمام السؤال الآتي: كيف يمدنا العلم وهو بحث وضعي بمبادىء للعمل أو معايير؟ غير أن بايه وجد حلاً لهذا الإعضال حين اعتبر أن أفكار الخير أشبه بكائنات حية تولد وتكبر وتهرم وتموت، ولذا فإن الخير اليوم هو ما تحكم الضمائر بأنه صالح، وسيصبح غداً ما تقرره هذه الضمائر في الغد، وربما عارضت أحكام الغد أحكام اليوم. وعلى هذا فإن الفن الأخلاقي العقلي يوجد وجوداً فعلياً، ويعمل عملاً حقيقياً، وآية ذلك محاولة بآية البرهان على امكان هذا العلم باظهار أنه قد أبصر النور فعلاً، وهذا هو موضوع كتابه الذي اسماه **علم الحوادث الأخلاقية أو الاثولوجيا** وفيه يدعو الباحثين الى استخلاص الحادث الأخلاقي من الوقائع الاجتماعية مثل الصيغ الذائعة واللغة والحقوق والعادات الأخلاقية والآداب والانتباه إلى أن مفاهيم الخير والشر ليست بسيطة ولا محددة، وأن إلى جانب ما تفرضه الأخلاق يوجد ما تقبله وما تسمح به وما تقترحه وما توصي به، وكل ذلك ينم عن غنى الأخلاق حادثة ومعياراً.

ازدهر الايمان بالعلم أساساً ونهجاً في فلسفة الأخلاق ولا يزال، ولكن الاعتبار الفلسفي لم ينته بل استمر ولا يزال. وقد نما مفهوم التجربة الفلسفية وفي اطارها مفهوم التجربة أساساً اعتنقه روه وبرغسون 1859-1941 واضرابهما.

انطلق فردريك روه من البحث عن حل صحيح لمسألة الأخلاق النظرية ووجد أن من الضروري البدء بتحرير هذه المسألة من ربقة الميتافيزياء، والاتجاه شطر التجربة المباشرة لتحديد القيم الأخلاقية. فهذه التجربة تجربة نوعية خاصة تختلف عن التجربة العلمية لأن الحوادث العلمية هي وقائع موضوعية تقبل التكرار والقياس. أما الحادث الذي تدركه التجربة الأخلاقية فهو حادث مباشر بالدرجة الأولى. وأن

التجربة الأخلاقية تجربة كلية متكاملة تلم بالواقع الأخلاقي كله، ولكنها تجربة محدودة لأن من المحال أن تقوم تجربة واحدة تشمل الكون بأسره. إنها تجربة مثل أعلى. وهي لا تعتمد الاستنتاج النظري بدءاً من حقيقة موضوعية، بل نعتمد تحقيق الحياة الأخلاقية بالحياة ذاتها. «فإذا شئتم أن تحملوا شخصاً على التقيد بالأخلاق الفاضلة وجب أن تعطوه عملاً ليعمله، ومهمة ليحققها. ولا تحدثوه عن المبادىء نظرياً فالوعظ قاصر، ومن الواجب أن نحذر كل الحذر النظريات الكتابية التي لا تستند الى تجربة الحياة الراهنة». إن المبادىء الأخلاقية لا تدرك إلا بالسلوك ذاته، وبالعمل عينه. ولذا يجب على المرء ألّا يحدد سلوكه بحسب أنموذج جامد ثابت ينطلق من تأمله ثم يعمد الى محاكاته وتقليده، بل عليه أن يبدع أنموذجه ويعمله، وأن يعيد إبداعه بالعمل دائماً.

ومن صميم التجربة يود هنري برغسون الانطلاق ليدرك الحياة حيث هي بحدس واعٍ أو تجربة بديهية مباشرة، وهذا الحدس يعارض الذكاء لأن الذكاء أداة تحليل وتركيب يتناول أشياء جامدة فيمسك بعناصر المادة من غير أن يمسك بطبيعتها. وهذه الطبيعة التي تفلت من الذكاء لا تنال إلا بحدس هو أقرب إلى الغريزة وهو حدس ديمومتنا أو حياتنا التي تنجلي عن انسياب تيار واحد وحيد في شعور كل فرد منا وهو يجعل حياته متميزة بإيقاع خاص اصيل، إيقاع كيفي لا كمي. وهذه الديمومة الرائعة هي مطلق بالمعنى الصحيح. وباعتبار آخر، إن التحليل يتناول الساكن ويؤدي بالتفكيك الى عناصر ثابتة مستقرة لا تتغير. أما الحدس فإنه يتناول الحركة على نحو مباشر فيعرف الواقعي والمشخص وما يعاش، بصفة التحول التي تلازمه. ومرد هذا التعارض يرجع إلى أن ثمة وثبة مبدعة في الكون تنساب في الطبيعة انسياباً حراً من غير انقطاع وتظهر على أشكال جديدة لا تحصى، وهي كلها أشكال لا يمكن التنبؤ بها، وإنما تلقى هذه الوثبة إبان غيرها في الديمومة وتدفقها حركة معاكسة تضادها وتزيل اشتدادها فينشأ عن ذلك اتجاهان: اتجاه مبدع، ينتج اخلاقاً حركية وديناً حركياً، واتجاه مضاد يجمد الوثبة المبدعة في قوالب ثابتة ويوقف حركتها ويمنع تطورها وينتج أخلاقاً سكونية وديناً سكونياً. إن الأخلاق السكونية أو المغلقة تفرض على الانسان جملة من العادات التي تحدد سلوكه وتؤلف ما يسمى الالزام الخلقي. وهي تستهدف تعويد المرء على حياة الطاعة والخضوع خضوعاً آلياً أو كالآلي. إنها أخلاق نائمة تدنو عن المستوى الفكري لأن الانسان يعيش فيها الالزام من غير أن يتعقله. وأقصى ما يفعل العقل آنئذٍ هو تمييز الواجبات والتعاليم التي تهدف حقاً إلى صيانة المجتمع وحفظه وسلامته ورفاهه عن سائر ضروب التعاليم وأنواع الالزام، ثم تنفصل الأوامر النافعة للمجتمع عن غيرها، ويعمل العقل على بقائها وحدها. بيد أن الوثبة الحيوية المبدعة تختار طائفة من الأفراد القلائل المتميزين، وتتخذهم نخبة تمثل النوع البشري بأسره وتعتبرهم عظماء جديرين بأن تتم عملها بواسطتهم، وكأن كل عظيم منهم نوع خاص قائم بذاته. وقد يكون هؤلاء العظماء من زمرة محبي الخير أو من زمرة الأبطال أو من زمرة القديسين. ولكن الوثبة الحيوية المبدعة تصطفيهم حتى تتجاوز بهم حدود المجتمعات المغلقة والأخلاق السكونية، الى الأخلاق الحركية أو المفتوحة التي تدعو الى محبة البشر جميعاً وتفرض واجبات الاحسان والتفاني وروح التضحية. وما أخلاقنا الراهنة سوى نوسان بين اجتذاب المثل الأعلى لنا بالأخلاق المفتوحة أو الحركية وضغط العادة علينا بالأخلاق المغلقة أو السكونية.

وصفوة القول، يشترك فلاسفة الأخلاق - وإن زعم باحثون بأن برغسون آخر الفلاسفة المذهبيين، وقد تلت مذهبه اتجاهات فلسفية ناشطة كالذرائعية والوجودية، والبنيوية، ومدارس التحليل النفسي، والفلاسفة الجدد في فرنسا في إثر حوادث 1968 - يشتركون في الاتفاق على وجود الأخلاق من حيث هي وقائع، وعلى الانطلاق بفهمها من حيث إن الوجدان ينبوعها، ولكنهم يختلفون أشد الاختلاف، وهذا عهدنا بهم، في تقويم الأساس الذي يشاد صرحها عليه، ويبقى نشاطهم نشاطاً موصولاً ومجدداً ومبدعاً، وتبقى فلسفة الأخلاق بهذا الاعتبار وصف الشعور، بل وعياً هو وعي معرفة وفهم وتقويم.

مصادر ومراجع

- أرسطو، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، 1947
- ـــــ، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة احمد لطفي السيد، جزءان، 1924
- أفلاطون، الجمهوريه، ترجمة حنا خباز، 1929.
- ـــــ، المأدبة، ترجمة وليم متري، 1954.
- ـــــ، محاورات افلاطون، ترجمة زكي نجيب محمود، 1945.
- امين، عثمان، الفلسفة الرواقية، 1945.
- بارودي، دومنيك، المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر، ترجمة محمد غلاب، 1958.
- باستيد، جورج، المدنية، سرابها ويقينها، ترجمة عادل العوا، 1957.
- برغسون، هنري، منبعا الأخلاق والدين، ترجمة سامي الدروبي وعبدالله عبد الدائم، 1945.

- ديكارت، رينيه، مقالة الطريقة، ترجمة جميل صليبا، 1953.
- روسو، جان جاك، أصل التفاوت بين الناس، ترجمة عادل زعيتر، لا ت.
- ـــــــ، العقد الاجتماعي، ترجمة عادل زعيتر، لا ت.
- سارتر، جان بول، الوجودية هي إنسانية، ترجمة بشير النحاس، لا ت.
- ستالين، جوزيف، أسس اللينينية، 1954.
- الطويل، رفيق، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، لا ت.
- عوا، عادل، الأخلاق، 1978.
- ـــ، ـــ، القيمة الأخلاقية، 1960.
- ـــ، ـــ، من الشرق الى الكرامة، 1973.
- ـــ، ـــ، الوجدان، 1961.
- غرير، جان ماري، الأخلاق بلا إلزام ولا جزاء، ترجمة سامي الدروبي، 1946
- كانت، عمانوئيل، مشروع للسلام الدائم، لا ت.
- مل، جون ستيوارت، بحث في الحرية، ترجمة دار اليقظة العربية دمشق، 1975.
- هوميروس، الألياذة، ترجمة وإيجاز عنبرة سلام الخالدي، 1947.

عادل العوا

فلسفة الاقتصاد في الفكر العربي

Philosophy of Economy in Arab Thought

Philosophie d'économie dans la pensée arabe

Wirtschaftsphilosophie

تضم فلسفة الاقتصاد في الفكر العربي مجموعة تيارات ترتد بمعظمها إلى أصول عقائدية بالدرجة الأولى، تنسجم والبناء المذهبي الكلي. ولقد عرف الفكر العربي شتى الفلسفات الاقتصادية والنظريات العلمية والنظم العملية المتعلقة بها. لكن غلبت عليه عدة تيارات رئيسة: التيار الإسلامي، التيار الليبرالي، التيار الاشتراكي العربي، التيار الشيوعي.

I ـ التيار الإسلامي: ينقسم هذا التيار إلى اتجاهين، الاتجاه الأصولي، والإتجاه التوفيقي.

أما الاتجاه الإقتصادي الأصولي، فإنه يعتمد على المصادر الأساسية للشريعة والعقيدة الإسلامية.

وأما التيار الإسلامي التوفيقي فهو يحاول التوفيق والملاءمة بين المصادر الأساسية وبين الفلسفة الليبرالية أو الفلسفة الإشتراكية.

أ) الاتجاه الأصولي: يرتكز هذا التيار على الأصول الإسلامية الأولى، وهي: القرآن، الحديث، والسنة، ويتوسع الفقهاء في تخريج المذاهب الاقتصادية الرئيسة في الإسلام، فيعتمدون أيضاً: سير الخلفاء الراشدين والأئمة، والإجتهاد والقياس، والإجماع، سواء منه المعلن أو السكوتي.

وعلى ذلك، فإن الاتجاه الأصولي الإسلامي يحتوي المذاهب الفقهية الخمسة (المالكية، والحنبلية، والشافعية، والحنفية، والجعفرية)، إضافةً إلى الاتجاهات الحديثة والمعاصرة التي اعتمدت بدورها على الأصول الأولى، وفي الحقيقة، فإنه لا توجد فروق مهمة بين المذاهب الخمسة نفسها، وبين الإتجاهات الأصولية الحديثة والمعاصرة. وإنما هناك فروق دقيقة تكاد لا تُذكر. وهذا مما يُسهِّل استخراج فلسفة اقتصادية أصولية. وتستند هذه الفلسفة على ملامح وحدود مشتركة تجمع بينها في وحدة واحدة وهي: التكافل الاقتصادي ـ الإجتماعي، الحرية الاقتصادية المحدودة، العدالة الاقتصادية.

1 ـ التكافل الاقتصادي الاجتماعي: رأى الأصوليون الإسلاميون، سواء منهم المتوسطون أو المحدثون، ان الإسلام يضمن تكافلاً اقتصادياً ـ اجتماعياً شاملاً بين الطبقات والفئات المختلفة. ولقد عبَّر المتوسطون عن هذا الإصطلاح بالإحسان وبالقيام بالتكاليف الاقتصادية والمالية التي حدَّدهما الشرع. بينما استخدم المحدثون والمعاصرون إصطلاح التكافل والتضامن والتساند، وكذلك إصطلاح التكامل. وكلها، تقريباً، تؤدي المعنى نفسه. ويؤيد ذلك كله ارتكاز الإسلام نفسه على مبادىء الأخوة والمساواة بين أبناء العقيدة الواحدة، مما يعني في نظر الأصوليين، تكافلاً اقتصادياً واجتماعياً واضحاً بذاته. وقد رأوا في الزكاة والعشر والخمس، ومصارفها جميعاً خير مثال على هذا التكافل. ذلك لأن الزكاة (وهي الضريبة المالية الرئيسة في الإسلام، ومقدارها 2.5% على الأموال المجمدة أو العاملة سنوياً) إنما تصرف في ثمانية وجوه: للفقراء، والمساكين، والعاملين عليها، والمؤلفة قلوبهم، وفي الرقاب، والعارفين، وفي سبيل الله، وابن السبيل. وذلك وفقاً لنص قرآني صريح جمع بين الحالات الاقتصادية (الفقراء والعاملين على الزكاة والعارفين) وبين الحالات الاجتماعية (المساكين وابن السبيل) وبين الحالات السياسية (المؤلفة قلوبهم). وتعتبر الزكاة ركناً من أركان الإسلام لما لها من أثر إيجابي على وحدة المجتمع الإسلامي وتضامنه. ولطالما اقترنت في الآيات القرآنية بالصلاة. كما رأى الأصوليون المسلمون في مجموعة المبادىء الاقتصادية والمالية الأخرى روحاً للتكافل الاقتصادي ـ الاجتماعي. ومن هذه المبادىء: منع الربا، والاحتكار، وعدم الخداع والغش في البيوع، وضرورة الإنفاق، ومنع تراكم فائض رأس المال، واجتناب الاضرار بالمال، وحالاتِ الكفالةِ الإلزامية للأيتام، والنفقة، وتقييد المورث بالشريعة.

2 ـ الحرية الاقتصادية المحدودة: يعتبر الأصوليون المسلمون

أن الإسلام أعطى للفرد الحرية الاقتصادية المحدودة بالتشريعات والتكاليف المختلفة، إضافةً إلى مجموعة القيم المعنوية والخلقية التي يؤمن بها الإسلام. ذلك لأن هناك تحديداً ذاتياً للحرية الاجتماعية يتكوَّن تلقائياً في إطار التربية الإسلامية للفرد، وتكون له قوة التوجيه غير القسري النابع من الواقع الروحي والفكري للإنسان المسلم. كما أن هناك تحديداً موضوعاً في طريق التشريع، ويقوم على المبدأ القائل: لا حرية للشخص فيما نصت عليه الشريعة المقدسة من ألوان النشاط التي تتعارض مع المثل والغايات التي يؤمن بها الإسلام. ويبدو أن الحرية الاقتصادية الفردية قد حُددت ـ حسب النظرة الأصولية ـ بوسيلتين: الأولى: بمنعٍ تشريعي لمجموعةٍ من النشاطات الاقتصادية ـ الاجتماعية التي تعيق تحقيق المثل والقيم الإسلامية كالربا والاحتكار. والثانية: أن الشريعة قد أعطت لولي الأمر أو المحاكم أو الدولة حق الإشراف وحق التدخل لحماية المصالح، ولو بالحد من حريات الأفراد. من هنا كان اصطلاح الأصوليين على أن للاقتصاد في الإسلام وظيفة اجتماعية. فللأفراد حقوق اقتصادية ومالية، وللجماعة حقوقها، وكذلك لله.

ويتضح لنا، من المبادىء العامة لحرية الملكية في الإسلام روح ديني يطبعها بطابعٍ خاص. فإنه إذا كان الإنسان مستخلفاً على الأرض من قبل الله، فإن ما يملكه إنما يملكه زمنياً وجزئياً، وفي إطار من الإلتزامات المختلفة. وتأتي مجموعة من الآيات القرآنية ذات المضمون الأخلاقي مزهدة بالمال والمتاع الدنيوي، مرغبةً بالآخرة وبالأعمال الحسنة. وذلك تخفيفاً من حدة غريزة التملك من جهة، وتوجيهاً لعدم الإنشغال الكامل بالمال، معتبرةً إياه حد ابتلاء أخلاقي وميتافيزيقي. ولقد نسب الله (ت) الملكية المطلقة لنفسه، وأضافها إلى الجماعة وإلى الأفراد. لذلك، فإن الملكية في الإسلام مثلثة الأطراف: لله، وللجماعة، وللفرد. ويذهب الأصوليون إلى أن في اضافة الملكية لله ضماناً وجدانياً وأخلاقياً في توجيه المال توجيهاً اقتصادياً ـ اجتماعياً. أما إضافة الملكية إلى الجماعة، فإقرار بحقوق الجماعة عليها. وإضافة الملكية إلى الأفراد إضافة لعنصر المسؤولية عن الملكية. ولذلك عمد الإسلام إلى إقرار الملكية الفردية ليُسأل كل فرد عن حق الجماعة في المال الذي بين يديه، وجعل ولي الأمر مسؤولاً عن حق الجماعة في أموال الأفراد. وعلى هذا أقر الإسلام الأصولي حق الملكية الفردية للمسلم وغير المسلم في إطار من الالتزامات والشروط التشريعية والقيم الأخلاقية. ومن أهم شروط الملكية: البلوغ، والعقل، وإسلام الزوجة أو الزوج، وعدم تجميد الملكية (وبخاصة للأرض الزراعية والمال)، وإيتاء الزكاة وخمس الركاز (أعمال المناجم)، وخمس الفيء (غنائم الحرب). أما حق الملكية لغير المسلمين، فإنه يرتبط في نظر الأصوليين، بالبنية التشريعية للإسلام والنصرانية واليهودية في وقت واحدٍ. فقد اعترف الإسلام لأهل الكتاب بحق الملكية حتى بالنسبة للمواد المحرمة على المسلمين كالخمر والخنزير، ولكن في إطار ما يسمح لهم دينهم بذلك. ولكن ليس لهم أن يمتلكوا عبداً مسلماً، ولا نسخة عن القرآن، وليس لهم حظ في «الفيء».

وحسب الاتجاه الأصولي، فإن الإسلام قد أعطى مجموعةً من الحريات الاقتصادية الأخرى. كحرية التجارة، وحرية التعاقد. وذلك ضمن التحديدات التجريبية ـ التشريعية. وفيما يختص بحرية التجارة، فإنها تعتبر مطلقة ما دامت متقيدة بالحدود الشرعية، وأهمها بالنسبة للمسلمين: أن لا تجري التجارة على المواد المحرمة. وبالنسبة لأهل الكتاب: أن يقيموا دينهم في التجارة بينهم، وأن يحصروا التجارة بالمواد المحرمة بينهم. ويعترف الإسلام الأصولي بنوع من الملكية التجارية المؤقتة يعرف بالنسيئة (أو الديون التجارية). فلربما لم يستطع المشتري تسديد ثمن المبيع في الحال وهو بحاجة آنية إليه، لذا أجيز عقد البيع بالنسيئة تسهيلاً لأمور الناس في إشباع حاجاتهم. وأما حرية التعاقد فقد حددت بقاعدة أساسية هي الأهلية، وأركانها: العقل والبلوغ والاختيار. وفي المقابل فهناك قواعد للحجر في حالات عدم البلوغ والعته والسفه (التبذير)، والجنون، وبعض حالات المرض، وبخاصةٍ مرض الموت، شرط إقامة قيِّم لإدارة الأموال والمصالح وتأمين حقوق المجتمع المختلفة في الزكاة والركاز وغيرهما. وهناك قاعدة أساسية أخرى تكاد تحكم كل الحريات الاقتصادية في الإسلام؛ وهي أن لا يجري التعاقد بين المسلمين على شؤون أوسع أو خدمات محرمة أو ممنوعة شرعاً حسب المذاهب الفقهية المختلفة. وأما قواعد الشكل التعاقدي فقد حدَّدتها مجموعة من الآيات القرآنية الصريحة، وهي: كتابة النص عند كاتب بالعدل، بإملاء الذي عليه الحق، أو بإملاء الولي في حالات السفه والضعف والعجز، وبشهادة شاهدين. وتستثنى من هذه القواعد التجارة الحاضرة شرط إشهاد شهود.

3 ـ العدالة الاقتصادية: يؤكد الأصوليون الاسلاميون على أن فلسفة الاقتصاد الاسلامي تقوم على مبدأ العدالة. فقد كان الإسلام في نظرهم رائداً في تشديده على ضرورة توزيع

الثروة، وفي حرصه على تدويرها أو تداولها عبر أنظمة متكاملة. كما شدد الإسلام على ضرورة عدالة الأجور والأثمان والمقاييس والأوزان، والإخلاص والأمانة في الأعمال، وعلى عدم التلاعب والغش والغبن والتغرير. ودعا بشدة إلى الوفاء بالوعود والعهود وإلى حسن النية وصفائها في جميع الأمور المادية وغير المادية. ويرى هؤلاء الأصوليون أن تشديد النصوص القرآنية على العدل المطلق، إنما يشمل ضمناً العدل الاقتصادي والمالي، الذي يعني بالتالي عدلاً اجتماعياً، ثم سياسياً. فالوحدة والتوحيد من أهم مقومات النسق الفلسفي الكلي للإسلام، بما في ذلك وحدة العدل (الاقتصادي والاجتماعي والسياسي).

ويذهب الأصوليون الإسلاميون إلى أنه مع اعتراف الإسلام بوجود الطبقات (الأغنياء والفقراء)، فإنه قد قاوم الفقر، حيث جعل للثروة وظيفة اجتماعية تناط بها حقوق يجب أن تُؤدى، ويجب على الحكام أو أولي الأمر أن يراقبوا تأديتها. كما رأوا في أنظمة الإنتاج ضماناً للعدل الاقتصادي في الإسلام. وهي أنظمة: المزارعة، والمساقاة، والمضاربة، والشركة والإجارة وعقود العمل. حيث تحترم حقوق العامل كلها، وتوجب أداءها له كاملة. ومن جهة ثانية، فقد استنكر الإسلام الترف والبذخ والإسراف والتبذير والبخل وتجميد رؤوس الأموال (وبخاصة الذهب والفضة). كما أن تشريع نظام الوقف والوصية والقرض والوديعة والإعارة والهبة، وحضّ الإسلام على الصدقة والإحسان، وتقريره المسؤولية الاجتماعية ـ الاقتصادية (الكفالة)، يجعل منه رائداً للعدل الاقتصادي. ويرى الأصوليون المسلمون في السُنة والحديث نماذج عملية وتطبيقية للعدل الاقتصادي. فقد جعل النبي (ص) للمتزوج سهمين من الفيء (غنائم الحرب) وسهماً واحداً للأعزب. وحضّ على إطعام المساكين ورعاية الجار، وإيفاء العامل أجره الفوري.

وفي نظر الأصوليين المسلمين، فإن النظم الضرائبية للإسلام تضمن العدل المالي والاقتصادي. وهذه النظم هي: الزكاة والعشر، والخراج، والجزية، والفيء، والركاز. ورأوا في الجزية ونظامها مثالاً على العدل الاقتصادي. فإنها تؤخذ كاملة من الذمي الغني، ومن المتوسط نصفها، ومن الفقير القادر على الكسب ربعها. ولا تؤخذ من صبي أو امرأة أو مريض مزمن، ولا من رجال الدين. وتُرفع الجزية تماماً في حالات اقتصادية سيئة (كالجدب والمجاعة والركود الاقتصادي). ويمنع الإسلام الحجر على الضروريات إيفاءً للضريبة، ولا يجُوز استخدام العنف في جبايتها. ويفسح الإسلام تطبيق مبدأ من أين لك ذلك، على أن تصادر جميع الأموال المنقولة وغير المنقولة لحساب بيت المال. ولا يقبل الإسلام الإقطاع العسكري، أي الاستيلاء على الأراضي المفتوحة، حتى ولو كانت أملاكاً عامة للدولة المغلوبة. ومن ملامح العدل الاقتصادي تحريم الربا، والاحتكار، بل ومصادرة الأموال والمواد الغذائية في الحالات الضرورية (كحالات الحرب أو المجاعة).

وفي رأي الأصولين، فإن من سمات العدل الاقتصادي في الإسلام أيضاً: حمايته للملكية الفردية واتاحة الفرص أمامها للنمو الاجتماعي المشروع. فمثلاً: أجاز الإسلام لمن أحيا أرضاً مواتاً، بإذن الحاكم، أن يتملكها ولو كان ذمياً، شرط أن تكون بعيدة عن العامر، على أن يعمرها خلال ثلاث سنين، وإلا أُخذت منه ودُفعت إلى غيره.

ب) **الاتجاه التوفيقي**: ويطلق عليه الاتجاه التلفيقي. وهو الاتجاه الذي يحاول التوفيق بين القيم والمعايير والمفاهيم والصيغ الإسلامية من جهة، وبين مثيلاتها في الفكر الاقتصادي الغربي، وخصوصاً في الفكر الليبرالي والفكر الاشتراكي.

فقد رأى أصحاب المذهب الليبرالي ـ الإسلامي أن الإسلام يتضمن الملامح الأساسية لليبرالية الحقيقية. فقد ضمن الحرية الاقتصادية، وحق الملكية الفردية، واعترف بتمايز الطبقات، وحدّ من تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية، ولم يُقيد حرية المبادرة والمنافسة الاقتصادية. أما ضمانه للحرية الاقتصادية، فواضح من خلال إطلاقه لحرية التجارة وحرية التعاقد وحرية التشارك، وغيرها من الحريات الاقتصادية. ويذهب الليبراليون ـ الإسلاميون (وأغلبهم من رواد النهضة العربية والإسلامية الحديثة) إلى أن مجموع هذه المبادىء الاقتصادية تتآلف والمبادىء السياسية والاجتماعية والايديولوجية العامة التي نادى بها الإسلام. فمن الناحية السياسية: أكد الإسلام على الشورى وهي نفسها الديموقراطية. وكذلك أعطى الحرية السياسية، سواء كانت حرية الفكر أو العقيدة أو العمل، ولم يستثنِ الأقليات الدينية التي تعيش في كنفه من هذه الحرية. كما أن الإسلام أباح مجموعة من الحريات الاجتماعية: كحرية الرأي والتعبير، وحرية الاجتماع، وحرية المسكن والمشرب والمأكل، وحرية الزواج، وكل ذلك في حدود الشرع المرن والمتسامح الذي يمتاز به الإسلام. ومن رواد المذهب الليبرالي ـ الإسلامي رفاعة رافع الطهطاوي 1801 ـ 1873 م.

أما أصحاب المذهب الإشتراكي - الإسلامي، فقد ارتأوا أن الإسلام قد أرسى المبادىء العامة لحياة إشتراكية سليمة. فقد اعترف الإسلام بالملكية العامة، وأعاد توزيع الثروة العامة والخاصة على السواء، وأكد على ملكية وسائل الإنتاج (الماء والكلأ والنار)، وفرض نظاماً صارماً للمراقبة والتوجيه الاقتصادي (الحسبة)، ومنع تراكم رأس المال أو تداوله بين الرأسماليين فقط، كما منع الإقطاع الزراعي (وبخاصة العسكري منه)، ودعا إلى قدسية العمل. ويذهب الإشتراكيون - المسلمون إلى أن الإسلام في حقيقته، إنما هو ثورة اجتماعية واقتصادية. فهو قد ساوى بين الأغنياء والفقراء في الإيمان، وقضى على العلاقات القَبَلية، فاستبدل رباط الدم برباط العقيدة. ولم يعترف بالأرستوقراطية القَبَلية أو المالية. ويؤكد هؤلاء على النصوص القرآنية، ومجموعة من الأحاديث والسنن النبوية، وسير الخلفاء الراشدين (وبخاصة عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب)، وسير كبار الصحابة (وخصوصاً أبا ذر الغفاري الذي رأوا فيه أول نموذج إشتراكي - إسلامي صريح). ومن رواد الفكر الإشتراكي - الإسلامي جمال الدين الأفغاني 1839-1897 م. ومحمد عبده 1849-1905 م. غير أن ملامح الفكر الإشتراكي - الإسلامي لم تتضح تماماً، إلا بعد الحرب العالمية الثانية، وبالتحديد منذ العام 1945 م. ولقد ازدهر هذا الفكر، بصورة خاصة، بعد قيام الثورة المصرية (1952 م.).

II - التيار الليبرالي: بدأ هذا التيار يأخذ طريقه إلى الفكر العربي في بدء القرن التاسع عشر. وكان قد نشأ في فرنسا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر. وحاول الرواد العرب لهذا التيار التوفيق بينه وبين القيم والمعايير الإسلامية، فأهملوا، تقريباً، فكرة النظام الطبيعي للإقتصاد. وهي مقولة أساسية للمدرسة الحرة l'école libérale التي تذهب إلى أن هناك نظاماً طبيعياً يشمل الظواهر الإقتصادية على أنواعها، وأن لا حاجة إلى تدخل الدولة. وترتب على ذلك إهمال تام للمدرسة الطبيعية أو الفيزيوقراطية l'école physiocratique واستبدل مصطلح النظام الطبيعي بمصطلح إسلامي يتضمن المعنى نفسه تقريباً، وهو مصطلح النظام الإلهي (أو الإسلامي أو القرآني). وحاول بعض رواد الاتجاه الليبرالي في الفكر الاقتصادي العربي، أن يجدوا في الحياة العربية قبل الإسلام ملامح للنظام الحر، مثل: حرية التجارة، وحرية رأس المال. وعلى العموم، فقد جمعت بين الاتجاه الليبرالي (الإسلامي والعربي) سمات عامة، أهمها:

أ) **النظام الحر**: يبدو أن هذه الفكرة أساس التيار الليبرالي الذي سيطر على النظر والعمل الاقتصادي العربي سيطرة شبه تامة مع بداية عصر النهضة الحديثة، وما زال مسيطراً في بعض الدول العربية. ويؤمن أصحاب هذا الاتجاه، سواء كانوا إسلاميين أو علمانيين، باحترام الملكية الفردية، وروح التنافس والمبادرة للفرد، وبتعدد الطبقات، وبالحرية الاقتصادية عموماً وحرية التجارة خصوصاً، وبانسجام المصلحة الخاصة مع المصلحة العامة، وبضرورة عدم تدخل الدولة تدخلاً مباشراً في الحياة الاقتصادية. ويعتبر الليبراليون الحرية الاقتصادية مرادفة وموازية للحرية السياسية العربية والإسلامية، التي كانت المطلب الأول للحركات الوطنية (الاقليمية) في العالمين العربي والإسلامي. وقد وجدوا في التراث العربي والإسلامي سنداً قوياً أضفوا عليه الطابع التلفيقي في تأييد اتجاههم. ويرى المفكرون الاقتصاديون المستقلون أن الإتجاه الليبرالي النظري والعملي كان ضرورياً للقضاء على النظام الاقطاعي الذي كان يسيطر على المجتمعات العربية والإسلامية، لكنه أصبح عقيماً وفقد ضرورته مع قيام النهضة الصناعية، إذ انقلب دوره التحرري إلى دور رأسمالي - إستغلالي للطبقة العمالية. لكن مهما يكن من أمر فقد أرسى التيار الليبرالي النظر الاقتصادي العلمي في تحليله للظواهر الاقتصادية العربية.

ب) **الملكية الفردية**: يعتبر الليبراليون الملكية الفردية شبه مقدسة، بمعنى أنها غير قابلة للخرق إلا في حالات نادرة جداً، مُحددة مُسبقاً بموجب قوانين واضحة تصدر عن سلطة تشريعية مستقلة (مجلس للنواب). وينظر هؤلاء إلى الملكية الفردية على أنها مطلقة زمانياً ومكانياً، بمعنى أنها تشمل وسائل الإنتاج، ووسائل التوزيع والتبادل، ورأس المال، وأنها غير قابلة للسقوط بالزمن أو بالانتقال إلا بإرادة صاحبها، أو وفقاً للنصوص القانونية المتعلقة بذلك. وفي نظرهم، فإنه لا حدود نوعية أو كمية للملكية الفردية، وليست لها أية وظيفة اجتماعية أو سياسية، وإنما وظيفتها خاصة وحرة في الوقت نفسه. ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن في ضمان الملكية الفردية تحقيقاً للازدهار العام، وأن نمو الملكيات الفردية يعني نمواً اقتصادياً عاماً. كما يرون أن الإسهام الضريبي للملكيات الفردية يشكل جانباً مهماً من الواردات المالية للدولة وبالتالي للمجتمع.

جـ) **التنافس والمبادرة الفردية**: يرى الليبراليون العرب أن إطلاق التنافس بين الأفراد، وترك حرية المبادرة من شأنه أن يؤدي إلى الإبداع والازدهار الاقتصادي والاجتماعي في جميع

المجالات. فللفرد حق التنافس مع الأفراد الآخرين، بدون أية قيود اقتصادية أو سياسية أو اجتماعية. ذلك لأن المنافسة والمبادرة الفردية إنما هي التعبير العملي عن الحرية الاقتصادية التي تقف وراء كل ما حققه الإنسان من تقدم. فالتحليل التاريخي يثبت بما لا يقبل الشك أن الإنسان الفرد هو الذي أبدع، واكتشف، واخترع ونمّى الثروات الاقتصادية الجماعية والفردية للإنسانية. لذا، فإن هذا الإنسان الفرد يحتاج إلى مناخ من الحرية الكاملة حتى يستطيع أن يُسهم في الرقي والحضارة الإنسانية. ولا يمكن لمثل هذا المناخ أن يتوافر إلا في ظل نظام سياسي ـ اقتصادي متماسك يرتكز على الديموقراطية الحقيقية، وهي في نظر الليبراليين ليست إلا الديموقراطية البرلمانية. ولقد ذهب بعض الاقتصاديين الغربيين من أمثال برودون Proudhon 1809-1865 إلى أن المنافسة الحرة تقضي على نفسها بنفسها، فتتحول أثناء تطورها الطبيعي إلى احتكار. ذلك لأن الوحدات الاقتصادية الصغرى تعقد الاتفاقات فيما بينها وتتحد فتحل المشاريع الرأسمالية الكبرى محل المشاريع الرأسمالية الصغرى. وبذلك تتحوّل الرأسمالية الزراعية إلى رأسمالية صناعية ثم إلى رأسمالية تجارية في المراحل المتقدمة من تطور الأنظمة الرأسمالية، ومن ضمنها النظام الليبرالي إلا أنه على أثر تكوّن المشاريع الاقتصادية الكبرى، في ظل مبدأ الحرية الاقتصادية وحرية المنافسة والمبادرة الفردية، اضطرت بعض الحكومات وخصوصاً في غرب أوروبا إلى التدخل تنظيماً للمشاريع الاقتصادية نفسها وحمايةً للمصالح الخاصة وللاقتصاد الوطني، وللحدّ من عوامل الثورة الاجتماعية. ونتيجةً لذلك برز نظام رأسمالي جديد هو نظام رأسمالية الدولة. وقد أخذت به بعض الدول العربية، فأممت قطاعات صناعية ومرفقية ونفطية مهمة واعتبرت ملكية عامة للدولة.

د) **حرية العمل الاقتصادي والاجتماعي**: يذهب الليبراليون في الفكر الاقتصادي العربي إلى أن لكل فرد الحرية الكاملة في اختيار المهنة التي يريد، سواء بصفته عاملاً أو موظفاً أو صاحب مهنة حرة أو رباً للعمل، وذلك وفقاً لقدراته ومؤهلاته وميوله. وفي الحقيقة، فإن حرية العمل لم تعرف في الفكر العربي إلا مع الليبراليين. فقد طغى نظام المجموعات المهنية على العالمين العربي والإسلامي، فكانت معظم المهن متوارثة، لكنها لم تكن مغلقة اجتماعياً أو طائفياً كما كانت الحال في الهند مثلاً. وعلى الرغم من أن حرية العمل أصبحت من المبادىء المسلّم بها، إلا أن بعض الاتجاهات الاقتصادية الإشتراكية والاجتماعية وضعت قيوداً عليها. بل إن معظم الأنظمة الليبرالية العربية قيدت حرية العمل، بشروط فنية وعلمية وقانونية.

إلى ذلك، فإن هناك مجموعة من المبادىء الليبرالية تبناها الفكر العربي الاقتصادي، وهي حق الإرث، وحرية الانفاق على الأموال والخدمات، وحرية التعاقد، وشرعية الاغتناء، وضرورة التنظيم الاقتصادي في المشاريع الخاصة.

III ـ **التيار الإشتراكي العربي**: أدى التطور الاقتصادي العربي وقيام بعض الثورات العربية الجذرية إلى العدول عن بعض المبادىء الاقتصادية الرئيسة، وبخاصة تلك المتعلقة منها بالمفهوم العام للحرية الاقتصادية، وبمدى دور الدولة في النشاطات الاقتصادية. وقد كان لبعض الأحداث العالمية أثرها الفعال في بروز التيار الإشتراكي العربي وفي مقدمتها نجاح الثورة الشيوعية في الاتحاد السوفياتي، وفي الصين الشعبية، وتحقيقها لإنجازات كبرى في مدى زمني قصير نسبياً. وكذلك بروز مفهوم الاقتصاد الموجه في الولايات المتحدة الاميركية المعقل الأول للرأسمالية والليبرالية. إلا أن التيار الإشتراكي العربي كان في الحقيقة وليد حاجات عربية اقتصادية واجتماعية، أكثر مما كان وليداً لتيارات ايديولوجية أو سياسية خارجية. وقد ولدت الاشتراكية العربية كتيار فكري وكنظام سياسي واقتصادي إثر ثورة 23 تموز (يوليو) عام 1952 م. في مصر، ثم سوريا، وليبيا، والعراق، والجزائر، واليمن الجنوبي. وبدأ هذا النظام الجديد بفعل السياسة العامة التي حدّدها الرئيس الراحل جمال عبدالناصر 1918-1970 بمرحلة من النضال السلبي تركّز في القضاء على الإقطاع الزراعي واستغلال رأس المال. وتلتها مرحلة النضال الإيجابي، المتمثل في عمليات الإصلاح الزراعي (بما في ذلك تحديد الملكية الزراعية)، وفي تأميم المرافق والخدمات العامة، (تأميم قناة السويس والشركات والمصارف والمرافق العامة)، وفي تصنيع البلاد، وفي تخطيط الاقتصاد تخطيطاً مركزياً يهدف إلى تحقيق أعلى نسبة ممكنة من النمو. وأما الأسس الفلسفية والمنهجية التي اعتمدتها الثورة الاشتراكية العربية، فإنها تتمثل في:

أ) **الجدلية الإنسانية**: لم تعترف الإشتراكية العربية بالجدلية المادية التاريخية (الديالكتيك) نظراً لعدم عقلانيتها. ذلك لأن الجدل لا يمكن أن يقوم، من حيث هو صراع، إلا بين الإنسان والإنسان. وهذا الصراع نفسه ليس صراعاً إقتصادياً أو اجتماعياً أو مادياً بحتاً، وإنما هو صراع ايديولوجي وعقلي وثقافي وتقني وسياسي أيضاً، في الوقت نفسه. وهذا

الصراع بين الإنسان والإنسان ليس مرحلياً، وبالتالي، فإن صراع الإنسان مع الطبيعة ليس محتوماً، كما أنه ليس نهاية للجدل أو للصراع. لأن صراع الإنسان مع الإنسان إنما هو صراع وجدل دائم موصول وليس له نهاية. ولقد رفضت الاشتراكية العربية المفهوم المطلق للمادة، وبخاصةٍ فكرة سبق المادة على العقل أو الوعي. فاعتبرت هذا الأخير متمايزاً عن المادة، بل وأسمى منها نوعاً. لذلك فلا يمكن أن يكون نتيجةً تاريخية أو تطورية لها. فالعقل أشبه بالطاقة التي تحرك المادة (المخ الإنساني)، وهو الذي يسهم في خلق مادة جديدة من المواد الأولية، بشكلٍ اقتصادي. لذا، فقد أحلت الإشتراكية العربية الإنسان من حيث هو إنسان (عقل ومادة) المكانة التاريخية الأولى. واعتبرته هدفاً لحركة التكامل التاريخي الذي تقوده الجدلية الإنسانية التاريخية في ارتقاء مستمر.

ب) الإيمان بالرسالات السماوية: تؤمن الإشتراكية العربية وفقاً لمنظورها الإنساني، بالرسالات السماوية، وتعتبرها مؤيدة لمنهجها الفكري والاقتصادي والاجتماعي. وانطلاقاً من ذلك، فقد رفعت الأنظمة الإشتراكية العربية المعاصرة كل الامتيازات الدينية أو الطائفية. وحاولت تطوير الفكر الديني في الاتجاه العلمي ـ الاشتراكي الذي يحفظ للمجتمعات العربية قيمها الأخلاقية والايديولوجية والاجتماعية الأصيلة. فالتراث الديني، في نظر الاشتراكيين العرب، ينسجم والمبادىء العامة للاتجاه الإشتراكي، بل هو يستغرقه استغراقاً منطقياً لازماً. كما يمثل الفكر الديني الطبيعة الحقيقية للحراك والسلوك الاجتماعي والفردي القابل للدراسة العلمية في جميع المجالات. وعلى ذلك، اعتبرت الاشتراكية العربية الإنسان لصيق تراثه وتقاليده الدينية ـ الاجتماعية. ومن ثم، فقد أكدت على التكامل بين العلم والدين (وبخاصةٍ الدين الإسلامي باعتباره الدين العربي). ورأت في العديد من النصوص القرآنية شواهد للتوافق بين الدين والعلم، وشواهد للتوافق أيضاً بين الإشتراكية والدين. من هنا نشأة الاتجاه الإسلامي ـ الإشتراكي التوفيقي. وانسجاماً مع الإيمان بالرسالات السماوية، أعطت الأنظمة الإشتراكية العربية الحرية للأديان، واعتبرت ـ في معظمها ـ الدين الإسلامي مصدراً للتشريع، واعترفت لليهودية والمسيحية بالاستقلال القضائي في شؤون الأحوال الشخصية. إلا أنه لأسباب سياسية عملية، لا علاقة لها بالبناء الأيديولوجي للاشتراكية العربية، تمّ استثناء المنتسبين إلى هذين الدينين من التعيين في المراكز القيادية السياسية والعسكرية الكبرى، ولو بشكل مرحلي. وفي كل الحالات، فإن الاشتراكية العربية قد خلصت إلى أن الإيمان الديني السليم لا يتعارض مع حرية الفكر الإنساني، ولا مع جهاد البشر من أجل حياة أفضل، بل إن العكس هو الصحيح. ذلك لأن الدين يدفع بالإنسان إلى التفكير الحر، ويصده عن الجمود الفكري والتعصب والتقليد الأعمى.

جـ) منهج التجربة والخطأ: لم تعتمد الإشتراكية العربية منهجاً نظرياً مغلقاً أو سابقاً على الواقع التجريبي، تفسر بموجبه الظواهر المختلفة أو تعيد صياغة التجارب والنشاطات وفقاً له. بل أخذت بمنهجية عملية، لكنها ليست ذرائعية (أو براغماتية). فالعمل والنظر عنصران متفاعلان يتبادلان التأثير والتأثر. فقد يقود النظر التجربة، إلا أن العمل قد يكشف عن أخطاء يمكن الإستفادة منها في صياغة نظرية جديدة. وكذلك فقد يكشف الواقع عن صدق نظري معين. وعلى ذلك، تقترب الإشتراكية العربية من المنهج العلمي الذي يقوم أساساً على الملاحظة والتجربة، ووضع الاحتمالات واختبارها، ثم إنشاء أو صياغة القوانين. ولقد ظلّ الهاجس العلمي يراود المفكرين والمنظرين الإشتراكيين العرب، بحيث أطلق بعضهم على إشتراكيتهم اصطلاح الإشتراكية العلمية، واعتبروها تجربةً ومنهجاً وايديولوجيةً، إشتراكية متميزة ومستقلة عن المفاهيم الأوروبية شرقيةً كانت أم غربيةً، قائمةً على العلم الذي يربط بين النتائج والمبادىء.

د) الحل السلمي للصراع الطبقي: مع إيمان الإشتراكية العربية بوجود طبقات متمايزة في المجتمعات العربية يدور بينها صراع أيديولوجي وسياسي واقتصادي واجتماعي، فإنها رأت أن حلّ هذا الصراع لا يمكن أن يكون من طريق العنف الدموي، أو من طريق قيام ديكتاتورية الطبقة العاملة (البروليتاريا)، وإنما من طريق التحالف الوطني، والقومي، بين طبقات الشعب، ثم الأمة. والصورة السياسية الحقيقية لقيام مثل هذا التحالف إنما تكون في تحقيق ديموقراطية شعبية شاملة لجميع الطبقات. وأما الصورة الإجتماعية والاقتصادية فإنها تتحقق في قيام مجتمع الكفاية والعدل. وتصنّف الاشتراكية العربية الطبقات إلى: طبقة العمال والفلاحين، وطبقة الرأسماليين الوطنيين، وطبقة المثقفين. وتضم الطبقة الأولى: العمال الزراعيين والصناعيين والأجراء في قطاع الخدمات، وتضم الطبقة الثانية: أصحاب رؤوس الأموال في القطاعات الزراعية والصناعية والتجارية والخدماتية، في حين تضم الطبقة الثالثة: أصحاب المهن الحرة والموظفين والتقنيين والاخصائيين. وقد رأى الإشتراكيون العرب، أنه في غياب

النهج الاشتراكي يختفي التحالف الوطني بين هذه الطبقات، وأنه غالباً ما تتحالف طبقة العمال والفلاحين وطبقة المثقفين ضد الطبقة الرأسمالية ـ الاقطاعية، وأن هذه الأخيرة غالباً ما تتحالف مع الرأسمالية العالمية أو الإقليمية ومع الاستعمار للحفاظ على استغلالها الدائم للطبقتين الأخريين، فتنقلب بذلك إلى رأسمالية غير وطنية أو إلى رأسمالية مستغلة تتخذ صورة الرجعية. وقد تنبهت الاشتراكية العربية، منذ البدء، إلى التحالف القائم عملياً بين الرأسمالية والاقطاع من جهة، وبين الاستعمار والرأسمالية العالمية والاقليمية من جهة أخرى. فعملت على تجريد هذا التحالف من أسلحته، وذلك عن طريق التأميم والإصلاح الزراعي، لكنها لم تقضِ على الملكية الفردية بل حدّدتها. وقد رفعت الإشتراكية العربية مبدأ تذويب الفوارق الطبقية حفاظاً على الوحدة الوطنية من جهة، وتحقيقاً للكفاية والعدل من جهة ثانية. لذلك لجأت إلى وضع سياسة اقتصادية شاملة تتناول توسيع دور القطاع الإنتاجي والاستهلاكي العام، وجعل العمال شركاء في الأرباح وفي الإدارة، وإعادة توزيع الثروة الوطنية. كما وضعت سياسة اجتماعية جديدة تهدف إلى توفير التعليم والثقافة والخدمات الصحية والاجتماعية (بما في ذلك نظام واسع للتأمينات الاجتماعية) للجميع. وأخذت بمبدأ أساسي هو تكافؤ الفرص بين الأفراد والطبقات. وبذلك استطاعت الإشتراكية العربية، نظرياً وعملياً، تقديم حلٍ متماسك لإشكالية الصراع الطبقي. خصوصاً وأنها وفرت إطاراً تنظيمياً للتفاعل بين الطبقات، اتخذ صورته التنظيمية في الإتحاد الاشتراكي العربي في بعض البلدان الاشتراكية العربية، أو صورة تحالف الحزب الحاكم مع الأحزاب الوطنية في البلدان الاشتراكية الأخرى. وبذلك تفادت الاشتراكية العربية الصراع الدموي بين الطبقات. فأتاحت قيام مجتمع تكافأ فيه الفرص أمام الجميع في العلم والعمل، وفي التمتع بالخدمات العامة التي يتوجب التوسع فيها حتى تغطي كل ما يعتبر أساسيات الأنظمة الديموقراطية السليمة. وإيمان الاشتراكية العربية بوجود الطبقات هنا، ليس إلا أداة لإذكاء وتصعيد روح المنافسة الاجتماعية والطموح الخلاق.

هـ) الإشتراكية الديموقراطية التعاونية: رأى الإشتراكيون العرب أن النظام الإشتراكي لا يمكن أن يستقيم إلا بتحقيق الديموقراطية. لكنهم اختلفوا حول الصيغة التمثيلية والتنظيمية لهذه الديموقراطية السياسية. فمنهم من وجد في الاتحاد الإشتراكي العربي صيغة مثلى (جمال عبدالناصر، ومعمر القذافي)، وفي تحالف الأحزاب صيغة أخرى، وفي حكم الحزب الواحد صيغة ثالثة، في حين رأى بعض المفكرين (ومنهم زكي الأرسوزي) في المجالس الشعبية قاعدة للحياة الديموقراطية. ففيها يتدرب المواطنون على مناقشة القضايا العامة وعلى مناقشة هويات رجال السياسة على ضوء تاريخ حياتهم بصورة خاصة. كما يتدربون على الحرية وخصوصاً حرية المناقشة وفي المجالس الشعبية يتم انتخاب الأكثر كفاءةً كأعضاء في هيئات البلديات والمحافظات والمجالس النيابية. فإن كلمة إشتراكية إنما تعني أولاً اشراك المواطنين كلهم في الحكم أي في تشييد صرح الدولة. كما تعني الاشتراكية الطريقة في اعداد المواطنين لهذا الاشتراك في المصير. فالحرية تعني أيضاً أن يملك الفرد زمام أمره، وأن يشترك في وضع القوانين التي تحكمه، محققاً بذلك كرامته وسيادته، وقدراته وحريته في التعبير، والنقد والتقويم. أما الإشتراكية من الوجهة الاقتصادية فإنها تعني تعاون المنتجين على تنمية واستثمار الثروات المشتركة بمقتضى طبيعة المرحلة التاريخية. فالتعاون هو المظهر الأساسي للإشتراكية، وهو تعاون حر وغير مفروض على الأفراد فرضاً. ولكل فرد حقه في ثمرة أتعابه بكمالها، وفي تنظيم الحياة الإقتصادية على ضوء هذا الحق. وإذا دفع قسماً منها للدولة الإشتراكية، فإنما يدفعه للقيام بالمصالح والمشاريع العامة. وبذلك رفضت الاشتراكية العربية التناحر بين الطبقات، واستبدلته بالتعاون الديموقراطي البنّاء. ذلك أن الديموقراطية الإشتراكية هي محاولة لاستكمال شروط جديدة للحياة. وهي، في الوقت نفسه، محاولة لإعداد كل من المواطنين ليكون من بناة الدولة وليكون كذلك على المستوى اللازم لمناقشة الشؤون العامة. وتستكمل الديموقراطية شروطها باتباعها المبدأين الآتيين: مبدأ تكافؤ الفرص، ومبدأ العدالة الاجتماعية. أما المبدأ الأول: فإنه يكمل مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات بين المواطنين، المعلن عنه في جميع الدساتير الحديثة، وهذا يقتضي بالضرورة المساواة في شروط الحياة الأساسية، تحقيقاً لكمال الإستعدادات الفردية، والقوة الاجتماعية، في نموها المتلازم. وأما مبدأ العدالة الاجتماعية، فهو مبدأ توزيع الأعمال والمناصب في الدولة بحسب الكفاءات. وهذا هو المقياس السياسي الأول. ولهذا المبدأ غاية اجتماعية وأخرى فردية تتلازمان في كمال الحياة. فكل الديموقراطية العربية السائدة قبل الثورة الاشتراكية كانت مزيفة ومغرضة وفاسدة لأنها لم تطبق هذين المبدأين.

وأما زيف الحكم الديموقراطي، قبل الثورات الإشتراكية

العربية، فإنه يرجع ـ كما يرى الإشتراكيون العرب ـ إلى سبب رئيس هو أن مرافق معيشة العمال والفلاحين كانت في أيدي اقطاعيين ورأسماليين لا يتمتعون بالحد الأدنى من الوعي الوطني ـ الديموقراطي، فكانوا يتبادلون أصوات المواطنين فيما بينهم تبادل السلع. وبذلك أصبحت النشاطات السياسية أدوات لتحقيق المكاسب للإقطاع ورأس المال. وانقسم المجتمع العربي إلى مستغلين وكادحين. ويذهب الاشتراكيون العرب إلى أن ذلك يتنافى تماماً والروح العربية الأصيلة، حيث كانت مرافق الحياة العامة في أيدي الجماعة، وكانت الحياة حياةً ديموقراطية ـ تعاونية. ولذا، اقتضى إعادة النظر في الملكية الفردية، وما انتابها من سوء تصرف في حقوق الجماعة. فحُددت الملكية الزراعية، فتحول معظم المواطنين من أجراء متفرجين على مصير الدولة إلى مُلّاك مؤهلين للاشتراك في تشييد صرح الدولة. وكانت هذه الفلسفة هي فلسفة الإصلاح الزراعي، وفلسفة اشتراك العمال الصناعيين في تحديد مصير المشاريع الصناعية. فالملكية ليست حكراً على الأفراد، وإنما هي وظيفة اجتماعية، ووظيفة من وظائف الدولة أيضاً. وللدولة أن تتصرف في حق الامتلاك حسب فلسفتها العامة، ومصالحها وسياستها العليا. من هنا، كانت المرونة في الاشتراكية العربية القابلة للتكيّف حسب الحالات المحلية والمتغيرات الاقتصادية والإجتماعية. لكن يبقى المبدأ الأساس: أنه لا يحق للفرد أن يتملك مرافق الحياة العامة، ولا أن يحتكر أو يستغل. في حين يحق للدولة التي تمثل المجتمع أن تتدخل في تنظيم مرافق الحياة العامة، بما يحقق الإنسجام بين المواطنين. فقد قامت الإشتراكية العربية على مبدأ تحديد الملكية تحديداً يجعل كل مواطن مَلّاكاً، متفادية بذلك الصراع بين الطبقات، محققةً المضمون الاجتماعي والاقتصادي للديموقراطية الحقيقية.

و) **الحرية السياسية والحرية الاقتصادية**: يذهب الإشتراكيون العرب إلى أن الحرية السياسية والحرية الاقتصادية متلازمتان. فلا قيام لأحدهما بدون الأخرى. بل إن الحرية الاقتصادية هي المحتوى للحرية السياسية، التي تبقى مجرد حرية شكلية من غير الحرية الاقتصادية. وتعني الحرية السياسية هنا: حرية الوطن والمواطن. وذلك بأن يكون الوطن حراً ومستقلاً غير تابع لأية دولة أو معسكر أو حلف، وأن يكون متحرراً من شتى أنواع الوصاية والاستعمار المباشر وغير المباشر، وخصوصاً من الاستعمار الاقتصادي الحديث. وأما الحرية السياسية للمواطن، فإنها تعني تمتعه بممارسة حقوقه وواجباته السياسية، بما في ذلك حقه في التعبير والنقد والمعارضة البنّاءة، وحقه في الانتخاب وفي الاجتماع والتظاهر، وحقه في حرية المعتقد والعمل السياسي. وتعني الحرية الاقتصادية للوطن، عدم خضوعه لأي استغلال خارجي أو ارتباطات تحد من حريته في اتخاذ القرارات الاقتصادية وتنفيذها. أما حرية المواطن الاقتصادية، فإنها تعني تحرره من الاستغلال، وتمتعه بشروط الحياة الكريمة، وبثمرة عمله وبالملكية الخاصة المنظمة ذات الوظيفة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المتكاملة. وفي الحالتين، فإن الحرية السياسية والاقتصادية، تعني من وجهة النظر الحقوقي: ارتباط المرء بقانون وضعه بنفسه وليس خضوعه لقانون فُرض عليه من الخارج. وهذا يعني الاشتراك المباشر وغير المباشر في وضع القوانين، ومراقبة تنفيذها، وتقويمها، من قبل الجماهير. فيما تعني الحرية الاجتماعية: التحرر من الجهل والمرض بالدرجة الأولى.

ز) **الملكية الفردية، والتعاونية، وملكية الدولة**: ميَّزت الاشتراكية العربية بين ملكية الفرد، وملكية الجماعة التعاونية، وملكية الدولة. فعلى الصعيد الزراعي: حددت ملكية الفرد وفقاً للمقاييس المتبعة في عمليات الاصلاح الزراعي في الدول الاشتراكية العربية المختلفة. وأُقيمت المشاريع الزراعية التعاونية الإنتاجية التي تعود ملكيتها إلى جماعة العمال والفلاحين، الذين يعملون ضمن المشروع الواحد. أما ملكية الدولة، فإنه غالباً ما يعبر عنها بإصطلاح القطاع العام، يقابله القطاع الخاص، والقطاع التعاوني. ولقد توسع القطاع العام في معظم البلدان الاشتراكية العربية، فضمَّ إلى جانب مرافق الخدمات العامة والمصادر الأساسية للثروات الوطنية (وخصوصاً المعدنية منها) مجموعاتٍ من الشركات والمؤسسات والمصارف الكبرى، العاملة في المجالات الاقتصادية المختلفة. ويستند التمييز بين هذه الأشكال الثلاثة للملكية حسب الفلسفة الاشتراكية العربية إلى حق الفرد والجماعة والدولة في التملك. كما يستند إلى مبدأ الأخوة الذي يجعل الأسبق من الاخوان إلى إشغال الأرض أحق من سواه بحيازتها، لكنه إذا تخلف عن استثمار حقه يكون قد أساء إلى الجماعة باحتكاره مصدراً من مصادر الثروات العامة. وفي هذه الحالة، فإنه يحق للجماعة أن تسترد الأرض أو أية ملكية أخرى ممن قصرَّ في واجبه نحو المصالح العامة. وكذلك، فإن العمل والملكية متلازمان، بل إن العمل هو المصدر المشروع للثروة شرط أن يخلو من عنصر الاستغلال لعمل الآخرين. وللملكية جذور عميقة في الحياة النفسية والاجتماعية والحضارية. فقد كانت الملكية، وما زالت، التعبير

عن امتداد الذات الانسانية في الخارج. وهي بهذا المعنى تتخذ معنىً حضارياً، حيث تقاس الحضارة نفسها بمدى اتصال المجتمع بالطبيعة. ومن الوجهة التاريخية، فقد نتج عن نظام الملكية الشروط اللازمة لظهور الإنسانية نفسها. وهذه الشروط هي: الاستقرار، والاستقلال المصيري عن البيئة، وانطلاق القوى الكامنة في الحياة وظهور الشخصية الفردية المنفردة في نموها عن الجماعة. لكن، طرأت على الإنسان آفتان كانتا وبالاً عليه وعلى الجماعة، وهما: آفة الاستيلاء على أكبر مساحة ممكنة من الأرض، وآفة إدخار وتجميد الثروة. يُضاف إليهما آفة استغلال الإنسان لأخيه الإنسان. وهذا ما ظهر في عهود الاقطاع، ثم في عهد سيطرة الرأسمال واستبداده واحتكاره. إن الوظيفة الأساسية للملكية الفردية، إنما تتمثل في حق الشخصية الفردية في إظهار الفضائل الأخلاقية. فإذا تعدت ذلك إلى افساد كيان الأمة واشعال الصراع بين الطبقات، توجب تقييدها أو نزعها أو تحديدها على ضوء المصلحة العليا للأمة أو الشعب. ولقد رد الاشتراكيون العرب التخلف والفقر في المجتمعات العربية إلى المساوىء في توزيع الملكية، مما أدى إلى بروز الفوارق الطبقية الشاسعة، ومن ثم إلى ضعف الوحدة السياسية الوطنية (القطرية) والقومية. وقد رأى هؤلاء في نظام الملكية الزراعية النموذج الأول للفساد والاستغلال لمعظم المواطنين العرب الذين يعمل جلهم في الزراعة (75%). ولذلك طرحوا الاصلاح الزراعي. وكان الهدف الاقتصادي والاجتماعي من ورائه: تحديد الملكية الزراعية، بحيث يصبح كل فلاح مالكاً لبيته ومزرعته. وأخذ بعين الاعتبار مبدأ قدرة الفرد على الاستثمار المباشر للأرض بدون أية وساطات أو أجراء. وقد أنيطت بالجمعيات التعاونية مهمة تطوير الزراعة، وما يلزم لهذا التطوير من نفقات. وكان الهدف الأساسي من إنشائها رفع مستوى صغار المنتجين وزيادة الانتاج الزراعي والانتاج الحرفي أيضاً. ولقد أكد الاشتراكيون العرب أن الأسلوب التعاوني يتماشى مع روح الاشتراكية العربية. لأنه يهذب من النشاط الخاص ويحافظ عليه. فالتعاون يقوم على الاحتفاظ بالملكية الخاصة، كما يسعى في الوقت نفسه إلى تحقيق عدالة التوزيع، وديموقراطية الإدارة. ورأى الاشتراكيون العرب أن تملك الشعب لأهم وسائل الانتاج في قطاعات الصناعة والتجارة والخدمات والمال يُعتبر ضرورياً لتوجيه الإمكانات القطرية لضمان تنفيذ خطط التنمية الاقتصادية والاجتماعية. وكذلك، فإن إنشاء قطاع عام قوي يبدو ضرورياً لتحقيق مبدأ الفرص المتكافئة للمواطنين في الثروة وفي الدخل بما يضمن الكفاية والعدل. وقد أعطيت للقطاع العام فرصة التنسيق والمراقبة والتوجيه للقطاع الخاص. وحددت النسب في مجال العمل لكلٍ من القطاع الخاص والقطاع العام إرساء للمفهوم الاشتراكي، فيما عدا المباني، وبعض الصناعات التعدينية والصناعات الخفيفة. وأطلقت المبادرة الفردية القائمة على الكفاءة والعمل وليس على الانتهازية والامتيازات، في شتى المجالات، لكن بنسب معينة. وذلك بشرط أن يطور القطاع الخاص نفسه بما يضمن أن يكون في خدمة مصلحة التطور الاشتراكي في إطار الربح المشروع. وعلى هذا، فإن المنافسة المشروعة والمتكافئة بين القطاعين الخاص والعام ممكنة، بل ولازمة للانطلاق في تنمية الإنتاج نوعاً وكماً.

حـ) **فلسفة العمل**: تقوم الاشتراكية العربية على قاعدةٍ أساسية هي احترام العمل وحقوقه باعتباره الطاقة الخلاقة في المجتمع، والقوة المحركة للتقدم. لذلك عملت الاشتراكية العربية على حماية حقوق العمل والعمال في المجالات الإقتصادية المختلفة. وذلك من طريق اعطائه نصيبه العادل في الانتاج، وتحريره من استغلال سيطرة رأس المال، وإشراكه في الإدارة والأرباح، وتوفير الأمن الاجتماعي له. وتطرح الاشتراكية العربية الآن، وبعد نضوجها النظري والعملي، شعار شركاء لا أجراء، والمسكن لساكنه. جاعلة من العمل معياراً لتقدير الفرد في المجتمع: فإن العمل واجب والعمل شرف. فقد آمنت الاشتراكية العربية بأن عمل الإنسان هو الوسيلة للتعبير عن وجوده وحياته، وهو الطريق إلى تقدمه وتحقيق أهدافه ضمن الأهداف الأساسية للمجتمع: وهي العدالة والتقدم المتكامل لجميع فئاته.

IV ـ التيار الشيوعي: لا يختلف الشيوعيون العرب عن غيرهم من شيوعيي العالم في مناداتهم بالمبادىء العامة للشيوعية الأممية. وقد تولدت قناعتهم هذه من نجاح التجربة الشيوعية الباهر في الاتحاد السوفياتي بشكلٍ خاص. كما أنهم رأوا في النظام الاقتصادي والاجتماعي الذي كان يسيطر على معظم أرجاء الوطن العربي ظلماً وإجحافاً بحقوق العمال والفلاحين، لا يمكن رفعه إلا عن طريق الثورة الشيوعية الشاملة. وهي الثورة التي لا بُد لها أن تلتقي بالثورة الشيوعية العالمية، متخطيةً المفهوم القومي والمفهوم الديني، في اتجاه تحرير الإنسان فكرياً واقتصادياً واجتماعياً.

أما المبادىء العامة للشيوعية فهي:

أ) **المادية الجدلية**: تعتبر الشيوعية هذه الفلسفة الفلسفة

العلمية الوحيدة القادرة على فهم العالم والإنسان والمجتمع. فهي تنظر إلى الأشياء والمعاني في ترابطها مع بعضها، وما يقوم بينها من علاقات متبادلة وتأثيرات. وما ينتج عن ذلك من تغيير. كما تنظر إليها نظرة تاريخية تتناول ولادتها ونموها وانحطاطها أو تلاشيها. وهكذا تتعارض الجدلية المادية تماماً مع الميتافيزيقا. لأنها لا تقبل أي سكون أو فصل بين الجوانب المختلفة للواقع. بل هي تعتبر السكون نفسه جانباً نسبياً من الواقع. فهي تهتم بالحركة في كل أشكالها. ذلك لأن الموجودات لا يمكن أن توجد في معزل عن بعضها البعض، كما أن كل كائن عضوي، بما في ذلك الإنسان، هو في كل لحظة ذاته وليس بذاته (العضوية المتغيرة). فإننا إذا تأملنا الموجودات وجدنا أن قطبي التناقض لا يمكن الفصل بينهما على الرغم من تناقضهما، فهما متداخلان. وهكذا فإن مبدأ السبب والنتيجة هما تصوران لا قيمة لهما إلا بتطبيقهما على حالة معينة. فقد ينحلان إذا نظرنا إلى التفاعل الشامل المتبادل، حيث تصبح النتيجة في حالةٍ معينةٍ سبباً في أخرى، وذلك إلى ما لا نهاية. وهكذا بالنسبة للمجتمع فإن تناقض الأضداد يظهر فيه على شكل نضال الطبقات. وتقوم المادية الجدلية على المبادىء الآتية: الترابط قانون للتفاعل وللترابط الشامل، والتحول الشامل والنمو المستمر، والتحول النوعي، ونضال الأضداد هو الدافع لكل تحول. والمادية ليست فلسفة أخلاقية تعني الانغماس في اللذات الحسية، بل هي نظرة إلى العالم أو طريقة لفهم الظواهر الطبيعية وتأويلها اعتماداً على مبادىء محددة. وكذلك فيما يتعلق بالحياة الاجتماعية وهي التي يمكن قياسها. فإن للواقع الاجتماعي جانباً مادياً وجانباً فكرياً. ذلك لأن العالم بطبيعته مادي، وظواهره المختلفة إنما هي جوانب مختلفة للحركة أو للمادة في حركتها. فالحركة صفة أساسية للمادة. والمادة نفسها حركة. وهي قادرة على إحداث تغييرات نوعية لأنها تملك دينامية داخلية نشطة وقادرة على الخلق بالاعتماد على وجود التناقضات داخل اشياء نفسها. وعلى ذلك، فإن الحياة الفكرية للمجتمع إنما هي انعكاس لحياته المادية التي تبقى واقعاً موضوعياً مستقلاً عن الوعي وعن الإرادة الإنسانية. وكذلك فإن الأصل المادي للأفكار هو الذي يضفي عليها القوة.

ب) الصراع الطبقي: تؤمن الشيوعية العالمية، ومعها الشيوعية العربية بالصراع الطبقي وسيلةً لقيام ديكتاتورية الطبقة العاملة (البروليتاريا). وتعتبر نضال الطبقة العاملة منهجاً لحل التناقض بين علاقات الانتاج وقوى الانتاج. فإن التحليل الجدلي للرأسمالية يكشف عن وجود تناقض في علاقات الانتاج بين البروليتاريا المستَغلة والبورجوازية المستغِلة. وقد يدوم هذا دوام الرأسمالية نفسها لأنه تناقض نابع منها وفيها. وكذلك فإن هناك تناقضاً بين علاقات الانتاج وقواه في الرأسمالية، وهو لا يظهر إلا حين تبلغ قوى الإنتاج مستوى معيناً من النمو. فإذا كان قانون فائض القيمة، الذي يتمثل اليوم في قانون الربح الأكبر، هو مصدر ازدهار قوى الانتاج، فإن هذا التناقض نفسه يؤدي إلى نتيجة عكسية. فتصبح المصلحة الطبقية في هذه المرحلة عقبة في وجه الإنتاج. لكن قانون الترابط الضروري يعود ليفرض نفسه، من طريق الثورة الاشتراكية. وهذه هي المهمة التاريخية لنضال البروليتاريا. حيث لا يمكن لها أن تؤمن معيشتها إلا بالنضال المستمر ضد الطبقة التي تستغلها. فقد اكتشف العمال أن عدوهم ليس الآلة بل هو الرأسمالية التي تخفض تكاليف الانتاج باستخدام الآلات، فتنخفض معها قيمة قوة الانتاج وقيمة الأجور. لكن لا يمكن أن يرتفع نضال البروليتاريا إلا بفضل الحزب الثوري (الشيوعي). لأن مهمته الأساسية نشر الوعي الاشتراكي في الطبقة العاملة، وقيادتها، مع جميع الطبقات الكادحة المتضامنة معها للقضاء على النظام الرأسمالي، وعلى علاقات الانتاج القائمة في ظله، ونظراً لارتباط البروليتاريا بأحدث قوى الانتاج، فقد اعتبرت نتيجة ضرورية للاستغلال الرأسمالي. فهي، إذن، لا تستطيع التحرر من الاستغلال الطبقي إلا بالاستيلاء على وسائل الانتاج من الطبقة البورجوازية المستغِلة، لتجعل من هذه الوسائل ملكاً للجميع. وكنتيجة لقيام الرأسمالية العالمية الكبرى، كان لا بُد من قيام النزعة العالمية للبروليتاريا بسبب الوضع الموضوعي للعمال الذين لا يملكون غير قوة العمل. ويسعى نضال البروليتاريا، من أجل تأميم وسائل الانتاج، الى تهيئة ظروف مواتية لعمل قانون الترابط الضروري الذي لم تعد الرأسمالية تحترمه. وبهذه الصورة، يسير هذا النضال الثوري باتجاه التاريخ. فقد فقدت البورجوازية نزعتها الانسانية نظراً لمصلحتها الطبقية. ولذلك، فإنه لا بُد للطبقة العاملة أن تفرض نفسها على جميع المستويات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، مقيمة بذلك دولة البروليتاريا.

مصادر ومراجع

ـ الأرسوزي، زكي، المؤلفات الكاملة، ضبط وتحقيق عبدالحميد الحسن، مطابع الادارة السياسية للجيش وللقوات المسلحة، المجلد الرابع، دمشق، 1974.

- بولتيزر، جورج، أصول الفلسفة الماركسية، تعريب شعبان بركات، المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت، لا. ت.
- الجسر، نديم، التوجيه الاجتماعي في الإسلام، مؤتمر البحوث الاسلامية 1971.
- خفاجي، محمد عبدالمنعم، الإسلام ونظريته الاقتصادية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.
- رجب، عزمي، الاقتصاد السياسي، ط 4، دار العلم للملايين، بيروت، 1977.
- الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، دار الفكر، لا.م. ط 2، 1969.
- عبدالناصر، جمال، عبرة الماضي وملامح الحاضر والمستقبل، في فكر القائد الخالد جمال عبد الناصر، ليبيا، أمانة الاتحاد الاشتراكي العربي بالمحافظة، بنغازي، جمع وتبويب علي مرسي الشاعري، ج 1، ج 2، لا.ت.
- منيمنة، جيل. م، مشكلة الحرية في الإسلام، دار الكتاب اللبناني، ط 2، بيروت، 1982.
- النبهان، محمد فاروق، الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الاسلامي، ط 1، دار الفكر، 1970.
- هيكل، عبدالعزيز فهمي، موسوعة المصطلحات الاقتصادية والاحصائية، دار النهضة العربية، بيروت، 1980.

جيل منيمنة

فلسفة التاريخ

Philosophy of History
Philosophie d'Histoire
Philosophie d. Geschichte

تطرح فَلسفة التاريخ السؤال حول جوهر ومعنى التاريخ في كليتـه. وتتصدى في الجـواب عن السؤال المطروح لصعوبات جمة تتمثل في معالجة بدء ومعنى وهدف التاريخ ودور الانسان فيه، وفي ماهية وواقعية ما يكشف عنه المؤرخ وما يقيم حولـه الفيلسوف من فرضيات.

وقد قدمت الأديان بصيغ مختلفة اول جواب عن التساؤلات حـول التاريخ منطلقة من ان الايمان والـوحي همـا الـواقعة الاساسية في تـاريخ الانسانية وحياة الانسان وانهما المقيـاس لصحة فرضيتهـا. فجميع الأديـان تؤمن بقدرة حـددت بداية التاريخ وأوجدت الانسان فيه وهي غاية وهدف كل أحداثـه. وتصـورت الحضارات القـديمة التـاريخ كمسرح للصراع بـين الألهة أو لصراع الطبيعة والانسان ـ وهـو جزء منهـا ـ أو لتأثير القوى الخارجة عن الطبيعـة على سيرها وأحـداثها. وظهـرت صيغ هذا الفهم الموحد للطبيعـة والانسان والآلهـة في الصراع بـالقول بمبـدأ التناقض بـين السماء والأرض، بـين قوى النـور وقـوى الظلام وسقـوط البشرية من عصرهـا الذهبي. ووثقت هذه النظرة في ما وصل الينـا من الشعر والملاحم وفي بدايـات الفكر الفلسفي. وعلى الرغم من أن الفكر اليـوناني لم يـطرح، إلا عـابراً وبلمحـات، السؤال حـول التـاريـخ، ولم يعتـبره موضوعـاً مستقلاً للفكـر بل متممـاً لنظريتـه في الطبيعـة إلا أننا نـجـد مـع أمـبـيـدوقـلس Empedocles 490?-340 ق م. وأفلاطون Platon 347-426/428 ق.م. والمدارس النقدية التي تلت شذرات تسمح بالقول إن موضوع التـاريخ لم يكن غـائباً كلياً عن الفكر اليـوناني، في حـين بقي في الحضارات الشرقيـة القديمة محافظاً على صيغته الدينية الأسطورية. وقـد وردت على لسـان المؤرخ تـوسيـديـديس Thucydides 455?-400 ق.م. تـأكيدات أن النـاس هم الذين يصنعـون تاريخهم، وقـال أبُقْراط Hippocrates 460 -377 ق.م. إن التـاريخ يشرح بـالطبـائـع والمعطيات المادية المحددة لوجود الانسان. وفي الحضارة الرومـانية اعتقد پوليبيوس Polybios حوالى 210-125 ق. م. أن القـدر هو الذي يسيِّر التاريـخ وهو مبدأ وغايـة العالم. وهنـاك أولى تصـورات في الـتراث الشرقي واليـونـاني حـول تـطور دوري للتاريخ خاصة في ديانات الهند والصين الى جانب الاعتقاد بأن التاريخ يعيد ذاته.

ومـع المسيحيـة ظهـرت أولى التـأويـلات الشـاملة لفهم التاريخ؛ فما سبق ظهور المسيح كان يترقب قدومه وتجسده وما تلاه قد خلص بفعل الفداء، والتاريخ في كليته يصبو الى عودة ظهوره. وحاولت التأويلات المسيحيـة أن تضع غـاية للتـاريخ من خلال فهمها للانسان الشخص في عـلاقته بـاللّه، بذاتـه، بـالانسان الآخـر وبالـطبيعة عـلى أسـاس التجسـد والخـلاص وتطلّع الانسانية جمعاء الى حياة مشتركة في الحياة وبعد الممات. وتسـاءل المفكرون حـول واقع التـاريخ مـلازماً للمبـادىء التي قامت عليها المسيحية ـ ومن قبلها اليهودية أيضـاً ـ مثل وحـدة الجنس البشري ومشاركة جميع الأجيال في الخـطيئة الأصليـة، ثم الفـداء وشمـوليتـه وأقـامت معنى التـاريـخ في التكفـير عن الخـطايا والسعي وراء الخـلاص. فبدلاً من أن يكـون تعـاقب أحـداث يتحكم فيه القـدر أو الصـدف أو التنـاقضـات، فهم التاريخ على أنه تعاقب في الزمن للخلق ولعمل الارادات الحرة من أجـل خـلاصهـا. ثم في الحقبـة الأولى من تـاريـخ الفكـر المسيحي، أي في الاسكنـدريـة، أعـطي التـاريـخ مضمـونـاً ميتـافيزيقيـاً؛ فالقـوى التي تنازعت عـبر التاريـخ على السيـادة كـانت تتصارع لتعـطي الواقـع المـادي والتـاريخي والأخـلاقي والفكـري معنـاه الحقيقي، وعنـد كبـار المفكـرين المسيحيـين

الأوائل أن التطور حصل بهذا الفعل الى أن أصبح التاريخ مملكة أعمال الناس الأحرار، الذين عرفوا الفداء ونعموا بالخلاص؛ لذا يفهم التاريخ على أنه تاريخ الخلاص واكتمال نظرية الوحي.

وقسم القديس أغسطينوس Saint Augustine 430-354 تاريخ الانسانية الى ملكوتين: ملكوت الله وملكوت إبليس، وهما في صراع دائم، صراع الخير والشر، ولما كان أغسطينوس مانياً قبل أن يعتنق الدين المسيحي ويصبح أسقف قرطاجة بقي اتجاه تطور التاريخ في نظره ينحو الى الحسم النهائي في هذا الصراع وسيتم الحسم بانتصار الخير، لأن الله قد سبق وحدد للتاريخ ذاك الحسم وهذا الانتصار. ومر هذا الصراع في ست حقبات الى أن وصل الى ظهور المسيح ومعه بدأت الحقبة الأخيرة التي ستتم يوم الدينونة حين يفصل الأخيار عن الأشرار. لقد سيطر هذا التصور لتاريخ الانسانية على الفكر المسيحي في القرون اللاحقة وحتى على كبار لاهوتيي وفلاسفة القرون الوسطى.

لم تعرف فلسفة التاريخ تقدماً منذ بداياتها وحتى نهاية القرون الوسطى إلا مع أفول المجتمعات الاقطاعية وتضاؤل تأثير الفكر الديني ومع التقدم العلمي والتكنولوجي، وبالتالي الاجتماعي الذي حدث في عصور النهضة وعصر الأنوار في أوروبا. فقد نظر المفكرون في هذه الحقبة الى التاريخ على أنه تاريخ الانسان والانسانية في واقعها الاجتماعي والمادي. ففي رأي ڤولتير Voltaire 1778-1694 وهو أول من استخدم مصطلح فلسفة التاريخ وقال بها موضوعاً فلسفياً مستقلاً عن موضوعات الفلسفة الأخرى - أن محور التاريخ هو الانسان وشكل وجوده الكوزموبوليتي. ووجد جان جاك روسّو Rousseau 1778-1712 أن كل سؤال حول التاريخ هو سؤال عمّا آلت إليه البشرية من شقاء أو سعادة. وعنده أن البؤس ناجم عن أمرين: الفساد الذي يأتي على الفرد من المجتمع والمدنية، وعن ظهور الملكية الخاصة وما تبع ذلك من تقسيم العمل وتقسيم المجتمعات الى طبقات وتأجج النزوات والشهوات. وقد أدّى كل ذلك بالانسان - وهو حسن بالطبيعة - الى التقهقر والانحطاط. من هنا نادى روسو Rousseau بالعودة الى الطبيعة، الى الفردوس المفقود. لكن دعوته هذه ليست، كما فهمها بعض المفسرين، دعوة الى الفردية الطبيعية التي لم توجد قط، بل مطالبة ببدء جديد للتاريخ تسود فيه المساواة والعدالة والحرية بضمانة عقد اجتماعي تقوم الدولة على أساسه ويتحقق عن طريق مبادىء العقل وتربية جديدة.

أما الفيلسوف الإيطالي جوفانّي باتيستا فيكو Giambattista Vico 1744-1668 فيرى أن التاريخ هو مجموعة مراحل التطور الطبيعية للانسان وأن اختزال فهمه بالعودة الى قوانين تتحكم به، على طريقة العلوم الرياضية والطبيعية، يسيء الى الواقع ولا يفي الموضوع حقه. فالانسان يصنع تاريخه ولا أحد يمكن أن يفهمه سواه؛ إنه يفهمه لأنه صانعه ولأنه يجد فيه تحقيقاً للقوانين التي عرفها في ذاته. إن التطور قد نقل الانسان من الوضع البدائي الى مختلف أشكال البربرية. كما يشهد بذلك تاريخ روما وتاريخ كل شعب على انفراد: صعود فهبوط محتم، وتعاد الكرة مراراً لا حصر لها، فتاريخ البشرية هو تتالي عصور: عصر اسطوري (إلهي) يليه عصر البطولة والقوة ثم يأتي العصر الانساني، عصر الحضارة والحرية.

وعلى الرغم من هيمنة عقلانية خاصة بهذه الحقبة من تاريخ الفكر، لم تعدم المحاولات اللاهوتية لتفسير التاريخ دينياً كما تُري ذلك مؤلفات الاسقف الواعظ بوسييه Bossouet 1704-1627. فقد أعاد مبدأ العناية الإلهية وغائية التاريخ المتجه نحو لحظة الخلاص ومن ثم الى توطيد تاريخ الانسانية على أساس سيطرة الكنيسة الكاثوليكية.

إلا أن هذه المحاولات بقيت منفردة ودون تأثير. في حين كثرت واشتدت الاتجاهات لفهم التاريخ ككمال للتطور الطبيعي الذي بدأ مع الطبيعة ووصل الى الانسان وهو يسير دائماً نحو الأفضل، كما يقول المفكر الألماني يوهان غوتفريد فون هردر Johann Gottfried Von Herder 1803-1744 في كتابه **فلسفة تاريخ البشرية**. فعنده أن الإنسان هو جوهر هذا التطور تبعاً لمقامه المميز في الطبيعة وللخصوصية التي تعطيها لكل شعب وحضارة. أن الشعوب في تطورها لا تنقطع عن بعضها، كما كان يقول فيكو Vico بل هي حلقات تكمل الواحدة الأخرى كمالاً عضوياً، ففي كمالها يتحقق كمال الطبيعة الانسانية؛ وفكرة الانسانية هذه هي التي توضح حركة مصير الشعوب التي ستصل بتطور جميع حلقاتها طبقاً لمعطيات كل شعب الى انسجام ووحدة الانسانية؛ «فالطبيعة الانسانية في سيرها نحو الأعلى تهدف بالفطرة الى توحيد الجنس البشري. وللإسراع في تحقيق هذا الهدف، وضع الله مصيرنا في أيدينا وتدريجاً. نحن نتعلم كيف نبني ونهدم ونهدم ونبني. ولكن قدرتنا على البناء هي اكبر من قدرتنا على الإنزلاق والهدم. فمن خلال تخبط الأجزاء وأخطائها نتحرك نحو الكمال المطلق للكلّ». ونجد مثل هذا التفكير في التاريخ، وكأنه قائم على قوانين تحركه وفق مخطط سماوي. عند غوتهولد افرايم لسّينغ Gothold Ephraim Lessing 1781-1729 الذي يرى

أن الانسانية جمعاء، وكل فرد فيها، إنما يسير نحو الحقيقة ويتكامل ويخلد في ولادة دائمة التجدد؛ هذا هو معنى التاريخ ومعنى وجود الانسان فيه.

وتقوم فلسفة التاريخ عند ايمانويل كانط Immanuel Kant 1724-1804 على أسس دينية وحقوقية. وعلى الرغم من تأثره بروسُّو وهردر فهو يرى أن التاريخ ليس تطوراً يظهر فيه ابتعاد الانسانية عن طبيعتها الصالحة ولا هو تفتح للمعطيات الموجودة فيها بالطبيعة والفطرة. فتطور الانسان لم يكن ممكناً في نظره إلا حينما خرج عن حالته الطبيعية البريئة ووعى القانون الأخلاقي الذي اخترقه. ويبدأ التاريخ من هذا الاختراق ثم يتقدم، ليس عبر تراكم السعادة، بل في الاقتراب من الكمال الأخلاقي وسيادة الحرية. وسمة هذا التقدم عند كانط أنه يتم على حساب السعادة الفردية، كونها مقياس التقهقر في التاريخ؛ فإشباع الحاجات الفردية يتناقض وتحقيق أخلاقية الكل. ولما كان التاريخ يمثّل الحياة الخارجية للجماعة، فإن هدفه تحقيق القانون وإحلال شروط تحقيق الدولة لدى جميع الشعوب فيستتب السلام الأبدي.

ويقسم يوهان غوتليب فخته Johann Gottlieb Fiehte 1762-1814 تاريخ الانسانية الى خمس مراحل: الأولى ساد فيها العقل سيادة كلية وغير مشروطة وتحققت بواسطة الفطرة، وهذه هي حال الانسانية قبل الخطيئة؛ والثانية تحدد بوجود سلطة قامعة تطلب الإيمان الأعمى وبدون اقناع، وهي مرحلة الخطيئة التي أحلّت السلطة مكان الوعي. وفي المرحلة الثالثة توغّلت الانسانية في الخطيئة وخرجت على السلطة والعقل فأمعن في الإعراض عن الحقيقة. وتتسم المرحلة الرابعة بسيادة العقل وهو يطلب الحقيقة كغايته القصوى فيعرفها ويحبها. أما في المرحلة الخامسة فتبني الانسانية ذاتها بكل ثقة ودون خطأ بحيث تكون مظهراً للعقل، مملكة العقل المبرر والمقدس، وتتجه فيها الانسانية نحو الحقائق الأبدية كما تظهر في الدين والقيم، كالحب والأخوّة. بهذا يتم تطور التاريخ ويتحقق في دولة تتم فيها الغلبة على الطبيعة، وتبنى مملكة العقل حيث يجد الفرد مجال تحقيق ذاته وقيمه ليتحول الى كلية عضوية متكاملة، فالفرد يجد ذاته في قيمته المطلقة مقابل القيم ولا يقوى عليه مبدأ أو سبب أو قوة أخرى تسيره أو تتحكم بالتطور التاريخي. فالتاريخ عند فخته هو ظهور للّه ولن يكون سوى مملكة الحرية.

أما فريدريخ فيلهلم يوسف فون شلنغ 1775-1854 Freidrich Wilhelm Joseph Von Schelling فيرى بدء التاريخ في الحرية، أي حين يخرج الانسان من أحضان الطبيعة ليصبح الكائن الواعي والحر فيكتسب عندئذ شخصيته. ولكن مع ظهور الحرية تظهر أيضاً إمكانية الخطيئة ويبدأ الصراع بين الخير والشر. إن التاريخ هو صراع بين الظلمة والنور، بين الخير والشر وبين الإرادة الفردية والإرادة الشاملة. ولكن سرعان ما يجد الخير الطريق الى تحقيق ذاته وتعود الحرية الفردية الى مواكبة تفتح فيبدأ عندئذ طريق خلاصها، وان تاريخ الانسانية عند شلنغ هو تاريخ الخلاص وعودة العالم الى اللّه.

وتصل فلسفة التاريخ مع هيغل Hegel 1770-1831 الى ذروة التأمل الفلسفي للتاريخ حيث تُخْضع الطبيعة والانسان والأحداث لمنطق يشمل الواقع كله، هو والميتافيزيقا علم واحد. فالتاريخ هو صيرورة وعي الروح، وكل ما هو حقيقي هو تجلٍ له، كما أن المنطق هو التعبير عن حركته المبدعة في ثالوث الوضع والنفي ونفي النفي، في الجدلية الشاملة. فالتناقضات بين المفاهيم هي من جوهر الروح، وبالتالي من جوهر الواقع، وما حقيقتها إلا في هذه العلاقة التي تتفتق فيها المقولات: «التجلي هو النشوء والفناء الذي هو نفسه لا ينشأ ولا يفنى وإنما يبقى بذاته وهو الذي ينشىء الواقع وحركة حياة الحقيقة. غير أن الواقع في فلسفة هيغل Hegel ليس هو كما يظهر وإنما كما يجب أن يكون، كما تقتضي منه الحركة الجدلية أن يكون. فالفكر يحيط بالواقع ويحدد له موقعه في المنظومة الفكرية طبقاً لمتطلباتها حتى ولو تمّ ذلك باغتصاب الواقع، وهذا ما جرى لفلسفة الطبيعة وتاريخ الفلسفة وفلسفة التاريخ عند هيغل. لكن هذه الفلسفة قد أرست في فهم تاريخ العالم منهجية وخطوطاً كان لها تأثير هام على الفلسفات اللاحقة مما جعل من الفكر الهيغلي كبراً ليس من السهل تجاوزه.

وفي فهم هيغل لتاريخ العالم أن الروح الموضوعي هي منظومة العلاقات الرابطة والشاملة لجميع الأفراد، وذلك ليس بمعنى أن الأفراد يشكلون كمجموعة عناصر هذا الروح، بل إنه هو بمثابة أرضية ينشأون عنها فتكون علاقاتهم المجرد، الروح الموضوعي بذاته وهو الحق. وإخضاع القصد والاذعان الفردي لأوامر ووصايا الوعي الشامل هو الأخلاق، في حين أن الخلقية تكون تحقيق الوعي الشامل في الدولة. فالدولة هي تحقيق الخلقية، روح الشعب المتحقق والظاهر في تاريخ العالم وقد تتالت فيه الشعوب وأوجد كل منها دولته ثم اختفى. ومن هنا يرى هيغل أن كل حقبة من التاريخ موسومة بالسيادة الروحية لشعب من الشعوب. فنور الروح ينتقل في التاريخ «كشعاع الشمس من الشرق نحو الغرب. إن آسيا هي الشرق المحدد أو البدء المطلق للتاريخ، وألمانيا هي الغرب المحدد أو

«الهدف المطلق له». وبالتالي فإن مراحل التاريخ ثلاث: الشرقية، وفيها لم يشعر الفكر بحاجته الملحة الى الحرية فخضع بصبر للاستبداد الفكري والسياسي، فكان الملك وحده حراً؛ ثم المرحلة اليونانية - الرومانية، كان فيها الفكر غير مكتمل الوعي ولكنه طموح نحو الحرية، ومن ثم كان بعض الأفراد أحراراً. أما في المرحلة الثالثة، وهي المرحلة الألمانية، فقد استيقظ فيها الفكر ووعى طلبه للحرية وتوقه نحوها فبلغت وعيها الكامل في الأمة الجرمانية المتمثلة بالدولة البروسية.

ووجد أوغست كونت Auguste Comte 1798-1857 أن «خير الانسانية هو الغرض الهامّ الوحيد الذي نكتشفه في فحصنا الفلسفي للتاريخ»، وقد مرًّ الفكر الانساني في تقدمه نحو هذا الغرض بثلاث مراحل: المرحلة اللاهوتية والمرحلة الميتافيزيقية ثم المرحلة الوضعية. وقانون المراحل هذه هو القانون الطبيعي لتاريخ المجتمع لأن تطور العقل هو الذي يتحكم بتقدم البشرية الى جانب كونه مفسراً له. ففي المرحلة الأولى فهم عالم الواقع وكأن قوى سحرية، ثم آلهة - وديانة التوحيد هي أعلى مركّب من هذا القبيل - تسير الطبيعة والانسان وهي سيدة الوجود. أما في المرحلة الثانية التي تلت تلك المرحلة العضوية فقد نبذت البشرية المعتقدات القديمة من موقف نقدي عقلاني. إلا أنها لم تجد في ذاتها القدرة على استبدال الفهم القديم بفهم يقبل به الجميع، وهذا لأن الميتافيزيقا ذاتية والتفسير فيها لفظي ولأن كل فيلسوف يعتد بطريق خاص الى الحقيقة، وقد أدّى هذا الى الفوضى الاجتماعية والسياسية. ومع ظهور العلوم، من علم الفلك وحتى علم الاجتماع، تمكّن العقل البشري من إقامة قوانين وضعية على أساس الكشف عن العلل الحقيقية الفاعلة في الطبيعة والمجتمع، فوضع حداً للفوضى ووصل بالانسانية الى اتفاق حول سياسة وضعية يكون فيها علم الاجتماع علم العلوم كونه علم المجتمعات. وبما أن التاريخ هو تاريخ التغيرات التي طرأت على التركيبات الانسانية والاجتماعية والسياسية فإن العقل الكاشف عن عللها هو الكفيل بتوطيدها وتقدمها على أساس تطور العلوم فيتحقق خير الانسانية جمعاء.

وعلى طرف نقيض من فلسفات التاريخ المبنية على المنظومات الفكرية المجردة تقوم فلسفة التاريخ عند كارل ماركس Karl Marx 1818-1883 على التفسير المادي الجدلي للتاريخ الانساني. فعلاقات الانتاج هي أساس واقع وفهم بنية المجتمعات وأشكال تطورها وصيغ وجودها المادي والسياسي والايديولوجي، وذلك ماضياً وحاضراً ومستقبلاً. وليس التاريخ في نظر ماركس والماركسية إلا مجموعة وقائع كما يقول الأمبيريقيون والمثاليون على حد سواء، بل هو صنع الانسان وهو بدوره صانع له، كما أن الوجود الاجتماعي هو الذي يشرح وعي الانسان ويحدد مراحل تطوره وتطور المجتمعات وليس العكس. والعلاقات الحقيقية بين الناس تتحقق عبر المعطيات المادية ومنها العمل والصراع والثورة. فإن الانسان يهدف من وراء ذلك كله الى السيطرة على الطبيعة وتحقيق الاعتراف المتبادل بين الناس.

وقد بدأ ماركس بربط الاقتصاد السياسي بالفلسفة ووجد في العلاقات بين الانسان والطبيعة، أي في عملية الانتاج، وما ينجم عنها من أوضاع تحدد الطبقات الاجتماعية وعلاقتها ببعضها موضوع الجدل الحقيقي وأساسه التي كان هيغل قد نسبها الى الفكرة. وبالتالي ليست هذه العلاقات مقولات وقوانين من نتاج الفكر تلصق على التاريخ لتفهمنا إياه، بل هي حركة التاريخ نفسه وهي تظهر على حقيقتها في حياة المجتمعات وتطور القوى المنتجة وعلاقات الانتاج والصراع الطبقي؛ وكل فلسفة للتاريخ لا تأخذ بهذه الحركة وبهذا الواقع موضوعاً لها تكون نظرية ناتجة عن الخيال.

وينطبق القول أيضاً على بعد التاريخ الثالث، أي المستقبل. وهو ليس موضع أهداف ورغبات أو مجال تحكم الصدف، وإنما تحدده التغيرات التي تقوم بها الطبقات الاجتماعية، خاصة الثورة، بضرورة تفاقم التناقضات وتراكمها عن الماضي وفي الحاضر. وبما أن هذه التناقضات هي طبقية بطبيعتها وأن آخر طبقة في الظهور هي الطبقة العاملة، فهي التي تحقق مع حلفائها الثورة الاجتماعية لصالحها وقد أدركت مواقف الطبقات الاجتماعية الأخرى وحركة التاريخ بما لها من وعي وإيديولوجيا. والنظرية المادية التاريخية هي أيضاً منهج لتحليل وتفسير واستقراء التطور الاجتماعي كما أنها آلة التحول التي تصل بالطبقة العاملة الى السيطرة. فهي تبتعد عن التأملات والتحليلات النظرية لتجعل فلسفة التاريخ علمية وشاملة، وهي من جهة أخرى لا تريد تفسير التاريخ من أجل فهمه فقط بل من أجل تغييره أيضاً من حيث تصبح إيديولوجيا الطبقة العاملة. والتاريخ يُظهر من طرف آخر أن العلاقات الاقتصادية هي قاعدة تطور المجتمعات، إذ ترى الماركسية أن الناس قد دخلوا في أولى مراحل تطورهم حين بدأوا ينتجون حياتهم المادية وأصبحوا جماعات ومن هنا تطورت مراحل تاريخ الانسانية من المجتمع المشاعي الى العبودي فالاقطاعي وصولاً الى المجتمع الرأسمالي. وكل من

هذه المراحل قام على أنقاض المرحلة التي سبقته؛ وذلك حين تفاقمت التناقضات في أحضانها فقوضتها وانتقل المجتمع الى المرحلة اللاحقة الأكثر تطوراً؛ والصراع الطبقي هو المحرك لهذا التطور. أما سبب نشأة الصراع فهو ظهور الملكية الخاصة لوسائل الانتاج، وهو سيدوم ما دامت تلك الملكية قائمة. لكن التناقضات في قلب المجتمع الرأسمالي والصراع الناجم عنها سيصل بالمجتمعات حتماً الى آخر مراحل التطور، حيث تلغى تلك الملكية ويكون المجتمع لا ـ طبقياً وتتحقق الشروط الموضوعية التي تتيح للانسان ان يحقق ذاته دون استغلال أو قهر أو تسلّط؛ وهذه المرحلة هي المرحلة الشيوعية.

ومع بدايات القرن العشرين ارتدّت فلسفة التاريخ عن النظريات الشمولية واتجهت نحو الحضارة ووصف أشكال وجودها وتعليل اسبابها. وواجهت الانسانية اخطاراً هائلة مع مآسي الحروب والانقلابات السياسية والاجتماعية والأزمات الاقتصادية والتوسعات الاستعمارية الهمجية وهيمنة المطامع الاستغلالية فأخذت الفلسفة تنظر في معظم اتجاهاتها الى الانسانية وهي تغرق قليلاً قليلاً في فراغ يهددها البؤس والدمار والاستغلال من كل صوب وشاعت النزعة التأريخية ثم التشاؤمية في النظر الى التاريخ بدلاً عن النظريات في التقدم كفاعل تطوير المجتمعات نحو الأفضل. كما تأثرت فلسفة التاريخ أيضاً بفلسفة شوبنهاور Schopenhauer 1788-1860 ونيتشه Neitzche 1844-1900 وبما نجم عن تطبيقات العلوم من أدوات دمار وخراب. فعمّت نظرة عدمية وأخرى مفرطة في التشاؤم، كما نجدها عند اوسفالد شبينغلر Oswald Spengler 1880-1936 في مؤلفه **انحطاط الغرب**، الى جانب النظرة العضوية الى المجتمعات وهي ترى فيها مثيلاً للحياة العفوية تنشأ وتنضج ثم تذبل وتفنى في حركة متواصلة ومتكررة هي حياة الحضارات المتتالية على مسرح التاريخ.

وقد رافقت نزعة فلسفة التاريخ هذه بإعراضها عن التقدم كمحرك لتطور التاريخ عودة عن القانونية المنقولة عن العلوم الطبيعية ومنهجيتها. وازداد الاهتمام بعلم الاجتماع وقد جعل موضوعه البحث في الواقع الانساني وقوانينه الخاصة بعيداً عن أحادية عامل واحد وظهرت فيه الاتجاهات المختلفة كبديل عن فلسفة التاريخ والحضارة، وهذا ما حمل علم التاريخ نفسه الى الابتعاد عن الطابع السردي الوثائقي من جهة والى اهمال النظريات الفلسفية حوله من جهة أخرى. وتوطد في صلب فلسفة التاريخ هم محوري هو الانسان. فإلى جانب الخروج على المركزية الأوروبية في فهم الأحداث والمجتمعات راحت الفلسفة تُعنى بالانسان في ماضيه وحاضره ومستقبله: إنه حامل مسؤولية ماضيه وصانع حاضره ومستقبله. ففلسفة التاريخ، كما يرى فيلهلم دبلتاي Wilhelm Dilthey 1883-1911، هي فلسفة الانسان؛ وهو ليس ما تلقننا عنه داخليته أو طبيعته الانسانية، إنه ما يقوله لنا التاريخ عنه؛ إن تاريخيته هي حقيقة وجوده كما تظهره فلسفة الحياة وفلسفة القيم والفلسفة الوجودية. ومع ممثلي هذا الاتجاه الجديد أمثال غيورغ سيمّل وترولتش وأرنولد توينبي Arnold Toynbee 1889-1975 وبنديتو كروتشه Benedetto Croce 1866-1952 ومارتين هيدغر Martin Heidegger 1889-1976 ومعظم الكانطيين الجدد اتجهت فلسفة التاريخ لتكون عملاً على الحاضر وفهماً له بشكل النقد؛ هي بحث عن معناه مع اعتبار ما جاء عن الماضي نتيجة للكوارث وتسخير الانسان واستعباده ومحاولات القضاء عليه؛ وهي تطلع نحو مستقبل يصنعه الانسان بتحقيقه لحريته مع تحقيق العدالة والمساواة فيبلغ ملء إنسانيته.

أما في التراث الفكري العربي فترتبط فلسفة التاريخ باسم ولي الدين عبدالرحمن بن محمد بن خلدون Ibn Khaldoun 1332-1406 وبمقدمة كتابه **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، مع العلم أن بوادر مثل هذا الاقتراب من فهم التاريخ لم تعدم لدى من سبقه أو عاصره.

ولا تنفصل فلسفة التاريخ الخلدونية منهجاً وفحوى، عن علم العمران، علم الاجتماع الجديد الذي كان السباق إليه؛ والتاريخ في حقيقته هو «خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من أحوال»؛ وفهم هذه التاريخية هو فهم للأسباب المحركة لتطور المجتمعات وكشف عن العوامل المكونة لها والقوانين المتحكمة بها. فقد درس ابن خلدون الظواهر الاجتماعية كلاً على حدة ثم بحث في علاقة بعضها ببعض حيث عرض في المقدمة تأثير العوامل الاقتصادية والاجتماعية والنفسية والعضوية بالإضافة إلى العوامل الطبيعية والآلية التي تظهرها الحياة الانسانية في المجتمعات، فاتضحت له صورة سير المجتمعات والدول والأفراد وتكافؤ القوى وانضمامها وتفرقها وبالتالي أسباب نشأتها ونضجها ثم اندثارها.

فالعصبية هي أحد العوامل الرئيسية في تكوين المجتمعات: «إن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك... وإن غلبتها فاستتبعتها التحمت بها أيضاً وزادتها قوة في التغلب الى قوتها وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى وأبعد. وهكذا دائماً حتى تكافىء بقوتها قوة الدولة... في

هرمها». وحين يبحث ابن خلدون في الدولة، غاية العصبية، يجد أن الدولة «لها أعمار طبيعية كما للأشخاص»، و «هذا العمر للدولة بمثابة عمر الشخص من التزيد الى سن الوقوف ثم الى سن الرجوع». كذلك الأمر بالنسبة للحضارة: «إن العمران كله من بداوة وحضارة وملك وسوقة له عمر محسوس كما ان للشخص الواحد من أشخاص المكونات عمراً محسوساً» والحضارة «هي سن الوقوف لعمر العالم في العمران والدولة». والى جانب هذا العامل يحلل ابن خلدون وبالدقة الموثقة عينها العوامل الأخرى كالاقتصاد، القاعدة المادية للمجتمعات، والسكان والبيئة بالإضافة الى سلطة الفرد وتأثير التناقض بين البدو والحضر وتضخيم دور الدولة ومتطلباتها الذي يؤدي حتماً الى سياسة تفقر المدنيين فيثورون وينقلبون على الدولة.

وتخضع حركة التغير الدائمة هذه لقوانين استنبط ابن خلدون فحواها الحقيقية من أحداث وتواريخ المجتمعات. فإن ظاهر التاريخ «لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول» أما باطنه فهو «نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومباديها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها وخليق». فحوادث التاريخ والمجتمع تابعة لمبدأين: السببية والحتمية، «إن الاجتماع الانساني ضروري» وتتأتى ضرورته عن حاجة الانسان الطبيعية لوسائل المعاش وعن ضرورة التعاون التابعة لها وعن الدفاع عن النفس ضد الطبيعة وضد الأعداء والآخرين؛ هنا تظهر السلطة كرادع يدفع عدوان الناس بعضهم عن بعض ويحمي الحياة الاجتماعية كرباط بين الناس. ولا يكون وجود لمجتمع يتطور إلا وتتم فيه شروط مادية، كالأرض والموارد الطبيعية والسكان بطبائعهم وكثافتهم، والانتاج للمأكل والشرب والملبس والسكن وغيرها. ثم هناك شروط فكرية تتم في المرحلة التاريخية والعقائد الدينية والمذاهب السياسية والنظم الاجتماعية بالإضافة الى نفسيات الأجيال وانتشار العلوم والآداب والفنون والعادات والتقاليد والمواهب الفردية. والحتمية - وهي بعيدة عن مبدأ الجبرية في نظر ابن خلدون - تبيّن تسلسل وترابط وعلاقة الظواهر في نسقها العام الانساني في شتى المجالات والميادين: «إنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والأحكام وربط الاسباب بالمسببات». إن الواقع التاريخي - الاجتماعي ليس في حالة سكونية وثبات، بل هو في صيرورة مستمرة؛ وهذا ما حمل أبن خلدون على القول بفكرة التطور الدوري والتعاقبي، وإعمار العمران والحضارات.

لم يتبع العرب الفتح الذي أنجزه ابن خلدون في المقدمة فبقيت عملاقاً فريداً في تاريخ هذه الأمة. كما أنها لم تؤثر فعلياً إلا على عدد قليل من العلوم وفي العقود الأخيرة الماضية من هذا القرن.

مصادر ومراجع

- أومليل، علي، الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون، بيروت، لا.ت.
- بليخانوف، غ.، محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، 1973.
- بوتول، غاستون، ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية، ترجمة عادل زعيتر، بيروت، 1984.
- حسين، طه، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة محمد عبدالله عنان، بيروت، 1975.
- الخضيري، زينب، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، القاهرة، 1983.
- الدوري، عبدالعزيز (وآخرون)، تفسير التاريخ، بغداد، لا.ت.
- ـــــ، التكوين التاريخي للأمة العربية، بيروت، 1984.
- سيمون، بير هنري، الفكر والتاريخ، ترجمة عادل العوا، دمشق، 1966.
- الشرقاوي، عفت، في فلسفة الحضارة الاسلامية، ط 3. بيروت 1981.
- صبحي، أحمد محمود، في فلسفة التاريخ، الاسكندرية، لا.ت.
- كولنجوود، ر.ج.، فكرة التاريخ، ترجمة محمد بكير خليل، القاهرة، 1961.
- لوبون، غستاف، فلسفة التاريخ، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة، 1954.
- نصار، ناصيف، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، بيروت، 1981.
- هوركهايمر، ماكس، بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية، ترجمة محمد علي اليوسفي، بيروت، 1981.
- هيبوليت، جان، مدخل الى فلسفة التاريخ عند هيغل، ترجمة انطوان حمصي، دمشق، 1969.

- Acham, K., *Analytische Geschichtsphilosophie*, Freiburg-München, 1974.
- Aron, R., *Dimensions de la conscience historique*, Paris, 1961.
- Bloch, M., *The Historian's Craft*, New York, 1953.
- Buhr, M., *Revolution und Philosophie*, Berlin, 1965.
- Carr, E.H., *What is History*, London, 1961.
- Chatelet, F., *La Connaissance de L'histoire*, Paris, 1960.
- Danto, A.C., *Analytical Philosophy of History*, Cambridge, 1968.
- Dray, W.H., ed. *Philosophical Analysis and History*, New York- London, 1966.
- Fleischer, H., *Marxismus und Geschichte*, Frankfurt a.M., 1969.
- Foucault, Michel, *L'Archéologie du savoir*, Paris, 1968.
- Gardiner, P., *Theories of History*, New York, 1965.
- Kaufmann, F., *Geschichtsphilosophie der Gegenwart*, Berlin, 1931.
- Marrou, H.J., *De La Connaissnce historique*, Paris, 1960.

— Meinecke, F., *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte*, Stuttgart, 1965.
— Rickert, H., *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Heidelberg, 1924.
— Simmel, G., *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Leipzig, 1924.
— Toynbee, A.J., *Civilisation on Trial*, Oxford, 1948.

غانم الهنا

فلسفة الحياة

Philosophy of Life
Philosophie de vie
Philosophie d. Leben

يستعرض أرسطو 385-323 ق.م. في كتابه في **النفس** آراء الفلاسفة في طبيعة الحياة فيلاحظ أنهم جميعاً يقررون أن الحي يمتاز عن غير الحي بخاصيتين هما الحركة الذاتية والادراك. فمن قال منهم بمبدأ وأخذ للأشياء تصور هذا المبدأ الماء، وأنه حاصل على قوة حيوية حاضرة فيه دائماً وإن لم تظهر دائماً مثل طاليس. أو تصور هذا المبدأ الهواء من حيث أن النفس هي علة الحي، والنفس هواء (ولفظ psyché يعني باليونانية النفس والنَفَس) مثل انكسيمانس. أو تصور هذا المبدأ النار مثل هرقليطس، وأن هذه النار حية عاقلة أزلية أبدية تستعر بمقدار وتنطفىء بمقدار.

ثم يورد أرسطو رأيه في الحياة فيرى أنها على ثلاثة أنواع: نامية وحاسة وناطقة. والحاس منه ما هو ثابت في الأرض، ومنه ما هو متحرك، فتكون درجات الحياة أربعاً: النامية والحاسة والمتحركة بالنقلة والناطقة. تقال الحياة أولاً على النامية لأنها مشتركة بين الأجسام الحية جميعاً، فهي موجودة في النبات دون الحس والعقل، ولا يوجد الحس والعقل بدونها في الحيوان الأعجم والانسان. وللنفس النامية وظيفتان: النمو والتوليد. والحي ينمو أو يتناقص في جميع أجزائه على السواء، لا كالجماد الذي يزداد في جهة واحدة أعلى أو أسفل، يميناً أو شمالاً. والحي يحيا وينمو ما دام يقبل الغذاء. وليست التغذية مجرد اضافة مادية، وليس نمو الحي ناتجاً من مجرد فعل العناصر الداخلة في تركيبه، وإنما هذه العناصر مساعدة فقط، والفاعل النفس. والتغذية تمثل Assimulation شأنه أن يحول المباين شبيهاً، أي أن الغذاء يفقد صورته ويتخذ صورة المغتذي. على أن الغذاء ليس مبايناً بالمرة، لأن التغذية لا تتم بأي شيء، ولكنه مباين بالفعل شبيه بالقوة، لذلك نرى الحي يختار مواد معينة يأكلها ويشربها، ويختار من هذه المواد ما يلائمه فيتمثله ويفرز ما لا يلائمه. فالغذاء لحم ودم وعظم بالقوة، والشيء لا يصير كذلك بالفعل إلا وهو كذا بالقوة. ثم إن للنمو والمقدار في المركَّب الطبيعي حداً ونسبة. أما في الصناعي فلا. وليس ينمو الحي اتفاقاً وإلى غير نهاية بل هو يتخذ حجماً وشكلاً هما هما في كل نوع. والنسبة والحد تابعان للصورة لا للمادة، أي للنفس لا للجسم، فإن المادة لا تترتب بذاتها بل بمرتب. وأما التوليد فيحفظ النوع كما أن الاغتذاء يحفظ الفرد. يقول أرسطو في كتاب النفس في المقالة الثانية من الفصل الرابع إن «التوليد مشاركة في الدوام والألوهية بقدر ما يستطيع الكائن المائت. وهذه المشاركة مطلب جميع الموجودات وغاية أفعالها الطبيعية. فبالتوليد يبقى الكائن الحي المائت لا هو هو بل شبيهاً بنفسه، لا واحداً بالعدد بل واحداً بالنوع». والمذهب الآلي، في رأي أرسطو، عاجز عن تفسير تكوّن الحي في صورة وهيولى. فالهيولى والصورة علتان ذاتيتان يتكون منهما الكائن الحي على أن العلة تقال على نحوين آخرين: الواعي ما تصدر عنه بداية الحركة والسكون، والثاني الغاية التي تقصد إليها الحركة، فتكون العلل أربعاً: علة مادية وصورته وفاعلية وغائية. ولا يمكن قصر العلية على الهيولى والفاعل، والقائل بذلك بأن الأشياء لازمة عن سوابقها المادية والفاعلية بالضرورة. والقائل بذلك مثله مثل قائل إن الحائط يحدث ضرورة لأن الأجسام الثقيلة كالحجارة تسقط إلى أسفل فتؤلف الأساس، وتصعد الأجسام الأخف كالتراب فوق الحجارة، والأخف كالخشب إلى أعلى. نحن في الفن نراعي هذا الترتيب ونضع الأشياء هذا الوضع، ولكن ليس في الأشياء ما يجعلها تتألف من أنفسها على هذا الشكل. والفن يحاكي الطبيعة أو يصنع ما الطبيعة عاجزة عن تحقيقه، وهو في الحالين يصنع لغاية فكيف يعقل أن الطبيعة تصنع لا لغاية؟ لو كان البيت شيئاً يحدث بالطبيعة لكان يحدث كما يحدث الفن.

واذا كانت طبيعة الحياة مباينة لطبيعة المادة الصرف وقواها الفيزيقية والكيميائية فما أصل الحياة؟ ولا يعلم أصل الشيء إلا بعد العلم بطبيعته. ولقد كان عدم العلم بحقيقة الحياة سبباً في تعدد الآراء في أصلها.

فمنذ أمد بعيد كان الاعتقاد شائعاً بأن بعض الحيوانات الدنيا تتولد من الماء الآسن والطين والجثث المتعفنة، أو أن الحياة برمتها تولدت في مياه الأنهار والبحار. ثم تطورت إلى ما نشاهده الآن. وهذا ما يسمى بالتولد الذاتي، أي التولد الحادث عن الجماد مباشرة لا عن حي سابق.

ولكن وُجد من الفلاسفة عدد قليل لم يمنعهم الاعتقاد من الايمان بمبدأ العلية وما يحتمه هذا المبدأ من علو العلة على المعلول، أو مساواته على الأقل، فلا تكون بأدنى منه. فعلّل أرسطو نشوء الحي من غير الحي بتأثير الأجرام السماوية في المادة الأرضية. وكانت هذه الأجرام، في نظره ونظر اليونان عموماً، أجساماً أثيرية تحركها أرواح، فكانت لها في ظنهم فاعلية أعلى من فاعلية العناصر الأربعة.

واصطنع هذا الرأي الفلاسفة المسلمون والمسيحيون فأقروا بذلك بقصور العناصر الأرضية عن توليد الحياة، ووجوب اضافته الى فعل الشمس وغيرها من الكواكب اعتماداً على حكم العقل بأن الأكثر لا يخرج من الأقل، أو أن الأكمل لا يخرج من الأنقص.

فقد ارتأى القديس أوغسطينوس أن الله في البدء أودع المادة البحت غير المعضونة بذوراً حية كمنت فيها ونمت بعد ذلك في مختلف الأنواع الحية على مر الزمان، أي أنه يرجع الحياة الى فعل الخالق، ويرجع الأنواع الحية الى أصول خاصة بكل نوع.

وإلى هذا الرأي ذهب النَّظام المعتزلي فقال «إن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن، ولم يتقدم خلق آدم خلق أولاده، غير أن الله تعالى أكمن بعضها في بعض، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكامنها دون حدوثها ووجودها».

أما ابن سينا فقد حاول الجمع بين فاعلية المادة والفاعلية السماوية. قال: «وقد يتكون من العناصر أكوان بسبب القوى الفلكية اذا امتزجت العناصر امتزاجاً أكثر اعتدالاً، وأولها النبات... فاذا حدثت مادة بدن يصلح أن يكون آلة للنفس ومملكة لها، أحدثت العلل المفارقة [الأرواح المحركة للكواكب] النفس الجزئية... فالنفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها اياه».

ثم بدا لفلاسفة العصر وعلمائه أن يبحثوا عن أصل الحياة في هذا الكوكب، الأرض، وليس في كواكب أخرى. وفي مقدمة هؤلاء جميعاً داروينCharles Darwin 1809-1882. عرض نظريته في أصل الحياة في كتابه **أصل الأنواع** (1859)، ومفادها أن الحياة بزغت في البروتوبلازم وتحتوي على جسم مستدير هو النواة. والبروتوبلازم والنواة يكوِّنان الخلية. والأحياء تتألف إما من خلية واحدة، أو من عدة خلايا. والانسان نفسه ليس إلا توليفة من عدد لا يحصى من الخلايا المتباينة. والحيوانات كذلك إما أحادية الخلية وإما كثيرة الخلايا. وكانت الحيوانات، في بدايتها، رخوة القوام لينة الأجسام، معدومة العظام. ثم تطورت بعد ذلك وأصبح لها حبل متين يمتد طوال الجسم. وكان بزوغ هذا الحبل أول سلم من سلالم التطور نحو تكوين «الفقار» أو «الصلب» المؤلف من أجزاء عظمية كل منها يسمى «فقارة». وكانت الحيوانات ذوات الحبل من أهل الماء، ومنها نشأت الأسماك ذوات الهياكل الغضروفية، ثم الأسماك ذوات الهياكل العظمية الصلبة. ثم ظهرت أسماك متطورة تستطيع أن تحيا في الطين إذا ما جف الماء. وبدلاً من أن تتنفس بخياشيمها مثل بقية الأسماك نشأ لها جهاز جديد هو عبارة عن رئات أولية تحولت عن مثانة السبح (العوامة) فأصبحت مزودة بجهازين للتنفس، ومن ثم سميت هذه الأسماك «ذوات التنفس».

ومن ذوات التنفس نشأت البرمائيات مثل الضفادع، وهي التي تستطيع أن تحيا في اليابسة كما تستطيع أن تحيا في الماء. ومن البرمائيات نشأت الزواحف مثل الحيَّات، ومن فرع من الزواحف نشأت الطيور.

ومن الزواحف أيضاً نشأت ذوات الثدي التي تغذي صغارها باللبن. وكانت هذه، في البداية، حيوانات بيوض، أي حيوانات تضع بيضاً مثل الزواحف والطيور. ومن الثدييات البيوض نشأت الصعابر، ومن الصعابر ذوات الذيول، أي القردة، وفاقدة الذيول، أي الانسان.

وهذه الأنواع الحية كلها المتفرعة عن أصل واحد حي يُفسر تكاثرها وتنوعها بمقتضى قانون الانتخاب الطبيعي أو بقاء الأصلح، وهو القانون اللازم من تنازع البقاء، وقوانين ثلاثة ثانوية هي: أولاً: قانون الملاءمة بين الحي والبيئة الخارجية؛ ثانياً: قانون استعمال الأعضاء أو عدم استعمالها تحت تأثير البيئة أيضاً بحيث تنمو الأعضاء أو تضمر أو تظهر أعضاء جديدة تبعاً للحاجة؛ وثالثاً: قانون الوراثة وهو يقضي بأن الاختلافات المكتسبة تنتقل إلى الذرية على ما يشاهد في الانتخاب الصناعي.

وقد أحدثت نظرية داروين تأثيراً في رؤية الفلاسفة لمعنى الحياة. فلم يكن في امكان أصحاب فلسفة الحياة أن يتجنبوا هذا التأثير سواء بالسلب أوبالإيجاب.

ففلسفة فردريك نيتشه Friedrick Nietzsche 1844-1900 في الحياة متأثرة سلباً وإيجاباً بنظرية داروين. فهو يهاجم داروين في كتابه **إرادة القوة** الذي نشرته أخته عام 1901، أي بعد وفاة نيتشه بعام واحد. يقول: «إن ما يذهلني بالنسبة إلى مصير الانسان هو ما أراه معارضاً لما يقوله دارون من أن البقاء للأقوى فالحاصل هو أن البقاء لرجل الشارع. إن الأقوى ضعيف أمام غرائز القطيع، أمام الأغلبية، والقيم المسيطرة،

اليوم، هي قيم المنحلين، وارادة الموت لها الغلبة على ارادة الحياة. وشعار البوذية والمسيحية يتفق مع هذه الغلبة: أفضل ألا تكون من أن تكون».

ثم هو يرى، على العكس من داروين، ان الحياة ليست تنازع البقاء، وإنما تنازع القوة والسيطرة. يقول: «إن ارادة حفظ الحياة تعبير عن ضائقة ومأزق، وعن تضييق لغريزة الحياة، الجوهرية الحقيقية، التي هي التوسع في القوة، بل إن هذه الغريزة غالباً ما تجعل حفظ الحياة في خطر وتضحي به... والذي يسود الطبيعة ليس هو الضائقة والمأزق، بل الفيض والتبذير، حتى الى درجة الجنون. وليس تنازع البقاء إلا حالة شاذة، وتضييقاً مؤقتاً على ارادة الحياة. فالنزاع، الكبير منه والصغير، يدور في كل مكان ومن كل الوجوه حول السيادة والنمو والاتساع، حول القوة، وتبعاً لارادة القوة التي هي ارادة الحياة».

والحياة، في نظر نيتشه، «مجموعة من القوى المرتبطة بعضها ببعض عن طريق عملية تغذية مشتركة... ويتبع هذه العملية كوسيلة لتحققها كل ما يسمى باسم الاحساسات والتصورات والأفكار، أعني أولاً مقاومة كل القوى الأخرى (غير قواها هي)، وثانياً إعداد هذه القوى تبعاً لصورة الحياة وسياقها؛ وثالثاً تقويم الأشياء من أجل تمثلها أو طرحها والقضاء عليها». وأحياناً يسمي نيتشه حياة الانسان باسم الجسم، ويقصد كل الوظائف الحيوية اللاشعورية، أو هذه الحياة في كل مظاهرها القوية الحية بكل معاني الحياة.

ومن أجل هذا نراه يشيد بالجسم ويعتبره أعظم من الروح. فالروح ليست إلا أداة تقوم بخدمة الجسم. ومن أجل هذا أيضاً نراه يؤسس القيم على البيولوجيا. وهو، في هذا التأسيس متأثر بداروين حيث الانسان هو نتاج التطور البيولوجي. يقول نيتشه: «إن القيم الأخلاقية هي قيم وهمية بمقارنتها بالقيم الفيزيولوجية».

ومتى وضعنا هذا المبدأ انقلبت القيم المتعارفة رأساً على عقب؛ وقلب القيم يلزم منه ضرورة. وهنا يطرح نيتشه جدولين متعارضين من القيم: جدول القيم الأخلاقية السائدة، وجدول القيم الأخلاقية الجديدة.

جدول القيم الأخلاقية السائدة يلخصه نيتشه في كلمة العدمية الأوروبية، ويقصد بها قيم العبيد والمسودين وهي تخالف قيم الأرستقراطيين. ومصدر القيم، عند العبيد والمسودين، هو الحقد، وهو الشعور المتكرر بإساءة سابقة لقيها الانسان ولم يستطع أن يردها ويتشفى ممن قدمها، لعجز فيه عن رد الفعل في الحال، فتراه يجترها بين حين وحين، مما يزيد في قوة هذا الشعور. فيجعل من العجز الذي لا يقوى على الانتقام لنفسه احساناً، ومن الوضاعة الجبانة تواضعاً، ومن الخضوع لمن يبغضهم المرء طاعة. ويرى نيتشه أن قيم العبيد هذه تعود بأصلها الى الشعب اليهودي، إذ هو الشعب الذي شاع في نفسه الحقد في أعنف صوره لكثرة ما لاقاه من اضطهاد منذ زوال دولتهم القديمة العريقة. فلما وصل الحقد الى أقصى درجة غاياته ثار على قيم سادته من الرومان. وكان الرومان حينئذ سادة أقوياء نبلاء فكانت القيم التي وضعوها لأخلاقهم هي القيم الارستقراطية: وتتلخص في حب الغزو، والاعتزاز بالقوة، واحتقار الرحمة، والاشمئزاز من الضعف والضعة، وتقديس التقاليد، وتوفير الأجداد.

بيد أن نيتشه يطالب بخلق ارستقراطية جديدة أعلى من الارستقراطية القديمة، ويدعو الانسانية الى الارتفاع بذاتها لتخلق طابعاً جديداً من الانسانية. هذا الطابع الجديد هو «الانسان الأعلى». والفردية هي شرط الانسان الأعلى، وهي تعني المحافظة على الفروق الطبيعية الموجودة بين الأفراد، والشعور بالذاتية شعوراً قوياً، وبأنها متمايزة عن غيرها من الذاتيات الأخرى. ومن هنا، فإن الانسان الأعلى فوق كل تقويم؛ وكل قانون. فهو خالق القيم. يقول نيتشه «إن الانسان الأعلى هو الذي يجدد معتقدات عصره، ويعطي للحضارة صورتها، ويخلق القيم في حرية تامة غير آبه للخير والشر، والحق والباطل». ومن ثم فكل وسيلة تؤدي الى تحقيق هذه الغاية جيدة شريفة، لأن الجودة والشرف ليسا في الأشياء، بل هما قيمتان يصنعهما هو بنفسه. وكل شيء تابع لارادة القوة، وتابع للسيطرة والسيادة والاخضاع. وتأسيساً على ذلك فإن الانسان الأعلى يجب أن يحيا حياة الخطر، فاذا لم يأت إليه فليتقدم هو من تلقاء نفسه. يقول نيتشه «كي تجني من الوجود أسمى ما فيه، عش في خطر». والحياة في خطر تنطوي على احساس قوي بالمسؤولية من أجل السمو بالحياة. وهو لهذا يستطيع وحده أن يتحمل نظرية «العود الأبدي». وخلاصة هذه النظرية هي أن الوجود ليس صيرورة لا نهائية، وإنما تأتي فترة يسميها نيتشه «السنة الكبرى» للصيرورة، عندها تنتهي دورة الصيرورة لتبدأ دورة جديدة، وهذه الدورة الجديدة تأتي عليها سنتها الكبرى فتنتهي لتبدأ من جديد. وهكذا زمان الوجود مقسم إلى دورات. وكل دورة من هذه الدورات تكرار تام للدورة السابقة عليها، ولا اختلاف مطلقاً بين الواحدة والأخرى. فكأن الوجود كله صورة واحدة تتكرر بلا انقطاع في الزمان اللانهائي.

ومن هنا فإن حب الحياة يزداد الشعور به إلى أقصى حد،

كما أن الخوف من الموت يزول نهائياً ما دامت هذه الحياة، وهي حياة حافلة بالنسبة الى الانسان الأعلى، ستعود من جديد. فهو يقول للموت كما نال زرادشت «أهذه هي الحياة؟ إذن هاتها مرة أخرى».

ومن أجل ذلك فإن نيتشه ينقد المسيحية لأنه يمتنع معها ميلاد الانسان الأعلى. ذلك أنها تؤكد حياة آجلة تنسي البشر الحياة العاجلة التي هي الحياة الحقة. ثم إنها تؤكد عقيدة الخطيئة، وتأمر بالتكفير عنها بالصبر والتسليم والطاعة والإتّضاع. ولهذا فإن نيتشه ينتهي إلى نتيجة تتفق ونظرية داروين في الحياة، وهي أن «الله قد مات».

وعلى الضد من نيتشه يقف هنري برغسون Henry Bergson 1859-1941 تأثر بمفهوم التطور عند داروين في بداية تفلسفه، ولكن تفكيره في الحياة النفسية قاده الى تأسيس فلسفة الحياة على أسس مباينة، وكان هذا موضوع كتاب **التطور الخالق** (1907). فالحياة النفسية بطبيعتها لا تقبل القسمة أو التجزئة بحيث يمكن القول بأن ديمومتنا لا تحتمل رجعة الماضي؛ بل هي تقدم مستمر يمتنع معه تكرار حالات بعينها. ولكن هذا لا يعني أن الديمومة بلا ماضٍ. وإلا لو كان الأمر كذلك لما كان هناك غير الحاضر، وبالتالي لم يكن للديمومة الحية وجود. ذلك ان ارتباط الماضي بالحاضر يتفق مع تقرير عدم القابلية للتجزئة بالنسبة الى التغير. فالتغير اذا ما أدركناه من الخارج يبدو وكأنه مركب من مجموعة من الحركات تفصلها وقفة بين كل حركة وأخرى. أما اذا أدركناه من الداخل فإنه يبدو لنا أن الوجود تغير، وأن التغير غير قابل للقسمة، وأن مثل هذا التغير يستلزم ارتباط الماضي بالحاضر، ولكنه يستلزم أيضاً انعطاف الماضي على المستقبل، ومن ثم فالحاضر طبقة سميكة من الديمومة تنطوي على الماضي من جهة، وعلى المستقبل من جهة أخرى.

الديمومة اذن، عند برغسون، تعني الذاكرة. والذاكرة، عنده، ضربان: ذاكرة الجسم وهي تسترجع الماضي الى الحاضر بطريقة آلية نفعية. ذلك أن الجسم مركز عمل، وهو ممر الحركات الصادرة والواردة، وأداة الوصل بين الأشياء المؤثرة فينا، وما تؤثر فيه من أشياء. ومن شأن هذه الوظيفة للجسم أن تجمد جزءاً من الشعور على هيئة «أنا سطحي» يرتبط بالعالم الخارجي، ولا يلتفت إلى الماضي إلا بقدر ما يسهم به في إنارة الموقف الحاضر. ولذلك فإن المراكز العصبية والأدوات الحسية التي ترتبط بها إن هي إلا مجرد أدوات انتخاب مكلفة بأن تنتخب من الساحة الواسعة التي تعج بالذكريات تلك التي لها فائدة عملية. أما الذاكرة الثانية فهي الذاكرة التصورية الخالصة. تختزن الماضي كله وتحيا في ديمومة مستمرة؛ إنها «الأنا العميق». ويتضح ذلك من النظر في الأحلام. فالأحلام تتناول ماضينا كله، ولا تقتصر على حالة واحدة معينة يحددها الاهتمام والانتباه كما يحدث في اليقظة. وهي من أجل ذلك تشير الى الجزء الباقي من الشعور وهو اللاشعور. وهكذا يحيا الانسان حياتين. حياة مرتبطة بالفائدة والعمل والضرورة الخارجية، وحياة مرتبطة بالتأمل والتفكير والانفصال عن الانتباه الى الحياة. ونحن نتأرجح بين هذين المستويين. ذلك أننا لا نستطيع أن نحيا في الحاضر فقط فذلك من شأن الحيوانات الدنيا. ثم إنه ليس في إمكان المرء أن يحيا في الماضي فقط فيكتفي باجترار الذكريات الماضية دون أن يحاول الافادة من تلك الذكريات في مواجهة الموقف الحاضر. فذلك من شأنه أن يمنع التكيف مع الواقع. أما المشاهد فعلاً فهو محاولة التوفيق بين هذين المستويين أو بالأحرى بين هذين الضربين من الذاكرة، وذلك بالانتقال المستمر من مجال الفعل الى مجال الحلم وبالعكس مما يتفق مع طبيعة الديمومة. أما السكون عند مستوى واحد فمن شأنه القضاء على الديمومة.

ولما كانت الديمومة ذاكرة، والذاكرة ذات ثلاثة أبعاد أكثرها عمقاً هو المستقبل. ولما كان المستقبل يعني التفتح والتحرر والانطلاق فمعنى ذلك أننا في الديمومة بإزاء شيء جديد لا يمكن التنبؤ به. ولذلك يقرر برغسون أن الديمومة تعني أن الكل ليس بعد من المعطيات. ولذلك فإنه يرفض شتى النظريات الآلية التي تفسر طبيعة الحياة؛ فينقد نظرية داروين بدعوى أنها تعتمد على التأثير المباشر للبيئة بتربتها وغذائها ومناخها، في حين أن الأنواع الحية كلها، في رأي برغسون، قد صدرت عن «سَوْرَة حيوية» يقول «في وقت ما وفي نقط ما من المكان نبع تيار حي واجتاز أجساماً كوَّنها على التوالي، وانتقل من جيل إلى جيل، وانقسم بين الأنواع الحية وتشتت بين الأفراد دون أن يفقد شيئاً من قوته، بل إنه يزداد قوة كلما تقدم ويزداد شعوراً». فهو في النبات سبات وخمود، وفي الحيوان غريزة، وفي الانسان عقل. وهذه طبقات مختلفة بالطبيعة لا بالدرجة فحسب. أما المادة فقد نشأت من وهن «السَّوْرَة الحيوية» أو توقفها. فالمادة ما هي إلا شيء نفسي تجمد وتمدد، كما نشاهد في أنفسنا حين ندع فكرنا يجري اتفاقاً فيتبدد في آلاف من الذكريات تتخارج وتنتشر فتتراخى شخصيتنا وتتنزل في اتجاه المكان؛ أو كما نشاهد الماء يندفع من النافورة ويرتفع خطاً كثيفاً دقيقاً ثم يهبط على شكل مروحة وقد انفصلت نقطه المتراصة وتباعدت وتساقطت في ساحة أوسع. فإعادة شيء نفسي متراخ صار متجانساً وقابلاً محضاً وحدّاً أدنى

من الوجود والفعل. والعالم أجمع ديمومة، أي اختراع وتجديد وخلق.

والسورة الحيوية هي الله. وكثير من عبارات برغسون يؤدي هذا المعنى، منها قوله «إن فكرة الخلق تغمض بالكلية اذا فكرنا في «أشياء» مخلوقة و «شيء» يخلق؛ أما أن يتضخم الفعل وأن يخلق كلما تقدم، فهذا ما يشاهده كل منا حين ينظر إلى نفسه وهو يفعل». وقوله «إذا كان الفعل الذي يتم في كل مكان من نوع واحد فإني أعبر تعبيراً مختصراً عن هذا الشبه الغالب حين أتحدث عن مركز تنبع منه العوالم كما تنبع الصواريخ من باقة عظيمة، على أن لا أقصد بهذا المركز «شيئاً» معيناً بل أقصد به نبعاً متصلاً. فالله، على هذا التعريف، ليس حاصلاً على شيء تام، ولكنه حياة غير منقطعة وفعل وحرية. وخلقه، على هذا التصور، لا خفاء فيه، فإننا نحسه في أنفسنا حالما نعمل بحرية».

ويترتب على هذه في الحياة ينبوعان للأخلاق والدين. الينبوعان هما الغريزة والحدس، وكلّ من هاتين الوظيفتين يوجد أخلاقاً معينة وديانة معينة فيكون هناك نوعان من الأخلاق ونوعان من الدين، أحد نوعي الأخلاق أخلاق ساكنة مغلقة والآخر أخلاق متحركة مفتوحة. يتقوم النوع الأول في جملته من عادات تفرضها الجماعة ابتغاء صيانة كيانها بحيث يعتبر خيراً ما يكفل هذه الصيانة، ويعتبر شراً ما ينال منها فيبدو الواجب «رباطاً من قبيل الرباط الذي يجمع بين نمل القرية الواحدة أو خلايا البدن الواحد». وأخلاق النوع الآخر تجاوز حدود الجماعة وترمي إلى محبة الانسانية. تظهر في بعض الأفراد الممتازين يسمعون في أنفسهم نداء الحياة الصاعدة فيتملكهم انفعال خالص غير ذي موضوع، فائق لمستوى العقل شبيه بالانفعال الموسيقي. هؤلاء هم الأبطال أمثال أنبياء بني اسرائيل أو سقراط. يجذبون الناس بالقدوة لا بالاستدلال، ومجرد وجودهم نداء، وأخلاقهم هي الأخلاق الكاملة المطلقة، لا تعرض قانوناً ينفّذ، بل مثلاً يحتذى.

كذلك الحال في الدين. فهناك دين ساكن ودين متحرك. الدين الساكن شأنه شأن الغريزة في الجماعات الحيوانية «يحمل الانسان على التشبث بالحياة، ومن ثم على التشبث بالجماعة». أما الدين المتحرك فهو امتداد السورة الحيوية، وهو انفعال صرف «مستقل عن السُّنة وعن اللاهوت وعن الكنائس» يظهر في بعض الأفراد الممتازين الذين هم المتصوفون. إن الله محبة وهو موضوع محبة؛ هذا ما يجيء به التصوف، ونهاية التصوف اتصال جزئي بالجهد الخالق الذي تتكشف عنه الحياة، هذا الجهد في الله، إن لم يكن الله نفسه».

هذه خلاصة للنتائج التي انتهى إليها برغسون من فلسفته في الحياة، وهي خلاصة تصور المذهب الحيوي في معارضته للمذهب الآلي الذي حاول تطبيق مناهجه في عالم الحياة كما طبقها في عالم المادة. ثم تطور المذهب الحيوي إلى المذهب الحيوي الجديد الذي تميز من سابقه في رفضه الحاسم لداروين، وفي تفرقته بين نوعين من العلوم: علوم مصدر المعرفة فيها التجربة الحية، وأخرى مصدر المعرفة فيها التجربة الآلية. الأولى تسمى علوم الروح، والأخرى تسمى علوم الطبيعة.

يأتي في مقدمة أصحاب المذهب الحيوي الجديد ڤلهلم دلتاي **Wilhelm Dilthy 1833-1911** لأنه أول من ميز بين التجربتين اللتين يدرك عن طريقهما الوجود: التجربة الحية والتجربة الآلية. التجربة الحية هي التي يستطيع الانسان عن طريقها أن يصل الى ادراك الوقائع كما هي في حقيقتها، أي بما هي عليه من حركة وتغير يُراعى فيه الزمان. ومن ثم فإنه يستطيع أن يحيا الوقائع في نفسه، ويحس بفروقها المعقدة. ولهذا فإن الوجود والادراك شيء واحد، لأن الوجود حياة والادراك حياةُ حياةٍ، والواقعة تعبر عن الحياة كلها في وحدتها المطلقة. أما التجربة الآلية فهي التي تفضي إلى صيغ رياضية وقوانين لا يراعى فيها الزمان لأنها خارجة عن الزمان. ومن ثم يسلب الانسان الأشياء ألوانها وفروقها كي يجعلها متجانسة على شكل وحدات من نوع واحد حتى يكون في مقدوره أن يفرض عليها نسباً ضرورية أبدية. ولهذا فإن التجربة الآلية تفصل بين الوجود والادراك، لأن الادراك إدراك خارج الوجود ومفروض عليه عن طريق عمليات تجريد منطقية، فلا يعبر عن الوجود الكلي.

وتأسيساً على ذلك فإن دلتاي يفرق بين منطق التجربة الحية، ومنطق التجربة الآلية. منطق التجربة الحية منطق غائي لأن الفروق بين الوقائع فروق نوعية، أي في الكيف لا الكم. والفروق الكيفية مقياس الوضع فيها الغاية، لأن الغاية هي التي تصبغ الأشياء بصبغة كيفية، ومن كون منطقها منطقاً غائياً. واذا كانت الغاية هي المقياس في التجربة الحية، فلا وجود للواقعة الواحدة إلا باعتبارها جزءاً من كل، أو بعبارة أدق، كل واقعة لا بد أن تحيل إلى كل فيه تحيا وبدونه لا قيمة لها ولا وجود. ومن أجل هذا فلا سبيل إلى التفرقة بين الغاية والوسيلة في التجربة الحية، لأنهما يكوِّنان كلاً واحداً لا مجال للتفرقة بين أجزائه. فالغاية هي الوسيلة والوسيلة هي الغاية. يقول دلتاي «الوسيلة والغاية لا توجدان في تيار الاحساس الفني الواحدة أجنبية عن الأخرى؛ إذ لا يوجد للغاية بمعناها

الحقيقي أية وسيلة كانت. والكل هنا ليس شيئاً مجرداً، أو تصوراً عقلياً خالصاً، بل ولا مجموعة من العناصر المتنافرة في ذاتها. إنما الكل نفسه يبدو لنا في التجربة الحية ككل اتحدت عناصره الانفعالية في مركب واحد حاضر في الآن نفسه».

أما منطق التجربة الآلية نمنطق سببي، وذلك لأن السببية معناها التكافؤ والمساواة بين العلة والمعلول. والتكافؤ والمساواة يقومان على أساس مقارنة الكميات لا الكيفيات. فإذا كانت التجربة الآلية هي وحدها التي تتصور الأشياء على أساس أنها وحدات متساوية النوع مختلفة المقدار فإن منطق الوقائع فيها منطق الغاية. ومن ثم فالوقائع معينة تعييناً سابقاً، وكأنها تصميم سبق تعيينه.

وقد تمكن دلتاي بواسطة هذه التفرقة بين التجربة الحية والتجربة الآلية أن يميز بين الصورتين اللتين يدرك عليهما وحدهما الوجود: صورة التاريخ وصورة الطبيعة.

إن التاريخ، عند دلتاي، ليس طائفة من الحقائق العلمية يمكن أن يضم بعضها إلى بعض على شكل تتابع وتسلسل، وإنما التاريخ حياة ووقائع لهذه الحياة، وصيرورة وحركة مستمرة لا يمكن حبسها في صيغ مجردة عن الزمان خارجة عن تيار الحياة المستمر. ولهذا فإن مهمة المؤرخ أن يستحضر هذه الحياة مرة أخرى، تعينه في ذلك الآثار الباقية من هذه الحياة، أي أن يحيا هذه الحياة من جديد في نفسه، وإلا فقد التاريخ طابع الحياة. التاريخ حياة والحياة لا تدرك إلا بالحياة. ولهذا فالوثيقة ليست عنصراً من عناصر المركب التاريخي، وإنما هي مناسبة ووسيلة تعين على استعادة حياة التاريخ مرة أخرى من جديد.

واذا كان التاريخ حياة، فله نفس صفات الحياة، وأولها عدم التجانس. وعدم التجانس، في التاريخ، معناه وجود العنصر الفردي في كل أحداثه، لأن الحياة تسعى إلى التركز في وحدات، وفي كل وحدة تعبير شامل عن كل مظاهر الحياة. والانسان العظيم هو الذي يجمع في نفسه كل القياسات الروحية التي تضطرب في الحضارة التي ينتسب اليها، والعصر الذي وجد فيه. يقول دلتاي: «إن ابداع العظماء لا يوغل في الماضي البعيد، وإنما يستمد غاياته من القيم السائدة في العصر نفسه. فالطاقة الخالقة في أمة من الأمم في عصر من العصور إنما تبلغ أقصى درجات قوتها من اقتصار رجال العصر على الأفق الذي هم فيه، لأن عملهم إنما هو تحقيق لروح العصر. وهكذا يصبحون ممثليه». ومعنى ذلك أن الفرد والحضارة يكوّنان نسيجاً واحداً، فالفرد يحيا في الحضارة، والحضارة بدورها تحيا في الفرد. يقول دلتاي: «إن الفرد يشعر ويفكر ويعمل في دائرة جماعة لا يمكن أن يُفهم بدونها أو خارجها، فكل ما يُفهم يحمل طابع الجماعة التي فيها نشأ، باعتبار أن فهمه مستمد منها. ونحن إنما نحيا في هذا الجو الذي يحيط بنا دائماً ويغمرنا بما فيه وكأننا فيه غارقون، ونشعر في هذا العالم التاريخي الأليف لدينا بأننا في مكاننا الطبيعي، فنفهم عنه ويفهم عنا، وكأننا نحن جزء من نسيجه».

ومع ذلك فإن دلتاي يرى أن التجربة الحية في حاجة إلى التجربة الآلية حتى توضع في صورة. بيد أن الصورة تعارض الحياة لأنها تحديد للحياة في قوالب ثابتة، بينما الحياة في تغير دائم. ومن ثم ينشأ توتر بين الحياة والصورة فتتمرد الحياة على الصورة، ويتخذ التمرد صوراً شتى: فيكون أحياناً نزاعاً خفياً، وأحياناً أخرى نضالاً صريحاً. بيد أن هذا التعارض ضروري لأنه من طبيعة الوجود، كل ما هنالك أن ثمة تناوباً في السيادة. فتارة تكون السيادة للصورة، وطوراً تكون السيادة للحياة، وطوراً ثالثاً يكون التوازن بينهما.

ويرى دلتاي أن علة هذا التعارض في أن الحياة بحاجة إلى أن تكون شاعرة بذاتها، وشعورها بذاتها معناه انقسامها الى ذات تشعر وموضوع للشعور، والاحالة بينهما متبادلة. ولهذا فإن التعقل واجب للتجربة الحية. يقول دلتاي «إن الحياة ليست حاضرة لنا مباشرة، وإنما تصبح واضحة أمامنا بلُبْسها لباس الموضوعية عن طريق الفكر... وعن طريق فكرة الموضوعية تظفر بنظرة باطنة تكشف عن ماهية ما هو تاريخي... وامتداد الظواهر التي تقع تحت طائلة علوم الروح هو وحده الذي تقدر على تعقله. فاذا استطعنا أن نجمع بين التعقل وبين التجربة الروحية استطعنا أن نكشف عن منطق الحياة. فكما أن للعقل مقولاته، فللتاريخ مقولاته». وهذه المقولات أربع: الزمانية، والمعنى، والتطور، والمركب التفاعلي. الزمانية أساس المقولات لأن الزمان هو هو نفسه الوجود. فالوجود هو الحياة، والحياة هي التغير، والتغير هو الزمان. بيد أن أهم آن من آنات الزمان هو الآن الحاضر. يقول دلتاي «إن الحاضر تحقق لحظة من الزمان في الوجود الواقعي؛ هو ما يحياه المرء في مقابل ما يتذكره أو تمثلاً لما سيستقبله، على صورة رغبات وانتظار أو توقع وآمال ومخاوف وإرادات. إن الحاضر باعتباره تحققاً في الوجود الواقعي، في استمرار دائم، بينما المضمون الذي تمتلء به الحياة المرة بعد المرة في تغير مستمر».

ووحدة الحياة تظهر في المقولة الثانية، وهي مقولة المعنى، ويقصد بها أن الحياة تكوِّن وحدة. ومن خصائص الوحدة أن معنى الجزء لا يقوم إلا على معنى الكل.

ومن مقولة المعنى تنبع المقولة الثالثة، وهي مقولة التطور، ومعناها أن الحياة في صيرورة دائمة. وذلك لأن أهمية اللحظة الماضية تقاس بالصلة التي تربط بينها وبين اللحظة التالية. فبمقدار ما تحقق اللحظة الأولى إتصالاً أكبر تكون أهميتها في الوحدة العامة للحياة أعظم. والحياة تتجه إلى المستقبل كي تحقق أكبر قدر من الخلق والابداع؛ وهي في اتجاهها الى المستقبل تبدأ دائماً بالحاضر، والحاضر بدوره غني بالماضي الذي يؤثر ويحيا فيه.

ومن مقولة التطور تنبع المقولة الرابعة، وهي مقولة المركب التفاعلي. فالتطور يعني التأثير المتبادل، والمركب التفاعلي لا يعني شيئاً آخر. فليس معناه العلية العلمية، لأنه لا يتضمن معنى وجود نظام معين بقوانين ضرورية، وإنما يعني وجود تأثير متبادل بين الأشياء.

بيد أن هذا الجمع بين التجربة الحية والتجربة الآلية، عند دلتاي، من شأنه أن يثير مشكلة، ليس في الامكان حلها، وهي مدى مشروعية قانون العلية في تطبيقه على مجال الحياة، وعلى علوم الروح. ومع ذلك فقد حاول فيلسوفان من فلاسفة الحياة هما جورج زمّل GeorgeZimmel 1858-1918 وأزفلد شبنغلر Oswold Spengler 1880-1936.

قال زمّل إن العلية ليست الموقف الوحيد الممكن أن يقفه الانسان بإزاء مشكلة معنى الحياة، فإن الحياة تقتضي موقفاً آخر مختلفاً عن ذلك الموقف تمام الاختلاف. فالحياة متصلة، أما العلم فغير متصل. إن كل لحظة من لحظات وجودنا ليست الا نبضة من صيرورة مستمرة. وعلى الضد من ذلك الرواية التاريخية فكل جزء منها منغلق على ذاته ومتميز عن السابق واللاحق. وقسمة الزمان إلى آنات أمرٌ لاحق على الحياة المتصلة. ومن هذه المسلمات يخلص زمّل إلى أن التاريخ عبارة عن سلسلة من الأحداث الموضوعية التي تتوالى تبعاً لقانون العلية، وهذه السلسلة تتقاطع وتتداخل مع السلسلة الذاتية لحياة معينة من الباطن، فتؤثر فيها تأثير هدم أو تأثير بناء، حتى يصبح لها دائماً إشارة وإحالة إلى ذات، وكأن هذا الذي يحدث خارجياً لعلة خاصة، له معنى بالنسبة إلى حياتنا. وبذلك يؤلف زمّل بين الروح والحياة. والسؤال إذن: ما هي الشروط اللازم توافرها لتحقيق هذا التأليف؟ أو بمعنى آخر يمكن طرح السؤال التالي: ما هي الشروط اللازمة لتمرير الأحداث التاريخية في سيال الحياة؟ وجواب زمّل يدور على فكرة «الحد النهائي للتجزئة»، بمعنى أن الأحداث التاريخية ينبغي أن تظل تاريخية، أي متفردة، وفي نفس الوقت علامة على اتصال الأحداث. فمثلاً، إذا حللنا معركة حربية وانتهينا من هذا التحليل إلى أن المعركة في النهاية هي مجرد صراع بين جيشين فإن هذا التحليل من شأنه أن يمتنع معه إعادة تركيب المعركة الحربية. ومن ثم فإن تجاوز الحد النهائي للتجزئة يسلب الجزئية التاريخية تاريخيتها، بيد أن زمّل قد لاحظ أن هذا الجواب لا يصلح إلا إذا كنا نؤرخ لتاريخنا، ولكن ماذا عن تاريخ الآخرين. كيف يمكن إدراك حياتهم وديمومتهم؟ بالحدس يمكن تحقيق هذا الادراك ومع ذلك فإن زمّل يثير سؤالاً آخر: هل ثمة تطابق بين سلسلة الأحداث التاريخية وصيرورة الحياة؟ ومغزى هذا السؤال أن ثمة تناقضاً بين الحدين. بيد أن هذا التناقض يزول، في رأي زمّل، إذا تصورنا أن كل حدث جزئي هو في حد ذاته لازماني، ولكن تسلسل الأحداث يكوّن سلسلة الصيرورة. ومعنى ذلك أن الزمان التاريخي محايث في التجربة العلمية للماضي. فمثلاً شخصية قيصر لا علاقة لها بالزمان، وكذلك قراراته بعد الانتصار، اضف الى ذلك الخطط العسكرية لقواده. فهذه بحد ذاتها لا زمانية، ومع ذلك فالزمان محايث فيها. ولكي نفهم هذه المفارقة علينا بوضع هذه الأحداث الجزئية في إطار الحرب ككل، ووضع الحرب في إطار السياسة، فنرى أن الزمان هو هذا النظام للأحداث الجزئية.

أما اشبنغلر فقد حاول البحث عن أصل المشكلة، مشكلة مدى مشروعية قانون العلية في تطبيقه على مجال الحياة، وعلى علوم الروح. وقد ردها اشبنغلر إلى الخلط بين الزمان والمكان، وإلى عدم التفرقة بينهما، على النحو الذي نشاهده في فلسفة كانط. فاشبنغلر يأخذ على كانط أنه لم يشر الى طابع الاتجاه في الزمان. ذلك أن الزمان له اتجاه بالضرورة. ثم أنه لا يقبل القسمة كما لا يقبل الاعادة. وليس من سبيل الى تعيين مجراه تعييناً آلياً. وبالتالي فليس ثمة صلة بين الزمان والعدد كما تصور كانط. ومصدر هذا التصور الخلط بين العدد وفعل العدّ. ففعل العدّ حياة، والحياة زمان. أما العدد فهو خارج عن الزمان.

والخلاصة التي يستخلصها اشبنغلر من هذا كله هو أن للوجود صورتين: احداهما صورة الطبيعة، والأخرى صورة التاريخ. ولكل منها منهج خاص: منهج الطبيعة التجريب، ومنهج التاريخ «التوسم»، لأن المؤرخ يقوم بتوسم الملامح وقراءة السيماء، فيتخذ من الحوادث رموزاً للروح التي أملتها، ومن الآثار آيات على حياة تركتها، ومن الظواهر المختلفة شاهداً على روح واحدة أبرزتها. ثم أضاف إلى التوسم التعاصر. يقول شبنغلر «إنني أرّخت حادثين تاريخيين بأنها متعاصران إذا كانا، كلٌ في حضارته الخاصة، يظهران الدقة في

أحوال واحدة ـ نسبياً ـ ويكون لهما بالتالي معنى مُنَاظِرٌ تماماً».

وعن طريق هذا المنهج الجديد في دراسة التاريخ يبرهن اشبنغلر على أن كل الصور الدينية والفنية والعلمية والسياسية والاقتصادية متعاصرة بين جميع الحاضرات في نشأتها وتطورها وفنائها، وأن التركيب الباطن لأية حضارة هو هو عينه التركيب الباطن لكل الحضارات. ومن ثم يكون في إمكان المؤرخ أن يتنبأ تنبؤاً دقيقاً بما ستكون عليه الأدوار التي تمر بها أية حضارة، كما يكون في إمكان المؤرخ أن يكوّن من جديد عصوراً بأكملها قد مضت.

ويحدد اشبنغلر الحضارات التي أفرزتها الحياة بأنها ثمانية، هي الحضارة المصرية والبابلية والهندية والصينية والقديمة (اليونانية الرومانية) والعربية والمكسيكية والأوروبية. ثم يبين الرموز الأولية لهذه الحضارات، والتعبير عنها من فن وفلسفة وعلم ودين. فالحضارة القديمة رمزها الأولي هو الجسم المادي المنعزل، والحضارة العربية رمزها الأولي هو الكهف، والحضارة الغربية المكان اللانهائي. ولنأخذ الحضارة القديمة كمثال على بيان الكيفية التي يطبع بها الرمز الأولي كل مظاهر هذه الحضارة. فالكون، في هذه الحضارة، مغلق اغلاقاً تاماً بواسطة قبة السماء المادية. ومنظم بواسطة الانسجام بين جميع الأشياء. فقد نظر الرواقيون إلى علاقات الأشياء بعضها ببعض وإلى خصائصها باعتبارها أجساماً مادية. كذلك الدولة، فهي جسم مركب من مجموع أجسام المواطنين والقانون لا يعرف إلا الأشخاص الماديين والأشياء المادية. ويبلغ هذا الشعور أعلى صورة له في شكل المعابد القديمة. فالمكان الداخلي قد خلا من النوافذ وحجب بعناية وراء صفوف متراصة من الأعمدة. والتصوير، عند اليونان، يحدد الأجسام المادية تحديداً دقيقاً بخطوط ثابتة واضحة. والنحت البارز يفصل بين الأجسام بمسافات ليس فيها شيء من العمق. والدين، عند اليونان، مليء بآلهة فردية منعزلة ذات قوام وجسم.

وقد عرض اشبنغلر فلسفته في الحياة هذه في كتاب واحد ضخم هو **انحلال الغرب** مكون من جزأين. أحدهما صدر عام 1920 والآخر عام 1922. ويتبيّن من الكتاب أن فلسفة الحياة، عند اشبنغلر لا تخلو من التشاؤم، إذ هو بيان لأفول الحضارة الغربية بما تنطوي عليه من تكنولوجيا وديمقراطية وانسانية مسيحية. وعلى أي حال فإن التشاؤم، أو التفاؤل ملازم لفلسفة الحياة. والأخذ بالتشاؤم أو بالتفاؤل، في فلسفة الحياة، إنما يستند الى الجواب عن هذا السؤال: ما هو الشر؟

وفي تاريخ الفلسفة ثمة جوابان نموذجيان أحدهما للقديس أوغسطين، والآخر لشوبنهور.

انشغل أوغسطين Augustine 354-430 بالجواب عن السؤال التالي: اذا كان الله قد صنع العالم، وكان الله هو الخير بالذات. فكيف يوجد الشر في العالم؟

يرى أوغسطين أن الشر نوعان: طبيعي وخلقي؛ وهو في الحالين لا ينسب الى الله، ولكن الله يسمح به. الشر الطبيعي هو في الماديات فساد كيانها أو زواله. وهو ليس شراً بمعنى الكلمة، لأن في فساد البعض كون البعض: في فساد العناصر كون المركبات منها، وفي فساد مركب كون العناصر المؤلف منها، أو كون مركب آخر. فالفساد هنا داخل في النظام العام الناتج من تنوع الكائنات وترتيبها بعضها بالإضافة إلى بعض.

أما الشر الخلقي فقد دخل الأرض بمعصية آدم وحواء حين وسوس لهما الشيطان بأنهما إن أكلا من الشجرة المحرمة صارا كإلهين. فالخطيئة إذن هي عدم محبة الله. وفي الانسان محبتان: محبة الذات الى حد امتهان الله، ومحبة الله إلى حد امتهان الذات. وبالتالي فثمة مدينتان ترجع إليهما سائر المجتمعات البشرية: المدينة الأرضية والمدينة السماوية أو «مدينة الله». ليست هذه خيرة بالطبع، وتلك شريرة بالطبع، وإنما ينتمي كل إلى احدى المدينتين بمحض ارادته. وبينهما منذ البداية حرب، تجاهد الواحدة في سبيل العدالة، وتعمل الأخرى على نصرة الظلم. المدينتان تلتقيان إذن في الحياة الراهنة، ويشارك أعضاء المدينة السماوية في مزايا المدينة الأرضية وأعبائها. الغايات المادية عند أهل المدينة الأرضية غايات يتنازعون عليها ويستمتعون بها لذاتها، وعند أهل المدينة السماوية هي وسائل يستخدمونها لصيانة حياتهم وتحقيق الغاية الحقة التي هي الفضيلة والكمال الروحي. فالدولة أدنى من الكنيسة وخاضعة لها باعتبار الموضوع والغاية. واذا استرشدت في تشريعها بأصول الأخلاق الفاضلة كانت أداة نظام وسلام مساعدة للكنيسة، في العمل لغايتها وساد الوفاق بينهما. وقد حدد المسيح العلاقة بينهما حين قال: «اعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله». فحين يطلب قيصر ما له يعطيه المسيحي إياه، لا محبة بقيصر بل محبة بالله، وسواء أكان الحاكم صالحاً أم طالحاً فسلطانه من عند الله. واذا خفيت علينا الحكمة الإلهية في تسليط الشرير فنحن نؤمن أن الله قد سلطه، إذ لا وجود للصدفة وحين يطلب قيصر ما هو لله وحده يأباه المسيحي عليه، لا بغضاً لقيصر بل حباً بالله.

ويذهب أوغسطين إلى حد القول بتأييد العدالة بالقوة إلى حد الحرب. وقد يقال إن الحرب مضادة للأخلاق. ويقول

أوغسطين إن الحرب المضادة هي التي يحدوها حب الحقد والانتقام. أما المدينة المعتدى عليها فلها الحق في المقاومة. وليس يؤدي الى الامتناع عن المقاومة الا إلى انتصار الأشرار، وهو نكبة خلقية. فالحرب مشروعة متى كانت الوسيلة الوحيدة لصيانة الحقوق المهددة. على أن الحرب، إذا كانت ضرورة، فهي ضرورة محزنة. فلا أقل من أن تسودها الرحمة بحيث لا يؤتى فيها من الأفعال إلا الضروري للانتصار. ومعنى ذلك أن الشر لا يخلو من فائدة، بل لا يخلو من خير. وهكذا يزيل أوغسطين أسباب التشاؤم من فلسفته للحياة بحيث لا يبقى سوى التفاؤل.

وعلى الضد من أوغسطين يقف آرثور شوبنهور A. Schopenhauer 1788-1860 الملقب بفيلسوف التشاؤم. إذ أن فلسفته في الحياة تستند إلى أن جوهر العالم الارادة العمياء. وتصوره لهذا الجوهر منقول عن الانسان وعن الكائنات الحية. ففي الانسان الارادة هي العنصر الجوهري بينما العقل عنصر مضاف ثانوي. ويؤيد هذا ما نراه حين ننظر في سلم الحيوان من أعلى إلى أسفل؛ فهنا نرى العقل ينقص كلما هبطنا في سلم الكائنات الحية، ولكننا لا نجد نقصاً يقابله في الارادة، بل نجد هذه على العكس من ذلك واحدة في كل الدرجات، وتظهر بنفس الخصائص. ولو كانت الارادة صادرة عن العقل لكان ازدياد درجة الارادة مصحوباً بزيادة في المعرفة والتعقل. ولكن الحال ليس كذلك مطلقاً، فصاحب الارادة القوية هو صاحب عقل ضعيف. ثم إن العقل غير مستمر في الفعل، بعكس الارادة التي تستمر في عملها دائماً. كل هذه، في رأي شوبنهور، بينات تشهد بأن الأولية للارادة لا للعقل.

ولما كان العقل شيئاً ثانوياً مضافاً لم يكن من الممكن اذن أن يفرض العقل قوانينه عليها. ولهذا نجد شوبنهور ينعت الارادة بنعوت تسلبها كل معقولية. فقال عنها إنها عمياء، ولا تعرف للنظام معنى ولا للغائية مدلولاً، وإنما هي قوة مندفعة لا غاية لها. ويظهر هذا بوضوح من جعله الارادة خارج مبدأ العلة الكافية، وهو مبدأ المعقول والمنتظم والغائي، لأنه يرتب الأشياء كلها على هيئة علة ومعلول مرتبطين بدقة وإحكام.

وثمة خاصية أخرى للارادة الى جانب اللامعقولية ألا وهي الوَحْدة. فالارادة بسيطة وغير قابلة للتجزئة والانقسام، وحاضرة في كل مكان وبنسبة واحدة. ومع ذلك فالارادة تميل بطبعها إلى التحقق موضوعياً، لأنه لا وجود لها إلا في هذا التحقق الموضوعي، ولأنها قوة متعطشة إلى البقاء والحياة.

وأول مظاهر هذا التحقق الموضوعي للارادة يبدو في القوى الطبيعية. وهذه القوى إما أن تظهر في كل الأشياء مثل الثقل والملاء، وإما أن تختلف نسبتها بحسب المواد مثل الصلابة والليونة والمغناطيسية. ثم يبدو هذا التحقق الموضوعي للارادة في الانواع النباتية والحيوانية. وفي النهاية نصل إلى الانسان وهو أرقى درجة من درجات تحققها فتظهر الخصائص الفردية بكل وضوح. وبهذا تنتهي درجات تحقق الارادة موضوعياً.

بيد أن هذا التحقق لا يتم بدون صراع؛ ذلك أن كل درجة من درجات التحقق الموضوعي للارادة تصارع الدرجة الأخرى. ويبدو هذا الصراع واضحاً في عالم الحيوان الذي يتغذى على حساب المملكة النباتية، وفي داخله يتغذى بعضه على حساب بعض. ويبلغ الصراع أوجه عند الانسان، فإنه لا يقتصر على التهام النبات والحيوان، بل يحاول ما استطاع أن يصرع أخاه الانسان، بل إنه قد يصرع نفسه بالانتحار.

ويخلص شوبنهور من ذلك إلى نتيجة مفادها أن الارادة الكلية اندفاع بلا غاية، وغير خاضعة لأية علة، ومن ثم فهي أصل الشر. وكل ما نصادفه من خير فهو زائف. واذا كنا نتصور الحياة خيراً ونحرص عليها، ونسعى الى الاستزادة منها فهذا راجع الى ما تبهرنا به الارادة الكلية من خيرات مظنونة وتثيره فينا من آمال كاذبة لتستطيع البقاء بوسائل جديدة هي بنو الانسان، ويعتقدون أنهم يختارون غاياتهم اختياراً وهم في الحقيقة مدفوعون من حيث لا يشعرون. يصدق هذا على حفظ الفرد، وعلى حفظ النوع بالتناسل، فإن شيطان النوع يهيج في الفرد أقوى غريزة ويدفعها الى ارضائها، وما هو إلا أداة الارادة الكلية التي تتوق الى البقاء في النوع. ولهذا فإن شوبنهور يرد الحب الى الغريزة الجنسية، ويدلل على ذلك بين المهم في الحب ليس تبادله بين المحبين، بل امتلاك الواحد للآخر امتلاكاً حسياً بواسطة المتعة الشهوانية. بيد أن الارادة الكلية تزوِّر للمحب الحب وكأنه أثرة شخصية، بينما هو في الواقع تضحية وايثار قُصد به النوع.

ولا يكتفي شوبنهور بالتدليل على أن الحياة شر بشهادة التجربة، بل يضيف بالنظر في ماهية الألم واللذة. الألم، عنده، انفعال ايجابي وترجمة عن حاجة مفيدة للحياة. يقول: «نحن نحس بالألم، لا بالخلو من الألم، وبالهم، لا بالخلو من الهم، وبالجزع لا بالأمن. ونحن نشعر بالرغبة، كما نشعر بالجوع والعطش، ولكن ما تلبث الرغبة أن تشبع إلا وتصير مثل تلك القطع من الحلوى التي نتذوق طعمها في الفم ثم لا يكون لها وجود بالنسبة الى الاحساس حينما تبتلع. ونحن نعاني في أشد الألم الخلو من اللذات، فنأسف عليها في الحال. أما زوال الألم فعلى العكس من ذلك لا نحس به مباشرة حتى ولو لم يغادرنا إلا بعد مدة طويلة. وكل ما نقدر عليه هو أن

نفكر فيه لأننا نريد التفكير فيه عن طريق التأمل. فالألم والحرمان هما وحدهما إذن اللذان يمكنهما أن يحدثا تأثيراً ايجابياً، وبالتالي يكشفا عن ذاتيهما بأنفسهما؛ أما التمتع فعلى العكس من ذلك سلبي خالص. ولهذا لا نستطيع أن نقدر الخيرات العظمى الثلاثة التي نحظى بها في الحياة وهي الصحة والشباب والحرية، طالما كنا مالكين لها. ولكي ندرك قيمتها لا بد لنا من فقدها أولاً، لأنها هي الأخرى سلبية».

هذا عن الألم، أما اللذة فيرى شوبنهور أنها انفعال سلبي، وإن بدت حالة ايجابية فتلك وسيلة من وسائل خداع الارادة الكلية. لذا كانت انفعالات الألم أقوى في الغالب، نلحظها ولا نلحظ عدم الألم. ثم إن اعتياد اللذة يقلل من حدتها، وانقطاع الشيء المعتاد يخلق آلاماً جديدة. وكلما زكا العقل ورقّ الشعور اشتد الاحساس بالألم: ألم الانسان أشد من ألم الحيوان. ثم إن كل لذة تتذبذب بين حالتين: حالة الألم قبل أن تدرك، وحالة الملال بعد أن تشبع. وكلتا الحالتين عذاب. ففي الملال يشعر الانسان بالفراغ، وعدم الاكتراث، والضجر. وهو لا يقوى على الخلاص، وإن تخلص فما ذلك إلا بإثارة رغبات جديدة تولد بدورها ألم الحرمان.

الارادة الكلية إذن هي مصدر الشر. والخلاص إذن من الشر لن يكون إلا بالخلاص من مصدره، وهو الارادة الكلية فهل هذا الخلاص في الامكان؟

جواب شوبنهور بالايجاب وذلك بأن تكون المعرفة الانسانية عارية من الارادة إذ تصبح «حالة المرء حينئذ حالة الخلو من الألم التي أشاد بها أبيقورس باعتبارها الخير الاسمى وحالة الآلهة أنفسهم، لأننا نصير، برهة من الزمان، أحراراً من نير الارادة المقوت». وهذه الحالة ليست ممكنة إلا بالفن. يقول شوبنهور. «في التأمل الفني يصير الشيء الجزئي صورة نوعه دفعة واحدة، ويستحيل الفرد المتأمِّل إلى ذات عارفة خالصة... والذات العارفة وقرينتها، أعني الصورة، قد خرجتا عن كل هذه الشكول لمبدأ العلة الكافية: فالزمان والمكان، والفرد الذي يعرف، والفرد الذي يكون موضوع المعرفة، كل هذا لا معنى له عندهما». الشرط الضروري إذن لادراك الجمال وتحقيقه في الفن هو التحرر من الارادة حتى يصير الانسان عقلاً خالصاً قد خلا من كل غرض وتنزه عن كل هوى؛ فيفنى عن العالم كارادة.

بيد أن التحرر بالفن لا يتسنى إلا للعباقرة. فإن قوام العبقرية في سيادة المعرفة الخالصة والتأمل النزيه على الارادة والشهوات فيرتفع العبقري من الجزئي الى الكلي فتنكشف له حقائق الأشياء بمعزل عن الارادة. غير أن هذا التحرر لا يتسنى للعباقرة إلا غراراً، ذلك أن الارادة الكلية أقوى.

ومن هنا ينتهي شوبنهور إلى نتيجة هامة وهي أنه لا سبيل الى الخلاص من الارادة الكلية إلا بإنكارها، وليس في الإمكان انكارها إلا بالزهد والقداسة. ففي هذه المرتبة العليا ينكر الانسان ذاته بدلاً من أن يقتصر على حب الآخرين وحب ذاته فيرى في ارادة الحياة ممثلة في شخصه خصماً لدوداً يجب القضاء عليه، ويعزف عن الطبيعة كلها فلا يتعلق بأي مظهر من مظاهرها، لأن فيه تعبيراً عن ارادة الحياة. ويميت في نفسه كل غريزة جنسية لأن فيها استمراراً لارادة الحياة فإذا وصل الى هذه الحالة استحال إلى عقل خالص فلا يهتز لشيء ولا يجزع من أي حادث. ومتى علمت ارادتنا ذلك من عقلنا وجب عليها أن تنكر نفسها وتفنى في النرڤانا.

ومقولة النرڤانا هي مقولة بوذية، وقد تأثر بها شوبنهور. وأقر هو نفسه هذا التأثير حين صرح بأنه يدين للأوبنشاد في فلسفته في الحياة.

مراد وهبة

فلسفة الدين

Philosophy of Religion
Philosophie de religion
Philosophie d. Religion

تتناول فلسفة الدين أسئلة تتعلق بإمكان معرفة وجود الله ومعرفة صفاته وكيفية تحديد العلاقة بين الله والعالم وكيفية فهم طبيعة الله (ماهيته) والعلاقة بين وجوده وماهيته. كذلك تتناول فلسفة الدين أسئلة تتعلق بطبيعة الدين نفسه وطبيعة اللغة الدينية بالاضافة إلى اسئلة تتعلق بمعنى العبادة الدينية ودور الايمان فيها وعلاقة الأخير بالعقل. وتكاد لا توجد قضية في فلسفة الدين إلا وتتعدد حولها النظريات والمذاهب إلى حد يتعذر علينا معه، أن نعالج سوى أهمها، وبصورة مختصرة. ومن المذاهب التي سنتناولها؛ منها ما يتعلق بإمكان معرفة وجود الله وبالعلاقة بين الايمان والعقل وما يتعلق منها بكيفية فهم طبيعة الله وعلاقة الله بالعالم.

لنبدأ الآن بتناول اهم المذاهب التي ترتبط بإمكان معرفة الله. تنقسم هذه المذاهب إلى مذاهب عرفانية ومذاهب لا عرفانية. والفرق الأساسي بين هذين النوعين يكون في أن العرفاني بعد معرفة وجود الله (أو عدم وجوده) أمراً ممكناً، على الأقل من حيث المبدأ، بينما اللاعرفاني ينفي ذلك.

المذاهب العرفانية

تنقسم هذه المذاهب إلى فئات ثلاث رئيسية: فئة المؤلهين وفئة الملحدين وفئة اللاأدريين. العنصر المشترك بين هذه الفئات الثلاث هو الاعتقاد بامكان معرفة وجود الله او عدم وجوده. ولكن المؤله يدعي بأننا نعرف بالفعل إن الله موجود، بينما الملحد يدعي نقيض ذلك. أما اللاأدري فإنه يدعي بأن الأدلة التي في حوزتنا لا تكفي للبرهنة على أن الله موجود ولا للبرهنة على عكس ذلك. ولكنه لا ينفي، بالضرورة، إمكان حيازتنا على أدلة تحسم الموقف. ويجب أن ننبه القارىء هنا إلى أن هذا الموقف اللاأدري لا يستنفد كل أنواع اللاأدرية الدينية. في الواقع يوجد نوع من اللاأدرية (النوع اللاعرفاني) الذي لا يتسق مع حسبان قضية وجود الله قضية يمكن ان تعرف نظرياً. هذا النوع نجده في الفلسفة الوضعية المنطقية التي سنعالجها في فصل لاحق.

لنبدأ بتناول موقف المؤله ضمن النظرة العرفانية. نجد بين المؤلهين العرفانيين، قبل كل شيء، اختلافاً أساسياً حول ما الذي يفترض فيه أن يشكل المصدر الأخير لمعرفة وجود الله وصفاته. ولأغراض بحثنا هنا، نكتفي بتقسيم المؤلهين العرفانيين بالنسبة للمسألة المطروحة إلى فريقين: فريق يقول بالعقل مصدراً للمعرفة الدينية بالاضافة إلى الوحي، وفريق لا يعترف سوى بالوحي مصدراً لهذه المعرفة. والفريق الأول يندرج تحت ما صار يعرف في الفلسفة باللاهوت العقلي، لان الافتراض الأساسي لاصحاب هذا الموقف هو أنه بإمكاننا أن نصل عن طريق الحجج العقلية إلى البرهنة على وجود الله وعلى حيازته على صفات من النوع الذي نعزوه إليه. ولكن اللاهوت العقلي يتضمن اتجاهين اساسيين، اتجاهاً بعدياً ويعرف باللاهوت الطبيعي واتجاهاً قبلياً. تندرج تحت اللاهوت الطبيعي كل المحاولات للبرهنة على وجود الله عن طريق فحص سمات معينة للعالم في ضوء مبادىء معينة، كمبدأ السببية أو المبدأ القائل بأن لا شيء يأتي من لا شيء وما أشبه ذلك. أما الاتجاه القبلي فتندرج تحته كل المحاولات للبرهنة على وجود الله، انطلاقاً من مفهوم الألوهية ذاته.

لنفحص الآن هذين الاتجاهين بشيء من التفصيل مبتدئين بالاتجاه القبلي. يعود الاتجاه القبلي إلى القديس انسلم 1033-1109 وبرهانه الأنطولوجي المشهور. فقد أصرّ انسلم على أن الوصول إلى فهم واضح لمفهوم الله يكفي للبرهنة على وجود الله. والسبب لذلك، في اعتقاده، هو أنه عندما نتأمل في مفهوم الله، نجد أنه مفهوم كائن لا يمكن تصور أي كائن اعظم منه، أي كائن كامل بصورة مطلقة. ولكن ما أن يتضح لنا، في اعتقاد انسلم، أن الله هو كائن لا يمكن تصور أي كائن اعظم منه حتى يتضح لنا أن انكار وجوده لا يمكن إلّا أن يقود إلى تناقض منطقي، وذلك لأن الوجود كمال. من الواضح هنا أنه إذا سلمنا مع انسلم بأن الوجود كمال، فلا مهرب من أن يقودنا انكار وجود الله إلى تناقض، لأن انكار وجود الله في هذه الحالة لا يمكن أن يعني سوى أن الله ليس كائناً لا يمكن تصور أي كائن اعظم منه. ولكنه القول الأخير، لا شك، متناقض، لأن الله، بالتعريف، هو كائن لا يمكن تصور أي كائن أعظم منه.

إن الطريقة الفضلى لإظهار البنية المنطقية للبرهان الانطولوجي هي في إعطائه صيغة برهان بالخلف، فنبدأ أولاً بافتراض نقيض ما نريد البرهنة عليه، أي نبدأ بالافتراض:

1) الله موجود في الفهم وليس في الواقع.

ولكن:

2) الوجود في الواقع أكثر كمالاً من الوجود في الفهم.

وإذا افترضنا الآن، كما يفترض انسلم، أن مفهوم الله غير متناقض، إذن:

3) يمكن تصور كائن له كل صفات الله موجوداً في الواقع.

ما علينا أن نستنتجه الآن من هذه المقدمات الثلاث هو أنه:

4) يمكن تصور كائن أكثر كمالاً من الله.

ولكن الله، بالتعريف، كائن كامل بصورة مطلقة، إذن:

5) لا يمكن تصور كائن اكثر كمالاً من الله.

القضيتان (4) و(5)، لا شك، متناقضتان. وهذا التناقض، كما هو واضح من البرهان، يحتم علينا منطقياً رفض الافتراض الأصلي، أي الافتراض القائل أن الله موجود في الفهم وليس في الواقع. إن رفض هذا الافتراض يعني أنه لا يمكن أن يكون الله موجوداً في الفهم وليس في الواقع؛ أي إذا كان الله موجوداً في الفهم فهو إذن موجود في الواقع. وهذا القول الاخير يقبض بصورة اساسية على الفحوى الأخير لبرهان انسلم، لأن ما اراد انسلم أن يركز عليه هو أنه لا يمكننا ان نفكر في الله دون أن نثبت وجوده، أي لا يمكن لمفهوم الله أن يكون معطى للفكر دون أن يكون معطى بوصفه مفهوماً لكائن موجود في الواقع.

إن البرهان الانطولوجي، على بساطته الظاهرة، استهوى ارفع العقول الفلسفية. فقد لجأ إلى هذا البرهان فلاسفة من أمثال ديكارت وسبينوزا ولايبنتز وهيغل. وحتى في عصرنا

الحاضر، نجد فلاسفة مرموقين من أمثال تشارلز هاترشورن البريطاني ونورمان مالكولم يعلنون تمسكهم بهذا البرهان على أنه برهان سديد، بشرط ألاّ يؤول هذا البرهان على نحو يجعل من الضروري افتراض كون الوجود بما هو كمال. فإن هذا الافتراض الأخير، كما هو معروف لدارسي الفلسفة، عرّض هذا البرهان لانتقادات قوية من قبل فلاسفة ككانط وراسل، فقد رأى كل من هذين الفيلسوفين أنه لا يجوز معاملة الوجود كمحمول: مثل الذكاء أو القوة أو المعرفة. فكانط 1724-1804 رأى في الوجود شرطاً ضرورياً مسبقاً للحمل، مما يعني أنه لا يمكنه أن يكون هو ذاته محمولاً. كذلك راسل 1872-1970 فقد نفى أن تكون القضايا الوجودية قضايا حملية بالمعنى الحقيقي. فأن أقول إن شيئاً ما موجود هو أن أقول إن مفهوماً ما ينطبق على شيء ما. ولكن كون المفهوم المعني ينطبق على الشيء المعني لا يشكل صفة لهذا الشيء، بل صفة للمفهوم. إذا قلنا، مثلاً «الفيل حيوان موجود»، فكل ما نعنيه هو أن مفهوم الفيل ينطبق على حيوان واحد، على الأقل، أي إن دالة القضية «فهو فيل» لها قيمة واحدة صادقة على الأقل. إذن، إذا كان الوجود محمولاً، في رأي رسل، فهو كذلك لأنه صفة لمفهوم أو لدالة قضية، بمعنى آخر، الوجود لا يظهر باعتباره محمولاً إلاّ على المستوى الميتا ـ لغوي، مما يبطل النظر إليه بوصفه كمالاً، أي محمولاً لموضوع حقيقي، وهذا يدحض البرهان الانطولوجي في صيغته المعروفة التي قدمناها سابقاً.

لتجنب النتيجة الأخيرة، نجد فلاسفة كهارتشورن ومالكولم يؤولون البرهان الأنطولوجي على نحو يستوجب النظر إلى الضرورة المنطقية للوجود، وليس مجرد الوجود، على أنها كمال. بمعنى آخر، إن هؤلاء الفلاسفة يسلمون مع كانط وراسل بأن الوجود بما هو ليس محمولاً أو صفة، وبالتالي، ليس كمالاً. ولكن أن يوجد موضوع على نحو معين بدل نحو آخر، في اعتقاد مالكولم مثلاً، هو حتماً صفة لهذا الموضوع. فقد يوجد الموضوع، مثلاً، على نحو أزلي أو غير ازلي او على نحو ضروري أو جائز. والكائن الذي يوجد على نحو أزلي هو حتماً اسمى من الكائن الذي يوجد على نحو غير ازلي، كذلك فالكائن الذي يوجد على نحو ضروري، في اعتقاد مالكولم، هو اسمى أو أعظم من الكائن الذي يوجد على نحو جائز. ليس كونه موجوداً، بل كونه موجوداً على نحو معين (أزلي أو ضروري) هو ما يجعله اسمى أو أعظم. وإذا تابعنا مالكولم في تفكيره، علينا أن نقول أيضاً إن الوجود على نحو ازلي بالضرورة المنطقية هو أفضل أو أسمى من الوجود على نحو ازلي بحكم الواقع فحسب. كذلك فإن الوجود على نحو ضروري منطقياً هو افضل أو اسمى من الوجود بحكم الضرورة الواقعية، لا أكثر. من هنا يتضح أننا في نظرنا إلى الله على أنه كائن لا يمكن تصور أي كائن أعظم منه نلتزم منطقياً، من منظور جدل مالكولم، أن نقول إنه (أي الله) إذا وجد، فيجب أن يوجد على نحو ضروري منطقياً. ولكن ما يعنيه هذا هو أنه إذا صدقت القضية «الله موجود»، فيجب أن تصدق بالضرورة المنطقية، أي إما وجود الله ضروري منطقياً أو هو مستحيل منطقياً. ولكن الشيء الوحيد الذي يمكن أن يجعل وجوده مستحيلاً منطقياً، هو ان يكون مفهوم الله متناقضاً. ولكن هذا المفهوم، في اعتقاد مالكولم، ليس متناقضاً، وبالتالي لا نملك سوى أن نستنتج بأن وجود الله ضروري منطقياً.

هذا التأويل للبرهان الأنطولوجي يواجه صعوبات كثيرة نختصرها على النحو التالي: أولاً، ليس واضحاً على الاطلاق لماذا الوجود على نحو ضروري منطقياً هو كمال، أي لماذا مجرد الإمكان المنطقي لعدم الوجود نقص. فأن نقول أن عدم وجود شيء أمر ممكن منطقياً لا يعني شيئاً سوى أن نفي وجود هذا الشيء ليس متناقضاً منطقياً. ولكن هذا لا يعطينا أية معلومات عن الشيء المشار إليه وصفاته، عن نواقصه وحسناته. فإن قولنا، أصلاً، يصدق فقط على الصعيد الصوري او الميتا ـ لغوي وليس على الصعيد الجوهري او المادي للكلام. فمن غير الواضح، إذن، كيف يمكن أن يشكل قولنا أساساً لاستنتاج أي شيء عن نواقص الموضوع الذي ندعي في قولنا أن نفي وجوده ليس بالأمر المتناقض منطقياً. ثانياً، هل يمكن ضمن اطار تفكير مالكولم أن يكون الوجود الضروري كمالاً دون أن يكون الوجود، بما هو، كمالاً؟ فمالكولم يجد موازاة بين قولنا إن وجود كائن وجوداً أزلياً، بحكم الضرورة المنطقية، هو أفضل من وجوده وجوداً أزلياً بحكم الواقع. وقولنا إن وجوده وجوداً ضرورياً منطقياً هو أفضل من وجوده وجوداً ضرورياً بحكم الواقع. ولكن لا يمكن الموازاة بين هذين القولين إلاّ إذا عاملنا الوجود على أنه صفة كالأزلية؟ فالقول الأول يعني أن الكائن الذي يؤدي نفي صفة الأزلية عنه إلى تناقض منطقي هو أفضل من الذي لا يؤدي نفي صفة الأزلية عنه إلى تناقض منطقي. إذن، حتى يكون القول الثاني موازياً للأول، علينا أن نؤوله على أنه يقول إن الكائن الذي يؤدي نفي صفة الوجود عنه إلى تناقض منطقي هو أفضل من الكائن الذي لا يؤدي نفي هذه الصفة

عنه إلى تناقض منطقي. ولكن من الواضح أن هذا لا يجنبنا، كما يدعي مالكولم، معاملة الوجود كمحمول. ثالثاً، إن هناك قضايا جائزة (أي قضايا لا يؤدي نفيها إلى تناقض منطقي) لا يمكن إن تكون كذلك إلاّ إذا امتنعنا عن إسناد الضرورة المنطقية إلى الوجود الالهي. من هذه القضايا الجائزة، مثلاً، القضية «ان العالم جوهر مخلوق»، أو القضية «يوجد كائن كلي الخير». لا يوجد في تصورنا للعالم ما يحتم منطقياً حسبانه جوهراً مخلوقاً، أي ما إذا كان ما هو موجود مخلوقاً أو غير مخلوق أمر لا تقرره قوانين المنطق؛ إنه، في المقام الأول، شأن واقعي. كذلك لا يوجد شيء في مفهوم الخير الكلي ما يحتم منطقياً وجود موضوع ينطبق عليه هذا المفهوم. وإذا صح تحليلنا هنا، إذن، لا تناقض منطقياً في قولنا ليس العالم جوهراً مخلوقاً أو لا يوجد كائن كلي الخير. ولكن بما أن الله، بالتعريف، لا يمكن أن يوجد إلاّ بوصفه الخالق لكل ما هو موجود وبوصفه كلي الخير، إذن، فإن عدم وجود تناقض في نفينا لكون العالم جوهراً مخلوقاً أو في نفينا لوجود كائن كلي الخير، يعني، بالضرورة المنطقية، عدم وجود تناقض في نفينا لوجود الله. وهذا لا يشكل فقط دحضاً للصيغة الثانية للحجة الانطولوجية (صيغة مالكولم أو هارتشون) بل وأيضاً دحضاً للصيغة الأولى.

اللاهوت الطبيعي

ننتقل الآن إلى اللاهوت الطبيعي الذي يقترن باسم القديس توما الأكويني 1224-1274 اكثر من اقترانه باسم أي فيلسوف آخر. ولكن اللاهوت الطبيعي في الواقع يذهب، تاريخياً، إلى أبعد بكثير من توما الأكويني، إلى أفلاطون وارسطو. اننا نجد لدى الأول المحاولة الأولى للبرهنة على وجود التغير والحركة، من جهة، ووجود النظام، من جهة ثانية، باللجوء إلى حجج من النوع الكوزمولوجي أو الغائي (أنظر محاورة **النواميس**). ونجد لدى الثاني أول محاولة ناضجة لتفسير التغير والحركة بواسطة حجة كوزمولوجية تستهدف الوصول إلى محرك أول يكون المصدر النهائي للحركة والتغير.

ولكن ما هو اللاهوت الطبيعي؟ يفترض في اللاهوت الطبيعي أن يتضمن كل الحقائق اللاهوتية التي يمكن الوصول إليها بدون اللجوء إلى الوحي، أي عن طريق الحجج العقلية وحدها. فإن توما الاكويني، مثلاً، اعتقد بأن وجود الله وصفاته وخلود الروح يمكن البرهنة عليها باستقلال عن معطيات الوحي، أي باللجوء إلى ما هو معطى لنا في العالم، إلى أدلة مشتقة من النظام الطبيعي. ولكن الحقائق اللاهوتية غير مستقرة في فئة الحقائق التي يمكن البرهنة عليها عقلياً. فيجب أن نميز هنا بين اللاهوت العقلي واللاهوت المبني على الوحي. يحتوي الأخير على كل الحقائق التي أوصى بها الله إلى أنبيائه ويجب أن يسلم بها على أساس الايمان. والعقل الطبيعي، كما يفترض توما الاكويني، قادر على البرهنة على بعض الحقائق اللاهوتية التي جاءت عن طريق الوحي، ولكنه ليس قادراً على البرهنة على تلك الحقائق الخاصة بالمسيحية مثل التثليث والتجسيد، أي الحقائق الضرورية لخلاص الانسان. فعلى المسيحي ان يعتمد على الوحي بالنسبة لهذه الحقائق دون أن يعني هذا، في نظره، أن هناك تعارضاً بين العقل والايمان. فبما أن الله هو الخالق لكل من العقل والايمان، فلا يمكن لما نقبله على اساس الايمان ان يتعارض مع العقل عندما نستعمل العقل على النحو الصحيح.

إن الجانب الأهم من اللاهوت الطبيعي في فلسفة الأكويني هو الجانب المتعلق بمحاولته البرهنة على وجود الله. يبدأ محاولته هذه برفض افتراض القديس انسلم أن حقيقة وجود الله واضحة بذاتها ـ هذا الافتراض الذي يشكل، في نظر الاكويني، الفحوى الاخير للبرهان الانطولوجي. لا ينفي الاكويني أن يكون وجود الله هو ماهيته، ولكن بما أننا لا نعرف ماهية الله، لا يمكننا أن نقول إن حقيقة وجود الله واضحة بذاتها لنا. إنها لا شك، حقيقة واضحة بذاتها، ولكن فقط بما هي مستقلة عنا. حتى لو كنا جميعاً نفهم بالله كائناً لا يمكن تصور كائن اعظم منه، فلا يلزم عن ذلك أن ما يدل عليه اسم الله موجود بالفعل، وليس فقط في الذهن. لا يوجد رابط منطقي، في نظر الاكويني، بين ما هو موجود في الذهن وما هو موجود في الواقع. فلا يمكن، إذن، الانتقال منطقياً من الوجود، بوصفه فكرة، إلى الوجود في الواقع الموضوعي.

ينطلق الاكويني، بعد رفضه الحجة الانطولوجية، إلى تقديم خمسة براهين للبرهنة على وجود الله. إن هذه البراهين الخمسة ما هي، في الواقع، سوى أشكال مختلفة للبرهان الكوزمولوجي، لأن كلاً منها يبدأ بسمة معينة للأشياء في العالم المرئي النهائي ويستدل من هذه السمة وجود الله بوصفه السبب اللانهائي. يدعى البرهان الخامس عادة البرهان الغائي لأنه ينطلق من المقدمة القائلة أن كل شيء في العالم يتجه نحو غاية معينة. والبراهين الخمسة كلها تختلف عن البرهان الانطولوجي، لأنها براهين بعدية وليس قبلية كالبرهان

الانطولوجي، انها بعدية بمعنى انها تنطلق من التجربة.

تشكل واقعة الحركة بداية البرهان الأول. هنا يفترض الأكويني النظرة الارسطية للحركة على أنها انتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، ويؤكد أن كل ما هو في حالة تغير أو حركة يجب أن يضعه في هذه الحالة شيء مستقل عنه، لأنه لا يمكنه بمفرده، أن يحول ما هوموجود فيه بالقوة إلى وجود فعلي. وللسبب نفسه، فإن الشيء الثاني الذي يضع الأول في حالة حركة يجب أن يجد التفسير لحركته في شيء آخر مستقل عنه. ولكن لا يمكننا هنا أن نستمر إلى ما لا نهاية، أي يجب في نهاية المطاف أن نقف عند محرك يضع الأشياء الأخرى في حالة حركة ولكن لا شيء يحركه هو ذاته.

ينطلق البرهان الثاني من نسق العلل الفاعلة في العالم المحسوس. هنا أول ما يفترضه الأكويني هو أنه لا شيء يمكنه أن يكون العلة الفاعلة لذاته، لأن لا شيء يمكن أن يكون سابقاً على ذاته، مما يعني أن السبب لوجوده هو شيء آخر مستقل عنه. ولكن لا يمكننا في نسق العلل الفاعلة أن نستمر إلى ما لا نهاية، لأن بدون وجود علة فاعلة أولى لا يمكن أن يوجد أي شيء على الاطلاق. ولكن بما أنه يوجد شيء، إذن، توجد علة فاعلة أولى.

يعتمد البرهان الثالث على الطابع الجائز لوجود الأشياء في العالم. فما نلاحظه في العالم هو أشياء تأتي إلى الوجود وأشياء تتوقف عن الوجود، مما يعني أنه يمكن لهذه الأشياء أن تكون وألّا تكون. ولذلك فمن المستحيل على هذه الأشياء أن توجد بصورة دائمة. وإذا افترضنا الآن أن وجود كل شيء جائز، وليس ضرورياً، إذن لا بد أنه مضى وقت لم يوجد فيه شيء على الاطلاق. وبما انه لا شيء يأتي من لا شيء، إذن، لا يمكن أن يوجد شيء الآن. ولكن نحن نعلم انه يوجد شيء الآن. ولذلك لا يمكن قبول الفرض القائل إن وجود كل شيء جائز (غير ضروري)، أي علينا ان نستنتج بأن هناك كائناً ضرورياً لا يستمد ضرورة وجوده من أي كائن آخر، بل من ذاته، وهذا الكائن الضروري هو الله.

يعتمد البرهان الرابع على درجات الكمال في العالم. فبعض الأشياء اكثر كمالاً من بعضها الآخر. هذا يفترض وجود حد أعلى لكل كمال من الكمالات، بمعنى وجود كائن هو الأفضل والأكمل (أي الأكثر نبلاً والأكثر صدقاً والأكثر خيراً، الخ.) الخطوة الثانية في البرهان تتكون من اثبات كون هذا الكائن الأفضل أو الأكمل في سلم الوجود هو سبب وجود كل الأشياء الأخرى وسبب وجود كمالاتها. فالذي يبلغ الحد الأعلى في أي جنس هو السبب لكل ما يندرج تحت هذا الجنس كما هي النار، مثلاً، التي هي منتهى الحرارة، السبب لكل شيء ساخن. وهكذا يستنتج الاكويني وجود كائن هو سبب وجود كل الأشياء الأخرى وكمالاتها وهو الله. هنا يفترض الأكويني، من جهة، أن أحكام القيمة المقارنة ذات أساس في العالم الموضوعي، ويفترض، من جهة ثانية، أن هناك تناسباً طردياً بين الكمالات والوجود، بمعنى أن الكائن الذي يبلغ منتهى الخير والصدق وأي كمال آخر هو أيضاً الكائن الذين يبلغ الحد الأعلى للوجود.

نأتي أخيراً إلى البرهان الخامس الذي صار يعرف بالبرهان الغائي. ينطلق هذا البرهان من اعتبارات تتعلق بكون الأشياء غير العاقلة والتي تنقصها المعرفة والذكاء، كالأجسام، توجه أفعالها غاية معينة. يستنتج الأكويني هذا الأمر الأخير من كون هذه الأشياء تتصرف، على العموم، بنفس الطريقة للحصول على أفضل نتيجة، مما يعني أن هذه الأشياء لا تحقق غايتها عن طريق الصدفة بل عن طريق التصميم. ولكن بما أن هذه الأشياء تنقصها المعرفة، فلا يمكنها أن تتجه نحو غايات معينة إلّا إذا كان يوجهها نحو هذه الغايات كائن يحوز على المعرفة. إذن يوجد كائن عاقل يوجه كل الكائنات غير العاقلة نحو غايتها، وهذا الكائن هو الله.

هذه البراهين الخمسة أثارت وما زالت تثير نقاشاً حاداً بين الفلاسفة، وقد طرأ عليها في سياق هذا النقاش الطويل الكثير من التعديلات. لا يمكننا هنا الدخول في كل تفاصيل هذا النقاش الفلسفي حول هذه البراهين، ولكننا سنكتفي بالتعليقات التالية: إن البراهين الثلاثة الأولى التي تنطلق من اعتبارات عامة جداً عن العالم مرتبطة بصورة وثيقة بفيزياء العصور الوسطى التي تخطتها الفيزياء الحديثة. فعندما يقول الأكويني، مثلاً، في البرهان الأول أو الثاني أنه لا يمكننا أن نستمر إلى ما لا نهاية في النسق السببي، فالنسق السببي الذي يعنيه هو نسق هرمي من مراتب الوجود، نسق تكون كل اجزائه فاعلة في نفس الوقت لضمان استمرار حدوث مسبّب ما - هذه الفكرة الأخيرة بعيدة كثيراً عن فهمنا الحديث للنسق السببي الطبيعي. وقد لاحظ الكثير من التومائيين هذا الأمر، فصاغوا البرهان الكوزمرلوجي على نحو يستغني عن الفكرة المعنية. فبدل أن نطرح اسئلتنا، كما فعل الأكويني في البراهين الثلاثة الأولى، حول حركة ما أو شيء ما في العالم والنسق الذي ننتهي به عندما نبدأ بهذه الحركة أو هذا الشيء، نطرح أسئلتنا حول العالم ككل. وبإمكاننا الآن أن نصوغ الحجة

الكوزمولوجيةعلى النحو التالي:

إما العالم الفيزيقي متناهٍ أو لا متناهٍ في الزمان
إذا كان متناهياً، إذن فإن بداية وجوده لا بد
أن تكون مسببة لسبب ما.
وحتى إذا كان العالم لا متناهياً في الزمان. فلا
بد من وجود سبب تكون فاعليته مفسرة
لواقع كون هذا العالم موجوداً بدل أي عالم
آخر أو بدل لا شيء على الاطلاق.
وحتى لو كان هذا السبب معتمداً لوجوده على
سبب آخر، فلا يمكننا الاستمرار إلى ما
لا نهاية في هذا النسق السببي. ولذلك علينا
أن نستنتج أن النسق ككل مدين بوجوده لسبب أول لا
سبب له.

من الملاحظ من هذه الصيغة للبرهان الكوزمولوجي أنها لا تعتمد على المقدمة القائلة بأن العالم ذو بداية في الزمان. وهذا، لا شك يتفق مع وجهة نظر الاكويني الذي أصر على أن حسبان العالم ذا بداية في الزمان شيء نقبلهُ فقط على أساس الايمان. اما من الوجهة العقلية، فافتراض كون العالم ذا بداية في الزمان ليس أفضل من نقيضه. إذن حسب هذا التأويل للبرهان الكوزمولوجي، ما لم يكن الاستمرار فيه إلى ما لا نهاية هو عملية تفسير الوجود. هنا نفترض، من جهة، أن وجود العالم بحاجة إلى تفسير. ونفترض، من جهة ثانية، أن عملية تفسير وجوده يجب أن تنتهي عند نقطة ما. ولكن الكلام هنا على سبب أخير يفسر وجود كل شيء يتعارض مع حسبان العالم لا متناهياً في الزمان، كما افترض هيوم على اساس أن السبب يجب أن يكون سابقاً زمنياً على النتيجة. فهناك حالات كثيرة لا يكون فيها السبب سابقاً زمنياً على النتيجة. فسبب كون الخشب مثلاً، يطفو على سطح الماء هو أن كثافته أقل من كثافة الماء، وسبب كون الطاولة التي أجلس إليها الآن غير معلقة في الهواء هو جاذبية الأرض. ولو كانت هذه الطاولة في وضعها الحالي منذ الأزل، لما غير هذا في شيء أن كونها في هذا الوضع، بدل أن تكون معلقة في الهواء، أمر يجد تفسيره في جاذبية الأرض.

إذا محصنا النظر الآن في البرهان الكوزمولوجي في صيغته الجديدة، نجد، في نظر بعض الفلاسفة (كانط مثلاً)، أن هذا البرهان ليس، كما اعتقد الأكويني، بديلاً للبرهان الانطولوجي الذي ثبت بطلانه، بل انه يفترض البرهان الأخير. لماذا؟ رأينا أن من المقدمات الأساسية للبرهان الكوزمولوجي أن وجود العالم يحتاج إلى تفسير. ولو سألنا الآن لماذا يصرّ التومائيون على هذا الأمر، لوجدنا أن الجواب يكمن في أن وجود العالم غير ضروري (جائز) بمعنى أنهُ كان ممكناً لهذا العالم ألا يوجد على الاطلاق. فلا يوجد شيء في طبيعة هذا العالم يستلزم وجوده ضرورة. ولذلك فحتى نفسّر وجوده، يجب أخيراً أن نقف عند كائن ضروري، أي كائن لا يمكن تصور عدم وجوده، أي كائن ضروري بالمعنى المنطقي (كائن تستلزم ماهيته وجوده). ولكن الفكرة الأخيرة هي الفحوى الأخير للحجة الانطولوجية.

إذا انتقلنا الآن إلى البرهان الرابع من براهين الاكويني الخمسة، نجد أنه برهان افلاطوني الطابع، لأنه يعكس النظرة الافلاطونية القائلة بأن الأشياء في العالم تشارك في الوجود الكامل. إن هذا البرهان لم يصمد كثيراً في تاريخ الفلسفة، لأنه سرعان، ما لاحظ الفلاسفة أنه، بالاضافة إلى طابعه الأفلاطوني، يفشل في البرهنة على وجود الله. فأقصى ما يمكننا استنتاجه من مقدمات هذا البرهان هو وجود كائن يحوز على أعلى درجة لكل كمال من الكمالات. ولكن هذا يبرهن على وجود كائن هو أعظم الكائنات بالمعنى النسبي، وليس بالمعنى المطلق الذي يستلزمه مفهوم العبادة الدينية.

نأتي أخيراً إلى البرهان الخامس من براهين الأكويني، أي البرهان الغائي. يبدأ هذا البرهان، كما رأينا، بملاحظة النظام في العالم الطبيعي ـ هذا النظام الذي ينظر إليه الاكويني، تحت تأثير أرسطو، على أنه غائي. ومن هذه الواقعة المفترضة يستنتج الأكويني وجود عقل منظم للكون. إذا أولنا هذا الاستنتاج على نحو استقرائي، كما فعل معظم الذين عالجوا هذا البرهان، فيجب أن ننظر إليه على أنه ينطلق من الملاحظة العامة بأن النظام بين الأشياء الطبيعية هو غالباً نتيجة لعقل موجه إلى النتيجة الأكثر تعميماً القائلة إن نظاماً كهذا هو دائماً نتيجة لعقل موجه. إن الصعوبة الأساسية في هذا التأويل للبرهان تكمن في اعتماده على النظرة الأرسطية للعالم الطبيعي بوصفه حقلاً للفاعلية الغائية، هذه النظرة التي تخطاها عصر النهضة وأحل محلها نظرة ميكانيكية للطبيعة. ولكن هذا لا يعني أن هذا البرهان فقد جاذبيته بعد عصر النهضة، إنه فقط اتخذ شكلاً جديداً، أي شكلاً يأخذ في الاعتبار الطبيعة الميكانيكية الدقيقة المفترضة لنظام العالم التي لا يمكن أن تكون، في نظر مؤيدي البرهان المعني، نتيجة الصدفة، بل يجب أن تكون نتيجة التصميم. ليس المقصود بـ «يجب» هنا معناها الاستنباطي، بل معناها الاستقرائي. فالبرهان في

صورته الحالية يعتمد على وجود أدلة مزعومة تشير إلى واقعة عامة ألا وهي أن النظام الدقيق للأشياء هو نتيجة عقل مصمم وليس نتيجة الصدفة، وعندما لا يكون هذا التصميم انسانياً، كما هو الحال بالنسبة للنظام الطبيعي بكليته، فالاحتمال الأكبر هو أن يكون إلهياً.

إن الاعتراضات الأساسية على هذا البرهان هي التي قدمها هيوم في **محاورات الدين الطبيعي**. فالبرهان يدعي، في نظر هيوم، أنه يبيّن أن التصميم الالهي هو التفسير الوحيد المعقول لنظامية الطبيعة. ولكن على أي أساس يلزم أن نقول إن نظامية الطبيعة تجد تفسيرها في عقل مدبر؟ الجواب، ضمن اطار هذا البرهان، يجب أن يكون، في اعتقاد هيوم، أن تفسيراً من النوع المعني هو ما نصل إليه في تقصينا لتلك الحالات في العالم التي نواجه فيها بظواهر ذات نظام دقيق كالذي نجده في العالم. بمعنى آخر، اننا ننطلق من حالات من الظواهر ذات النظام الدقيق سبق وأن اخضعناها للملاحظة ووجدناها دائماً نتيجة لعقل منظم إلى التعميم القائل إن كل حالة تتصف بنظام مماثل هي نتيجة لعقل منظم. وإذا افترضنا الآن، كما يفترض أصحاب البرهان الغائي، أن العالم، ككل، هو حالة من النوع الذي يشمله التعميم الأخير، يتضح فوراً أنه علينا أن نستنتج بأن نظامية العالم هي نتيجة لعقل منظم. ولكن المشكلة الأساسية هنا، في رأي هيوم، تكمن في النظر إلى العالم على أنه مماثل لهذه الظاهرة أو تلك من الظواهر التي تنتمي إليه. بمعنى آخر، بأي حق نشبه الكل هنا (أي العالم) بأجزائه؟ فالعالم فريد من نوعه مما يجعل أي قياس بينه وبين أجزائه غير معقول البتة.

ولكن حتى لو أخذنا قياساً من النوع الأخير، فإن تشبيه العالم ككل بالحالات التي نعرف أن وراءها عقلاً مدبراً أو منظماً ليس أفضل من تشبيهه بالحالات التي لا نعرف أن وراءها عقلاً مدبراً او منظماً. فالحالات التي من النوع الأول هي طبعاً التي تنتمي إلى فئة المصنوعات الانسانية كالساعات والبيوت والسيارات وما إلى ذلك، أما الحالات التي من النوع الثاني فهي التي تظهر نظامية كالتي نجدها في حالات الفئة الأولى ولكنها ليست من صنع الانسان. إذن أمامنا هنا فئتان، فئة الأشياء التي نعرف ان نظاميتها نتيجة لعقل منظم وفئة الأشياء التي لا نعرف ان نظاميتها نتيجة لعقل منظم. وإذا سلمنا بهذا التقسيم، فما يعنيه هذا، من جهة، في نظر هيوم، هو ان التعميم الذي يقوم عليه البرهان الغائي خاطىء، لأن هناك، بعكس ما جاء في التعميم، حالات كثيرة من النظامية في العالم لا نعرف أنها نتيجة لعقل منظم. وما يعنيه هذا، من جهة ثانية، هو أن العالم، بما هو نسق نظامي، ليس بينه وبين حالات الفئة الأولى شبه يفوق ما بينه وبين حالات الفئة الثانية، واننا، من الوجهة الدليلية الخالصة، لسنا في وضع يجيز تشبيهه بساعة، مثلاً، أكثر مما يجيز تشبيهه بنبتة ما أو حيوان ما. ولكن من الواضح هنا أننا إذا شبهناه بكائن عضوي، فليس هنا ما يجيز لنا، دليلياً، أن نستنتج بأن وراءه عقلاً مدبراً. وبما أن تشبيهه بمصنوعات الانسان ليس، من الوجهة الدليلية، أفضل من تشبيهه بكائن عضوي، إذن لسنا، من الوجهة الدليلية، في وضع يسمح لنا بأن نستنتج بأن احتمال أن يكون العالم نتيجة عقل مدبر هو أكبر من احتمال عدم كونه كذلك.

الموقف الإلحادي القبْلي

نأتي الآن إلى تناول المذاهب الالحادية الرئيسة. فمثلما المذاهب التأليهية تنقسم إلى مذاهب قبلية وبعدية (ضمن اطار اللاهوت العقلي)، كذلك الالحادية، منها ما يعكس اتجاهاً قبلياً ومنها ما يعكس اتجاهاً بعدياً.

لنبدأ أولاً بالاتجاه القبْلي. يستهدف هذا الاتجاه البرهنة على الاستحالة المنطقية لوجود اللّه، أي على أن عدم وجود اللّه متضمن في مفهوم اللّه ذاته. فقد رأى بعض الفلاسفة، بعكس أنسلم وغيره من الفلاسفة الذين اعتمدوا على البرهان الانطولوجي، أن فكرة كون كائن هو اعظم الكائنات الممكنة هي فكرة خارقة منطقياً، وبالتالي، يستحيل أن تنطبق على أي شيء في عالم الواقع. وهذا بدوره يعني أننا بمجرد أن نفهم ما هو متضمن في هذه الفكرة، نرى فوراً أنه لا يمكن منطقياً أن يوجد كائن هو اعظم الكائنات الممكنة. الأمر المشترك بين كل الذين يثبتون موقفاً من هذا النوع هو اعتقادهم بأن وجود اللّه مستحيل لأن مفهوم اللّه متناقض منطقياً، أي أنهم يعتقدون، بعكس ما اعتقده المتمسكون بالحجة الأنطولوجية، بأن ماهية اللّه تتضمن عدم وجوده. ولكن اين يكمن التناقض في مفهوم اللّه؟ هنا لا نجد اتفاقاً بين هؤلاء الفلاسفة. فبعضهم يجد هذا التناقض في كمال من الكمالات التي يفترض أن يحوز عليها اللّه بوصفه كائناً مطلق الكمال. فقد اعتقد البعض، مثلاً، ان مفهوم القدرة الكلية متناقض. فإذا قلنا إن اللّه كلي القدرة بمعنى أنه يقدر على كل شيء، إذن من النتائج المترتبة على ذلك أنه يقدر، مثلاً، على خلق حجر لا يقدر حتى اللّه على رفعه.

ولكن أن يوجد حجر ينطبق عليه الوصف السابق يعني أن هناك شيئاً لا يقدر اللّه على فعله. والتناقض هنا بيِّن. فاللّه قدير على كل شيء فقط إذا كان بإمكانه أن يخلق حجراً ينطبق عليه الوصف السابق، ولكن اللّه قدير على خلق حجر من هذا النوع فقط إذا لم يكن قديراً على كل شيء. إذن اللّه قدير على كل شيء فقط إذا لم يكن قديراً على كل شيء. والقول الأخير، بالإضافة إلى افتراضنا أن اللّه قدير على كل شيء، يقود، لا محالة، إلى تناقض منطقي. إن حججاً من هذا النوع لم تصمد طويلاً، لأنه سرعان ما تبيّن أن تحليل مفهوم القدرة الكلية بشكل معقول يوضح أن القدرة الكلية لا تعني القدرة على عمل ما هو مستحيل منطقياً. ومن الواضح أنه يستحيل منطقياً على الله أن يخلق حجراً لا يمكنه أن يرفعه إلاّ إذا كان يمكن منطقياً أن ينطبق عليه الوصف «حجر لا يمكن للّه أن يرفعه». فإذا لم يكن ممكناً منطقياً أن ينطبق على أي حجر الوصف المعني، إذن فإن خلق حجر ينطبق عليه الوصف المعني أمر مستحيل منطقياً، ولا معنى، بالتالي، لحسبانه واقعاً ضمن اطار القدرة الالهية. أما إذا كان ممكناً لهذا الوصف أن ينطبق على حجر ما، فإن وجوده في هذه الحالة، واقع ضمن اطار ما هو ممكن، ولكن لا يمكن أن يشكل هذا انتقاصاً من القدرة الإلّهية، لأن ما نفترض انه ينطبق على الحجر المعني هو أن رفعه أمر مستحيل منطقياً على اللّه، وقد رأينا أن ما هو مستحيل منطقياً لا يمكن أن يقع ضمن اطار القدرة، كلية كانت أم غير كلية.

يرى فلاسفة آخرون أن التناقض في مفهوم اللّه يكمن في عدم امكان التوفيق منطقياً بين بعض الكمالات المتضمنة في هذا المفهوم. فقد رأى البعض كهولباخ 1725-1789، مثلاً، أنه لا يمكن منطقياً التوفيق بين العدل الكلي والرحمة الكلية. فالرحمة إما خرق لمبدأ العدالة أو إعفاء من الخضوع لقانون صارم جداً. ولكن إذا كان اللّه مطلق العدل وقوانينه لا تتجاوز في صرامتها ما يقتضيه مبدأ العدالة، إذن فلا يمكن منطقياً أن ينشأ وضع يمكنه فيه أن يمارس الرحمة، وبالتالي، لا معنى لان نعده مطلق الرحمة. إن هذه الحجة تتغاضى عن مسألة هامة جداً ألا وهي انه قد تكون هناك قيمة كامنة لتعليق قصاص عادل بصورة تامة (أي ممارسة الرحمة في هذه الحالة)، وأن هذه القيمة قد تفوق قيمة تنفيذ القصاص العادل.

من الحجج الأخرى التي من هذا النوع الحجة التي تقول أنه لا يمكن التوفيق منطقياً بين المعرفة الكلية والحرية الكلية. فإذا نظرنا إلى الحرية بمعناها ضد السببي، إذن لا يمكن للّه أن يعرف سلفاً ما هي الأفعال الحرة التي سيقوم بها. ولكن يبدو أن هذا يلزمنا بأن نقول أنه إذا كان اللّه كائناً حراً؛ إذن فهو ليس كلي المعرفة. يمكن تجنب هذه النتيجة بسهولة عن طريق تحليل مفهوم المعرفة الكلية على نحو يجنبنا التناقض الظاهر المشار إليه دون الانتقاص من الكمال الالهي. فلو قلنا، مثلاً، أن الكائن الكلي المعرفة هو كائن يعرف عن كل قضية صادقة عن الماضي والحاضر أنها صادقة ويعرف عن كل قضية صادقة عن المستقبل أنها صادقة، بشرط أن تكون الواقعة التي تعبر عنها هذه القضية خاضعة لقانون سببي، لا يعود هناك أي تعارض بين قولنا أن اللّه كلي المعرفة وقولنا انه كلي الحرية. وتعريفنا المعرفة الكلية على النحو المقترح لا يستبعد من فئة القضايا التي يعرف الله صدقها سوى تلك القضايا التي لا يمكن منطقياً أن يعرف صدقها مسبقاً. ومن الواضح أن عدم وجود معرفة مسبقة لما لا يمكن أن يشكل موضوعاً للمعرفة المسبقة لا يمكن أن يشكل نقصاً في المعرفة.

توجد حجة أخرى من النوع السابق في نقد هولباخ للدين ما تزال تشكل للكثيرين من الملحدين المعاصرين برهاناً كافياً على استحالة وجود اللّه. بإمكاننا أن نلخص هذه الحجة على النحو التالي: إن اللّه يفترض فيه، من جهة، أن يكون كائناً لا مادياً، ويفترض فيه، من جهة ثانية، أن يقوم بأفعال من نوع أو آخر؛ أن يخلق وأن يتكلم وأن يقاصص وأن يسامح وأنه يوجه وأن يواسي، الخ . . . وإذا أضفنا الآن أن الله غير قابل للتغير بالمعنى المطلق ذاته، وذو طبيعة بسيطة، نجد أنه لا يمكننا، في هذه الحالة، أن نسند إليه أفعالاً من أي نوع. فمن الواضح أن القيام بأي فعل يستلزم وقتاً للقيام به. وحتى يكون بإمكان شخص أن يقوم بأنواع مختلفة من الأفعال، يجب أن يكون هناك إمكان للتمييز بين فعل وآخر. الأمر الذي يستحيل تحقيقه بالنسبة لكائن مطلق البساطة، حيث لا يمكن التمييز بين جزء وآخر أو جانب وآخر من أجزاء أو جوانب وجوده. الصعوبة التي تثار هنا لا ترتبط بالضرورة بالنظر إلى اللّه بوصفه مطلق البساطة وغير قابل للتغير. فحتى لو حصرنا تحليلنا في لا مادية اللّه، فلا بد من أن نصل إلى الصعوبة المنطقية المعنية، فجوهر القضية هنا هو أن الفعل أو القدرة على الفعل التي نعزوها إلى اللّه شيء يستحيل ضمن إطار وجود كائن لا مادي، كاللّه، لأن كائناً من هذا النوع هو فكر خالص، بينما القيام بأفعال كالتي تعنينا هنا أمر يحتاج إلى أكثر

من فكر باطني. إنه يحتاج إلى حركة، وبالتالي، إلى وجود جسماني.

يلجأ المؤلهون عادة إلى شكل من أشكال مذهب التشكيك لمواجهة الصعوبة السابقة. يعود المذهب الأخير إلى فلاسفة القرون الوسطى، وإلى القديس توما الأكويني بصورة خاصة، وهو يتلخص في القول بأن المحمولات التي نحملها على الوجود الالهي والانساني لا يجوز أن تفهم ضمن إطار حملها على الوجود الالهي الا بمعنى تشكيكي. بكلام آخر، فإن وصفنا الله، مثلاً، بأنه كائن فاعل في الكون، أي قولنا بأنه يقاصص ويسامح ويستجيب لصلواتنا ويتدخل في أمورنا لا يشكل حالة تواطؤ في اللفظ ولا حالة اشتراك. إنه يقع بين التواطؤ والاشتراك، وما يقع بينهما هو ما نطلق عليه «الحمل التشكيكي»، ولكن نفترض في الحمل التشكيكي أن الحد الذي نحمله، تشكيكياً، يحتفظ بشيء من دلالته السابقة على استعماله، تشكيكياً، والا نرتكب اغلوطة الاشتراك. وإذا عدنا الآن إلى مشكلتنا السابقة، فما الذي يبقى من الدلالة الأصلية لحد - فعل مثل «يقاصص» أو «يسامح» أو «يخلق» عندما يحمل هذا الحد، تشكيكياً، على الوجود الالهي؟ فإذا كان الوجود الالهي لا مادياً بالضرورة، إذن من الواضح أنه لا يمكن أن يبقى من الدلالة الأصلية لأي حد - فعل من النوع الذي يعنينا عندما يحمل هذا الحد على الله سوى ما يرتبط بالأفكار والاتجاهات الباطنية. بمعنى آخر، أن نقول، في هذه الحالة، أن الله غفر لشخص خطاياه هو أن يقول ما معناه ان الله فكر لنفسه «انني اغفر لهذا الشخص خطاياه»، أو ان نقول إن الله يشعر بتعاطف مع هذا الشخص ولا يحقد عليه لما فعله. ولكن من الواضح أن الاشارة فقط إلى الحالات الباطنية لا يفي بالغرض المطلوب ولا يمكن أن يحل المشكلة المطروحة إلاّ إذا بيّنا كيف يمكن تأويل الأفكار والاتجاهات الباطنية على نحو يجعل من الممكن النظر إليها، ضمن شروط معينة، على أنها أفعال. وهذا ما لم ينجح مذهب الحمل التشكيكي في تبيانه.

ننتقل الآن إلى معالجة أحدث المحاولات القبْلية لدحض وجود الله. المحاولة التي تعنينا هنا تعود إلى الفيلسوف الانكليزي المعاصر جون فندلي Findlay وبرهانه الذي صار يعرف بالدحض الانطولوجي Ontological Disproof إن فندلي لا يعترض على ادعاء انسلم وغيره من الذين لجأوا إلى البرهان الانطولوجي بأن مفهوم الله يستلزم بأن تتضمن ماهية الله وجوده. ولكن ما يعترض عليه فندلي هو نظر أصحاب البرهان الانطولوجي إلى أمر كون ماهية الله تتضمن وجوده على إنه يعني البرهنة على وجود الله. العكس تماماً هو الصحيح، في نظره، لأنه لا يمكن لمفهوم الله أن يستلزم أن تكون ماهية الله متضمنة لوجوده إلاّ إذا كان هذا المفهوم إما متناقضاً أو غير قابل للفهم، أي إلاّ إذا كان هذا المفهوم لا ينطبق ولا يمكن أن ينطبق على أي كائن من الكائنات.

في محاولته دعم وجهة نظره، انطلق فندلي، أولاً، من مفهوم العبادة الدينية وما يستلزمه هذا المفهوم بخصوص موضوع العبادة. إن هذا المفهوم، في نظره، يستلزم منا أن ننظر إلى موضوع العبادة على أنه المصدر الأخير لكل ما هو موجود ولكل ما هو ذو قيمة ومعنى في الوجود. إنه من الأهمية بمكان بحيث لا يمكن للعابد أن يتصور وجود أي شيء أو حيازة أي شيء على قيمة ومعنى بدونه. هذا تماماً ما يفسّر، في اعتقاد فندلي، لماذا لا يمكن لكائن جدير بالعبادة إلاّ أن يوجد بصورة ضرورية. فإن كائناً له هذه القيمة المطلقة على الصعيد الانطولوجي والمعياري لا يمكن أن يكون مجرد كائن لا يتخطى وجوده كونه مجرد واقعة صدفوية. ولذلك فما ينطبق على موضوع العبادة في نظر فندلي، هو أن عدم وجوده فوق التصور، مهما كانت الظروف، وليس فقط أن عدم وجوده يجعل وجود أي شيء آخر فوق التصور. وهكذا يتضح أنه، من زاوية نظر العابد لا يمكن تصور أي بديل لموضوع العبادة. إن وجوده أمر لا مفر منه، على صعيد الفكر، مثلما أن وجوده أمر لا مفر منه على صعيد الواقع. بمعنى آخر يعتقد فندلي بأن مفهوم الله، بوصف الله موضوعاً للعبادة الدينية، يستلزم أن يكون وجود الله ضرورياً بالمعنى المنطقي، أي أن تكون قضية وجود الله تحصيل حاصل. ولكن هذه النتيجة الأخيرة المترتبة على مفهوم الله خارقة منطقياً، وبالتالي، تشير إلى خلل منطقي في هذا المفهوم. فالقضايا الوجودية لا يمكنها أن تكون تحصيل حاصل، لأن القضايا الأخيرة، في نظر فندلي، ليس لها دلالة اثباتية. فهي فقط تعكس كيفية استعمالنا لألفاظ معينة، وهي، لذلك، قضايا خالية من المعنى. إذن إذا حسبنا قضية وجود الله تحصيل حاصل، نجردها من دلالتها الاثباتية، وبالتالي، لا يعود قولنا إن الله موجود اثباتاً لواقعة من أي نوع كان. ولكن أذا أصررنا على أن وجود الله واقعة، فعلينا أن نقول في هذه الحالة. بحكم ما يستلزمه مفهوم الله، إنها واقعة ضرورية منطقياً. ولكن مفهوم الواقعة الضرورية منطقياً متناقض. وما يعنيه هذا، في النهاية هو أننا إذا لم نجرد قضية وجود الله من دلالتها الاثباتية، فلا مهرب من الوقوع في تناقض منطقي، أي من حسبان قضية وجودية قضية ضرورية

منطقياً. وما دام مفهوم اللّه ذاته هو الذي يستوجب أن ننظر إلى وجود اللّه على أنه ضروري منطقياً، إذن فلا مهرب من أن يكون هذا المفهوم متناقضاً منطقياً، إلاّ إذا جردنا قضية وجود اللّه من أي مضمون اثباتي، أي لم ننظر إلى وجود اللّه كواقعة. ولكن إما ننظر إليه كواقعة أو لا ننظر إليه كذلك. إذن إما نناقض أنفسنا أو نعترف بأن لا معنى لحسبانه واقعة. قضية وجود اللّه هي، إذن، إما قضية متناقضة منطقياً أو قضية خالية من المعنى.

المشكلة الأساسية التي يواجهها موقف فندلي هي ما إذا كان مفهوم اللّه بالفعل يستلزم أن يكون وجود اللّه ضرورياً منطقياً. فإن هناك شبه اتفاق بين الفلاسفة المعاصرين حول عدم جواز النظر إلى القضايا الوجودية على انها تحصيل حاصل. ولكن هناك عدداً لا يستهان به من فلاسفة الدين يصرّ على أن ما يستلزمه مفهوم اللّه هو أن يكون وجود اللّه ضرورياً بمعنى خاص للضرورة لا يمكن اشتقاقه من الضرورة بمعناها المنطقي ولا الضرورة بمعناها السببي. وإذا صح أن الطابع الضروري للوجود الإلّهي لا يمكن رده إلى الضرورة بمعناها المنطقي، فعندها لا يعود بإمكاننا التسليم بالدحض الانطولوجي لفندلي.

الموقف البعدي، مشكلة الشر

لننتقل الآن إلى الموقف الإلحادي البعدي. هنا نجد محاولات عديدة لدحض وجود الله عن طريق اللجوء إلى أدلة تجريبية. ولكن من أهم هذه المحاولات التي يفيد تناولها هنا هي اللجوء إلى واقعة وجود الشر لدحض وجود الله . إن اللجوء إلى واقعة وجود الشر للغرض المذكور يعود إلى ديفيد هيوم 1711-1776 وبعض الموسوعيين وجون ستوارت مل 1773-1836. وهو ينحل إلى موقفين أساسيين، موقف يعد وجود الشر دليلاً كافياً منطقياً لدحض وجود الله وموقف يعد وجود الشر دليلاً قوياً، ولكن ليس دليلاً منطقياً كافياً، لدحض وجود الله.

لنبدأ بالموقف الأول. هذا الموقف يمكن تلخيصه على النحو التالي: نبدأ، أولاً، بواقعة وجود الشر، بالمعنى الفيزيقي والاخلاقي للشر. تعرف هذه الواقعة طابعاً بعدياً، وليس قبلياً، هذه الواقعة في نظر أصحاب الموقف الذي نعالجه، تتضمن منطقياً عدم وجود كائن كلي المعرفة وكلي القدرة وكلي الخير. إن اصحاب هذا الموقف يفترضون أن فئة القضايا التالية فئة متناقضة منطقياً: (1) الله موجود، (2) الله كلي القدرة، (3) الله كلي المعرفة، (4) الله كلي الخير، (5) يوجد شر في العالم. إذا كانت هذه الفئة متناقضة منطقياً بالفعل، إذن فإن التسليم بأية قضية في هذه الفئة يلزمنا منطقياً برفض قضية واحدة على الأقل من القضايا المتبقية في هذه الفئة. ولذلك فإذا سلمنا بالقضية الخامسة، كما علينا أن نفعل ضمن اطار الحجة التي نعالجها، إذن علينا أن نستنتج إما أن الله غير موجود أو ليس كلي القدرة أو ليس كلي المعرفة أو ليس كلي الخير. ولكن من الملاحظ هنا أن الله، بحكم ماهيته، كائن كلي القدرة وكلي المعرفة وكلي الخير. وهذا يعني أنه لا يمكن لكائن أن ينطبق عليه وصف الله إلا إذا كان كلي القدرة وكلي المعرفة وكلي الخير. ولذلك فإذا سلمنا بوجود الشر، فلا مهرب منطقياً لنا من الاستنتاج بأن الله غير موجود، لأن لو سلمنا بوجود الله، في هذه الحالة، لكان علينا أن نقول شيئاً متناقضاً منطقياً، أي أن نقول إن الله موجود ولكنه إما ليس كلي القدرة أو ليس كلي المعرفة أو ليس كلي الخير. وهكذا يتضح أن الموقف الذي نعالجه يعد وجود الشر نافياً منطقياً لوجود اللّه.

السؤال الأساسي الذي لا بد من معالجته الآن هو السؤال المتعلق بالأسباب التي دعت أصحاب الموقف الذي ندرسه إلى حسبان فئة القضايا الخمس المذكورة فئة متناقضة منطقياً، فمن الواضح هنا أن هذه القضايا الخمس لا تتضمن وحدها تناقضاً صورياً. للحصول على تناقض هنا، علينا أن نضيف إلى هذه المجموعة قضية (أو مجموعة من القضايا) ق بحيث تقود إضافة ق إلى المجموعة إلى تناقض صوري. من المهم أن تكون ق ضرورية منطقياً، لأن كونها متناقضة مع الفئة المعنية لا يمكن أن يعني وحده أن هذه الفئة متناقضة. ولكن إذا كانت ق ضرورية منطقياً، إذن أية قضية أو مجموعة من القضايا تتناقض مع ق هي نفسها متناقضة منطقياً.

فما هي، إذن، القضايا الاضافية التي يمكن بواسطتها أن نبين أن فئة القضايا الخمس التي تعنينا هنا متناقضة منطقياً؟ إن هذه القضايا، كما يقترح اصحاب الموقف الذي نعالجه، تنحصر في قضيتين: (6) إن الكائن الكلي الخير لا يمكنه إلاّ أن يمنع وجود الشر إذا كان بمقدوره أن يفعل ذلك، و(7) إن الكائن الكلي القدرة لا شيء يحد من قدرته غير الحدود المنطقية. من الواضح هنا أن اضافة (6) و(7) إلى الفئة الأصلية لا بد من أن تقود إلى تناقض. فإن القضيتين (4) و(6) تقودان إلى النتيجة:

(8) لا يمكن للّه إلاّ أن يمنع وجود الشر
إذا كان بمقدوره أن يفعل ذلك.

والقضيتان (2) و (7) تقودان إلى النتيجة:

(9) بمقدور اللّه أن يمنع وجود الشر

و (8) و (9)، بدورهما، تتضمنان النتيجة:

(10) لا يوجد شر في العالم.

وهي، لا شك، متناقضة صورياً، مع القضية (5). وهكذا يتضح لنا إذا سلمنا بأن (6) و (7) ضروريتان منطقياً. إذن فإن افتراضنا، في هذه الحالة وجود شر في العالم يتناقض صورياً مع افتراضنا وجود اللّه. ولذلك فإذا كان وجود الشر حقيقة واقعة، فإن هذا يشكل سبباً كافياً منطقياً لدحض وجود اللّه.

معظم المحاولات للرد على الموقف الاخير يركز على القضية (6) بهدف البرهنة على أنها غير ضرورية منطقياً. لا يثار عادة أي جدل يذكر بخصوص القضية (7)، فإنه يوجد شبه اتفاق على أن الكائن الكلي القدرة هو الكائن الذي لا تحد من قدرته سوى الحدود المنطقية. كيف يمكن البرهنة على أن القضية (6) ليست ضرورية منطقياً؟ قد يقترح فيلسوف كليبنتش 1646-1716 إن الكائن الكلي الخير ملزم أن يفعل الأفضل بعامل الضرورة الأخلاقية. وبما أن اللّه كلي الخير، إذن هو ملزم بأن يخلق أفضل عالم ممكن، وإذا أضفنا الآن أن أفضل عالم ممكن هو عالم لا بد من أن يحتوي على الشر، يتضح في هذه الحالة أن كائناً كلي الخير، كاللّه، لن يمنع وجود الشر، على الرغم من أنه قد يكون بمقدوره أن يفعل ذلك. ولكن كيف يمكن أن يكون الشر ضرورياً لكون العالم افضل العوالم الممكنة؟ قد يقترح بعض الفلاسفة أن وجود كائنات حرة هو، في الاجمال، افضل من عدم وجودها، وأن اللّه، بحكم كونه كلي الخير ولا يختار إلّا الأفضل، لا يمكنه، بالضرورة الأخلاقية، أن يخلق عالماً لا يحتوي على كائنات حرة. وكونه كلي القدرة يعني أن بمقدوره أن يخلق عالماً يحتوي على كائنات حرة. ولكن عالماً يحتوى على كائنات حرة هو عالم لا يمكن أن يخلو من الشر، لأن الحرية هي، في النهاية، حرية اختيار بين الخير والشر. ولذلك فالعالم الذي يخلو من الشر بصورة تامة هو عالم لا يمكن أن تمارس فيه الحرية، إذن إذا كان بمقدور اللّه أن يخلق عالما يحتوي على كائنات حرة، وإذا كان عالم من هذا النوع لا يمكن أن يخلو من الشر، يتبع من ذلك أنه وإن كان اللّه كلي الخير، فعندما يختار خلق عالم من العوالم الممكنة، سيختار خلق عالم لا يخلو من الشر.

السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو ما إذا كان أمراً متناقضاً منطقياً أن يختار الكائن الحر فعل الخير في كل الحالات التي يختار فيها. فإذا لم يكن الأمر الأخير متناقضاً منطقياً، فمعنى ذلك أنه يمكن أن يوجد عالم يخلو من الشر على الرغم من وجود كائنات حرة فيه. يجب أن نلاحظ هنا الأمر الهام التالي: حتى لو سلمنا بأنه يمكن منطقياً لكائن حر أن يختار فعل الخير دائماً، فلا يتبع من هذا أن اللّه قادر على خلق عالم يخلو من الشر على الرغم من وجود كائنات حرة فيه. فالقضية الأساسية هي أنه قد يكون ممكناً أن يختار كائن حر فعل الخير دائماً دون أن يعني ذلك أنه يمكن منطقياً للّه أن يخلق عالماً يحتوي على كائنات حرة ولكن يخلو من الشر. والسبب لذلك يكمن في أن خلق عالم يخلو من الشر يستلزم من الخالق أن يضمن مسبقاً أن يكون العالم الذي هو بصدد خلقه منظماً على نحو لا يحتمل معه مطلقاً أن يشكل الشر موضوعاً لاختيار احد. ولكن هذا يستلزم من اللّه أن يخلقنا على نحو يتحتم علينا معه أن نختار دائماً فعل الخير، فتكون كل افعالنا وأفكارنا، في هذه الحالة، مقررة سلفاً. ولكن ما معنى أن نعد انفسنا الآن كائنات حرة؟ يبدو، إذن، أن السؤال الأساسي الذي يجب أن نطرحه هنا ليس ما إذا كان بإمكان كائن حر أن يختار فعل الخير دائماً، بل ما إذا كان بإمكان كائن حر مخلوق أن يفعل الخير دائماً. وإذا كان يستحيل منطقياً لكائن حر مخلوق أن يفعل الخير دائماً، إذن لا يمكن حتى للّه أن يخلق كائناً حراً يفعل الخير دائماً. ولذلك فإذا كان وجود كائنات حرة في العالم أمراً ضرورياً بالمعنى الأخلاقي، فلا يمكن، في هذه الحالة، أن يشكل وجود البشر في هذا العالم دليلاً منطقياً كافياً على عدم وجود اللّه.

ولكن، قد يتساءل البعض، هل يمكن للاستحالة المنطقية لكون كائن حر مخلوقاً ويفعل الخير دائماً أن تبرهن على أكثر من كون وجود الشر الأخلاقي لا يتضمن منطقياً عدم وجود اللّه؟ يوجد، بالنسبة لهؤلاء المتسائلين، نوع آخر من الشر، أي الشر الفيزيقي، كالسرطان والكوارث الطبيعية وما أشبه ذلك، ويبدو أن وجود هذا النوع من الشر ليس ضرورياً لوجود كائنات حرة. اليس ممكناً منطقياً للّه، إذن، أن يخلق عالماً يخلو من الشر الفيزيقي؟ وإذا كان هذا ممكناً منطقياً له، إذن، الا يشكل وجود الشر الفيزيقي سبباً كافياً منطقياً لدحض وجود اللّه؟ إن الجواب عن السؤال الأخير، في نظري، هو بالنفي. فلا يبدو أن هناك تناقضاً بين التسليم بوجود شر فيزيقي والتسليم بوجود اللّه، لأنه يمكن، على الأقل من منظور المؤله، تأويل الشر الفيزيقي على نحو يجعل المسؤولية لوجوده تقع، ليس على الخالق، بل على كائنات حرة غير انسانية بالأحرى: كالعوامل البيولوجية والفيزيولوجية مثلاً. بمعنى آخر، إذا

افترضنا وجود كائن، كإبليس، أي له ذكاء وقدرات ابليس وله طبيعة ابليس الشريرة وحملنا هذا الكائن مسؤولية الكوارث الطبيعية والسرطان وما أشبه ذلك، نجد حينئذ أن ما ينطبق على الشر الأخلاقي لجهة عدم تناقض الأخير مع الاعتقاد بوجود اللّه، ينطبق على ما نسميه بالشر الفيزيقي. قد لا تكون الفرضية المتعلقة بوجود ابليس صادقة أو حتى قد لا يوجد اي احتمال لصدقها. ولكن المسألة التي نثيرها هنا هي أن هذه الفرضية ممكنة منطقياً، على الأقل، وما دام الأمر كذلك، إذن يمكن منطقياً أن يوجد شر من النوع الذي نسميه شراً فيزيقياً وأن يوجد في الوقت نفسه خالق للعالم كلي المعرفة وكلي القدرة وكلي الخير. وهكذا يتضح من تحليلنا السابق أن وجود الشر، في أي شكل من أشكاله، لا يكون سبباً منطقياً كافياً لدحض وجود اللّه.

الشر كدليل جزئي على عدم وجود اللّه

ولكن، على افتراض أن وجود الشر لا يشكل سبباً منطقياً كافياً لدحض وجود اللّه، أليس واضحاً، مع ذلك، أن وجود الشر، في أي شكل من أشكاله، هو دليل قوي على عدم وجود اللّه ؟ هنا نأتي إلى الموقف الالحادي الثاني المرتبط بمشكلة الشر. هذا الموقف لا ينفي، كالموقف السابق، أن يكون ممكناً منطقياً للّه أن يخلق عالماً يحتوي على الشر. إنه يفترض فقط أن وجود الشر يشكل دعماً قوياً للموقف الالحادي، أي يجعل احتمال صدق القضية «اللّه موجود» ضعيفاً أو ربما ضعيفاً جداً.

يجب أن نلاحظ هنا إن ما يمكن أن يضعف احتمال صدق الاعتقاد بوجود خالق لهذا العالم كلي المعرفة وكلي القدرة وكلي الخير ليس وجود الشر بما هو. فعندما يتضح لنا أن انتفاء وجود الشر يعني انتفاء وجود كائنات حرة مخلوقة يتضح لنا ان وجود الشر يمكن أن يضعف الاعتقاد بوجود اللّه فقط إذا كانت لدينا أدلة تبين انه شر غير ضروري. بكلام آخر، إذا كان بإمكاننا أن نبين أن هناك حالات من الشر (كإصابة طفل بالسرطان، مثلاً) تبدو غير ضرورية لتحقيق خير أكبر، يكون هذا بمثابة إضعاف لاحتمال صدق الاعتقاد بوجود اللّه. وبمقدار ما تزداد الحالات المماثلة بمقدار ما يزداد احتمال عدم صدق الاعتقاد المعني. ولكن ليس من السهل على الاطلاق أن نبين أن هناك حالات من الشر الذي يضعف الاعتقاد المعني. فحتى يجوز لنا أن نستعمل حالة من الشر، مثل إصابة طفل بالسرطان، دليلاً على احتمال عدم صدق الاعتقاد المذكور، يجب أن نفترض، على الأقل، ان احتمال كون هذه الحالة من الشر ضرورية لتحقيق خير أكبر أقل من احتمال عدم كونها كذلك. ولكن ليس واضحاً هنا ما هو نوع الأدلة التي يمكن أن تساق على هذا الافتراض الاخير. والأمور تتعقد أكثر عندما يتضح لنا أننا، من زاوية نظر المؤمن، لسنا مطلقاً في وضع يسمح لنا بأن نرى الصورة كاملة. ولو كنا في هذا الوضع، لربما وجدنا أن ما لا يبدو ضرورياً لنا الآن هو ضروري بالفعل. وقولنا أننا لا نرى الصورة كاملة هو ان مثل قولنا ان هناك حياة اخروية مكملة لحياتنا في الهنا والآن وان النظر إلى ما يحدث فقط في ضوء معطيات الحياة الدنيا لا يشكل أساساً كافياً لاستنتاج أي شيء بخصوص مدى احتمال أو عدم احتمال صدق القضايا الدينية. هنا لا بد للملحد من أن يركز على البرهنة على استحالة الحياة الأخروية، أو على الأقل على عدم احتمال صدق الاعتقاد بالحياة الأخروية. ولكن المجال لا يسمح لنا هنا بولوج هذا الموضوع.

الوضعية المنطقية والدين، الموقف اللاعرفاني

عند هذه النقطة من النقاش قد يسأل المرء السؤال التالي: إذا لم تكن الأدلة التي لجأ إليها الملحد كافية لدحض الاعتقاد بوجود اللّه، فهل يمكن، حتى من حيث المبدأ، ايجاد ادلة تدحض هذا الاعتقاد؟ أو، بصورة أعم، هل يمكن من حيث المبدأ، التحقق من صدق أو عدم صدق القضية «اللّه موجود»؟ السؤال هنا ليس: ما هي الأدلة الفعلية التي تثبت صدق (أو عدم صدق) القضية المعنية؟ بل: ما هي الأدلة التي يمكن، نظرياً، أن تثبت صدق (أو عدم صدق) هذه القضية؟ إذا كان الجواب «لا شيء»، فهل يمكن النظر إلى هذه القضية على أنها قضية بالمعنى الحق للكلمة؟ إن جواب بعض الفلاسفة عن هذا السؤال هو بالنفي. في الواقع ان هؤلاء الفلاسفة لا ينفون فقط امكان تطبيق مفهوم القضية على أن شيء لا يمكن التحقق من صدقه أو عدم صدقه، على الأقل من حيث المبدأ، بل إنهم يذهبون إلى حد حسبان كل ما نقوله على صعيد ميتافيزيقي، بما في ذلك ما نقوله عن الوجود الإلهي، من النوع الذي لا يمكن التحقق من صدقه (أو عدم صدقه)، حتى نظرياً، وبالتالي من النوع الذي لا يمكن تطبيق مفهوم القضية عليه. إن هذا الموقف الناقد للدين لا يتخذ من الإلحاد طريقاً له، لأن الإلحاد يفترض أن الجملة «اللّه موجود» تعبر عن قضية، أي تقول شيئاً يمكن أن يوصف بالصدق أو عدم الصدق. ولكن الموقف الذي نعالجه الآن ينفي الافتراض

الأخير. فالمسألة الأساسية بالنسبة إلى أصحاب هذا الموقف هي أن الجملة المعنية لا يمكن أن تعبّر عن أية قضية على الاطلاق، أي ما تقوله لا يمكن أن يوصف بالصدق أو عدم الصدق.

ينسب هذا الموقف إلى الوضعيين المناطقة الذين ظهروا، كحركة فلسفية، بتأسيس حلقة فيينا في العشرينات. إن نقد الوضعيين للدين والميتافيزيقا يقوم على مبدأ التحقق التجريبي المشهور الذي نجد جذوراً له في الفكر التجريبي الكلاسيكي - فكر هيوم، بخاصة، - وفي الذرية المنطقية التي وضع قواعدها الفيلسوف النمساوي فتغنشتين 1889-1951 في كتابه رسالة منطقية فلسفية وطورها الفيلسوف الانكليزي برتراند راسل 1872-1970 فيما بعد. يتلخص هذا المبدأ في القول إن الشرط الضروري والكافي لكون جملة غير تحليلة ذات معنى هي أن يكون بإمكاننا، على الأقل من حيث المبدأ، ان نتحقق بواسطة الملاحظة التجريبية من صدق ما تقوله هذه الجملة. في البداية كان الوضعيون يعنون بالقدرة على التحقق بصورة تامة. ولكنهم سرعان ما لاحظوا أن هناك جملاً ذات معنى، ولكن لا يمكن التحقق بصورة تامة من صدق ما تقوله. هذا، لا شك، ينطبق على جمل مثل «المعادن تتمدد بالحرارة»، «حجم الغاز يتناسب طردياً مع حرارته»، أي على جمل تعبر عن قضايا كلية. كذلك هناك جمل ذات معنى لا يمكن التحقق من عدم صدق ما تقوله بصورة تامة. إن جملاً مثل «بعض الناس ذكي»، «توجد فيلة» وما شابهها لا يمكن، حتى نظرياً، دحضها بصورة تامة. لا يمكن حل المشكلة هنا عن طريق جعل الشرط الضروري والكافي للمعنى إما القدرة على التحقق من الصدق بصورة تامة أو القدرة على التحقق من عدم الصدق بصورة تامة، وذلك لأن هناك جملاً لا شك في حيازتها على معنى ومع ذلك فلا هي تقول شيئاً يمكن البرهنة عليه بصورة تامة ولا هي تقول شيئاً يمكن دحضه بصورة تامة. إننا حتماً نفهم ما تقوله الجملة «توجد لكل رجل إمرأة تناسبه» ولكن من الواضح أنها مزيج من قضيتين، واحدة كلية والأخرى جزئية، مما يجعل من المستحيل التحقق من صدقها وكذلك من عدم صدقها بصورة تامة. لهذه الأسباب عدّل الوضعيون من موقفهم الأصلي وتخلوا عن القدرة على التحقق بصورة تامة من الصدق أو عدم الصدق بوصفها شرطاً ضرورياً وكافياً للمعنى واستبدلوها بالقدرة على التحقق بصورة جزئية.

لم تقف المشكلة عند هذا الحد. فإن الغرض الأصلي للوضعيين كان ايجاد معيار عام للمعنى. ولكن سرعان ما لاحظوا أن معيار التحقق التجريبي لا يصلح معياراً عاماً للمعنى. فهناك جمل كثيرة ذات معنى مثل «افتح الباب» «ما أروع هذه اللحظة» لا يمكن التحقق مما نقوله تجريبياً، بل لا معنى حتى لأن نحاول التحقق مما نقوله تجريبياً، لأن الغرض منها ليس قول شيء يمكن وصفه بالصدق أو عدم الصدق. ولأسباب كهذه، تخلى الوضعيون عن هدفهم الأصلي في إيجاد معيار عام للمعنى وصاروا يتكلمون على معيار للمعنى العرفاني أو المعنى الواقعي، أي معيار يمكن بواسطته التمييز بين الجمل التي تعبر عن وقائع معينة والجمل التي لا تعبر عن وقائع من أي نوع، وما يستلزمه المعيار الآن، بعد التعديلات التي اجريت عليه في ضوء الاعتبارات التي تعرضنا لها. هو أن يكون بإمكاننا، على الأقل نظرياً، أن نجد بواسطة الملاحظة التجريبية ادلة داعمة أو داحضة بصورة حاسمة لما تقوله جملة ما حتى نعد هذه الجملة ذات مدلول واقعي.

التجربة الدينية والايمان

السؤال الأساسي أمامنا الآن هو السؤال المتعلق بما إذا كان معيار التجريبي ذا اهمية للدين. إن الموقف الذي نريد أن نعالجه الآن هو الموقف القائل إن القضايا الدينية ليست قضايا تجريبية أو انها قضايا تجريبية من نوع خاص، ولذلك فإنها تخضع لمنطق خاص بها. فمعرفة صدق قضايا من هذا النوع تخضع، إذن، لمعايير غير التي تخضع لها المعرفة العلمية. إن هذا الموقف هو، في الواقع، عدة مواقف يجب التمييز بينها. ولكن العنصر المشترك بينها هو رفضها، من جهة، لموقف الوضعي الذي يطلب اخضاع القضايا الدينية لمحك تجريبي وكأنها قضايا تجريبية او قضايا تجريبية من النوع العادي (النوع العلمي)، ورفضها، من جهة ثانية، للاهوت العقلاني بصورتيه القبْلية والبعدية. فاللاهوت العقلاني يقع أيضاً في خطأ مشابه للخطأ الذي يقع فيه الوضعي، لأنه يعامل القضايا الدينية وكأنها تخضع لمعايير العقلانية والمعنى والمعرفة المستقلة عن الدين.

يمكننا تشعيب هذا الموقف إلى موقفين أساسيين: الموقف الصوفي والموقف الايماني.

الموقف الصوفي

إن هذا الموقف الذي تمتد جذوره بعيداً في تاريخ الفكر الانساني يتخذ في التقليد التأليهي صورة اعتقاد فلسفي مؤداه

أن التجربة الصوفية عرفانية. قد يختلف المؤلهون حول كيفية تأويل التجربة الصوفية. فقد ينظر إليها بعضهم - أفلوطين 205-270ق. م. واكهارت 1260-1327، مثلاً، - على أنها تعبير عن ظاهرة حلولية، أو قد ينظر إليها آخرون - بوبر Buber 1878-1965 وبارث K. Barth مثلاً - على أنها لا تعني أكثر من لقاء أو مواجهة شخصية مباشرة بين الانسان والله. ولكن بغض النظر عن التأويل الذي يأخذ به المؤله، فما يعنينا في الموقف الذي نعالجه هو حسبانه التجربة الصوفية عرفانية، أي تشكل أساساً مباشراً لمعرفة وجود الله. هذه النظرة تميز التجربة الصوفية، بوصفها دليلاً على وجود الله، عن الأدلة الأخرى التي اتضح من شرحنا السابق انها غير مباشرة.

في معالجتنا للتجربة الصوفية، إذن، ما يهمنا ليس العواطف والمشاعر الدينية بما هي، بل ما يسميه وليم جيمس الجانب النويطي Noatic للتجربة الصوفية، أي الجانب الذي يهيىء لصاحبه التجربة انه في وضع ابستيمي يتجاوز موضوعه حدود وعيه المباشر. إن تجارب من هذا النوع ترتبط، لا شك، بشتى العواطف والمشاعر الدينية، ولكن اهمية التجربة الصوفية بالنسبة للموقف الذي نعالج، ليست كامنة في العواطف والمشاعر الدينية التي تلازمها، بل في طابعها العرفاني المزعوم.

كيف نميز الوعي الصوفي عن غير الصوفي؟ المعيار الذي يقدمه جيمس لهذا الغرض يقصر حالات الوعي الصوفي على الحالات التي لا يمكن وصفها أو التعبير عنها Ineffable والحالات التي لها كيفية نويطية والحالات التي لا تدوم سوى لفترة قصيرة جداً Transcient والحالات التي يتميز فيها صاحبها باللافاعلية التامة Passivity. إن معيار جيمس لا يقصر التجارب الصوفية على التجارب الدينية، ولكن ما يهمنا هنا هو تلك التجارب التي هي من هذا النوع والتي ينظر إليها أصحابها على أنها تشكل وعياً مباشراً لموضوع العبادة الدينية، كائناً ما كان هذا الموضوع.

هل يمكن لتجارب من هذا النوع أن تشكل بالفعل أساساً لمعرفة وجود الله؟ ينظر البعض إلى التجربة الصوفية على أنها ظاهرة بسيكولوجية بحاجة إلى تفسير. ولكن ما أهمية وجود تفسير هذه الظاهرة بالنسبة إلى السؤال الذي طرحناه؟ المسألة الأساسية هنا هي أنه إذا استطعنا أن نفسر هذه الظاهرة بواسطة عوامل بسيكولوجية خالصة، فلا نعود بحاجة إلى افتراض وجود الله لتفسيرها. فوجود تفسير بسيكولوجي لها يعني أنه بإمكاننا أن نردها، بكل جوانبها، إلى عوامل بسيكولوجية وأنه لا حاجة، بالتالي، إلى فرضية الاله الشخصي لتفسيرها. لا شك أن وجود تفسير بسيكولوجي أو طبيعي لتجارب من هذا النوع يجعل من غير الجائز حسبان التجارب اساساً لاستنتاج وجود اله شخصي. هذا إذا افترضنا أن وجود الله فرض من بين عدة فروض مطروحة لتفسير تجارب من هذا النوع. بكلام آخر، ما تفترضه الحجة التي نعالجها هو أن التجربة الصوفية ظاهرة بحاجة إلى تفسير، واننا إذا نجحنا بالتالي، في تفسيرها تفسيراً طبيعياً أو بسيكولوجياً، نكون قد نجحنا في البرهنة على أنه لا وجود لمصدر فوق طبيعي لها.

إن الصوفي، لا شكّ، سيعترض على الحجة الأخيرة على أساس أن تجربته ليست ظاهرة بحاجة إلى تفسير. انها تشكل وعياً مباشراً لوجود الله. ولكن اعتراض الصوفي هنا بدون جدوى إلاّ إذا أوّل تجربته على أنها مباشرة، ليس بالمعنى الذي يكون بموجبه احساسي بالأشياء المادية مباشراً، بل بالمعنى الذي يكون بموجبه احساسي بالألم، مثلاً، مباشراً. فلو اعتبرنا التجربة الصوفية مباشرة بالمعنى الأول، فلا بد ان نواجه مشكلة التفسير في بعض الحالات، لأن تجارب من النوع الأخير ليست مصدّقة لذاتها. لا يكفي، مثلاً، أن يدعي شخص بصدق أنه شاهد فيلاً قرمزي اللون حتى يكون ادعاؤه صادقاً. وبالتالي، فقد تكون العوامل المفسرة لتجربته من قبيل العوامل السيكولوجية أو الذاتية، ليس إلاّ، مما شكّل سبباً كافياً لاستنتاجنا خطأ ادعائه بأنه شاهد فيلاً قرمزي اللون.

من الواضح من مثالنا السابق أن حسبان الصوفي لتجربته بأنها مباشرة لا يمكن أن يقود إلى النتيجة المتوخاة إلاّ إذا فهمنا بالتجربة المباشرة تجربة مصدّقة لذاتها. ولكن ما معنى أن تكون التجربة مصدقة لذاتها، وهل يمكن تأويل التجربة الصوفية على أنها من هذا النوع؟ ما يسمى بالتجارب الباطنية هو أقرب شيء لمفهوم التجربة المصدقة لذاتها. شعوري بالألم، مثلاً لا يحتمل الخطأ، أي ما دمت أفهم ما معنى أن أكون في حالة ألم، فلا يمكنني إلاّ أن أكون في حالة ألم عندما ادعي بصدق انني في حالة الم. لنفترض أنني ادعي انني في حالة ألم، ولكن بعد بحث طويل لم نجد أي سبب لهذا الألم، ظاهر أو خفي. ولكن لنفترض أيضاً أنني افهم معنى الألم ولا احاول أن أخدع أحداً بخصوص حالتي، فهل يمكن، في ظل هذه الشروط، الاستنتاج بأنني لست في حالة ألم؟ بالطبع لا. فتجربة الألم مصدقة لذاتها بمعنى انه لا يمكن أن يوجد تمييز بين قولي «انني بالفعل في حالة ألم» وقولي «يبدو أنني في حالة ألم»، بينما هذا التمييز حتماً قائم بين «انني بالفعل ارى طاولة امامي»

و «يبدو لي أنني ارى طاولة أمامي». حيث لا يوجد تمييز كهذا، كما في حالة الاحساس بالألم، لا توجد حاجة لأدلة مستقلة عن التجربة للتأكد من أن موضوع التجربة موجود بالفعل. وعلى هذا الأساس بإمكاننا أن نعرّف التجربة المصدّقة لذاتها على انها تلك التجربة التي يشكل وجودها على المستوى الفينومينولوجي عاملاً كافياً منطقياً لوجود موضوعها، أي إن التجارب التي هي من هذا النوع، هي تجارب يتضمن الوصف الفينومينولوجي لأي منها الإشارة إلى الوجود الفعلي لموضوعها.

السؤال الذي يمكن أن يطرح الآن هو: هل يمكن تطبيق المفهوم الأخير على التجربة الصوفية؟ الجواب، في نظري، هو بالنفي. فإذا كانت التجارب التي هي من النوع الأخير مصدقة لذاتها، فالسبب لذلك يعود إلى كونها تجارب باطنية خالصة وأن موضوع التجربة، لذلك، هو، بالضرورة جزء من التجربة، وليس شيئاً مستقلاً عنها. ولو أوّلنا التجربة الصوفية على انها مصدّقة لذاتها بهذا المعنى، لكان علينا أن ننظر إلى وجود اللّه على أنه غير مستقل منطقياً عن التجربة الصوفية، وهذا أمر خارق. بمعنى آخر، إذا كان وجود اللّه مستقلاً منطقياً عن التجربة الصوفية فإن ادعاءنا بأن هذه التجربة مصدّقة لذاتها لا يمكن أن يعني أنها كذلك بما هي تجربة لواقعة وجود الله.

بإمكاننا أن نرى بصورة افضل صحة ما ندعيه عن التجربة الصوفية عندما نلاحظ أن الوصف الفينومينولوجي لهذه التجربة الذي يقدمه المسلم أو المسيحي لا يختلف بصورة جوهرية عن الوصف الفينومينولوجي لها الذي يقدمه البوذي أو الهندوسي. ولكن الأمر المثير للانتباه هو أن تأويل الصوفي لتجربته يختلف باختلاف ثقافته. فبينما يؤوِّلها المسلم او المسيحي على أنها اختبار مباشر لوجود اللّه، بما هو كائن شخصي، نرى البوذي يؤوِّلها على أنها تحقيق لمستوى روحي معين، ولا تتضمن، بالتالي، إختباراً مباشراً أو غير مباشر، لكائن موجود باستقلال عن الصوفي. أما الهندوسي فإنه ينظر إليها على أنها تعني اتحادُه بالروح الكلي، البراهمان Brahman المتعالي والمحايث في آن واحد. المسألة الأساسية هنا هي انه ما دام الوصف الفينومينولوجي للتجربة الصوفية واحداً، فلا يمكننا، في هذه الحالة، ان نفسر الاختلاف في تأويلها إلاّ بعامل الفروقات الثقافية. ولكن إذا اعترفنا أن الصوفي، فيما يستنتجه على اساس تجربته، إنما ينطلق من تأويل معين لها تمليه عليه خلفيته الثقافية، يصير من الواضح أنه لا يعود بإمكاننا ان ننظر إلى تجربته على أنها مصدقة لذاتها.

الايمان والعقل

يذهب بعض الفلاسفة الى افتراض كون الاعتقاد الديني يختلف عن انواع أخرى من الاعتقاد على نحو لا يصح معه طلب ادلة أو براهين لتسويغ القضايا الدينية. نجد هذا الموقف لدى فلاسفة كوليم جيمس وكيركغارد وبول تيليخ Tillich. وقد احتل هذا الموقف مكاناً مرموقاً في العالم الانكلوسكسوني بعامل تبني بعض اتباع فتغنشتين المرموقين لموقف شبيه به واسنادهم إلى فتغنشتين بالذات.

إن هذا الموقف، كما رأينا، موجه بصورة خاصة ضد الأطروحة التقليدية التي تفترض ان الاعتقاد الديني، كغيره من أنواع الاعتقاد، يحتاج إلى تسويغ عقلي وما اشبه ذلك. يظهر هذا الموقف بوضوح في الفكر الذرائعي لوليم جيمس 1842-1910 وفي مفهوم ارادة الاعتقاد الذي، يحاول جيمس من خلاله أن يظهر ان الاختيار بين الاعتقاد بوجود اللّه وعدم الاعتقاد بذلك هو اختيار مفروض Forced option. بمعنى انه لا يوجد بديل يتوسط هذين البديلين المطروحين وان الشخص، بالتالي، لا بد له أن يتخذ موقفاً حول هذه القضية وحتى ولو لم تكن في حوزته ادلة عقلية تساعده على اتخاذ قرار. ولكن لماذا لا يعد جيمس اللاأدرية موقفاً معقولاً عندما لا تتوافر لنا الأدلة العقلية اللازمة للاختيار بين الاعتقاد وعدم الاعتقاد بوجود اللّه؟ جواب جيمس هو أن اللاأدرية تعني تعليق الحكم، ولكنها، على المستوى الحياتي تندمج، بالضرورة، في الموقف الالحادي. فاللاأدري كالملحد، يدير شؤون حياته دون أن يكون للاعتقاد الديني اي دور فيها وسيسوّي مشكلاته الأخلاقية، كالملحد أيضاً، دون أية محاولة لاكتشاف ما يريده منه اللّه. ولن يلجأ إلى اللّه للعزاء والعون، عندما تدعو الحاجة. باختصار، فهو سيتصرف في حياته العملية بكل جوانبها وكأن اللّه غير موجود. وبما أن جيمس بحكم نظرته الذرائعية في المعنى، يربط معنى قضية أو موقف ما بالنتائج العملية الحقيقية والممكنة لهذه القضية أو هذا الموقف، يتضح عندها لماذا لا يفرق بين اللاأدرية والالحاد، بل لماذا يعد اللاأدرية موقفاً مستحيلاً. الخيار الحقيقي أمامنا، في نظره، هو بين الايمان والإلحاد.

المبدأ العام الذي ينطلق منه جيمس هو المبدأ القائل إن هناك اعتقادات من النوع الذي تكون نتائجه العملية من الأهمية والشمول بحيث أن تصرفاتنا في معظم الحالات إما ان تعكس قبولاً أو رفضاً لهذه الاعتقادات. إن التزام الحياد، بالنسبة لاعتقادات كهذه امر مستحيل عملياً. من الاعتقادات

التي من هذا النوع بالاضافة إلى الاعتقاد بوجود الله، الاعتقاد بصحة الذاكرة وبوجود نظام سببي في الطبيعة وبوجود أشخاص آخرين. هنا علينا أن نتخذ موقفاً ولا يمكننا تعليق الحكم، والموقف الذي نتخذه إنما نتخذه في غياب الأدلة العقلية.

تتخذ هذه النظرة طابعاً أكثر جذرية وتطرفاً في فلسفة كيركغارد 1813-1855. فبالنسبة لجيمس، اتفق انه ليس لدينا ما يكفي من ادلة للبرهنة على وجود أو عدم وجود الله. ولكن لا شيء يمنع في موقف جيمس من أن يكون بإمكاننا، من حيث المبدأ، أن نحوز على مثل هذه الأدلة. ولكن غياب ادلة من هذا النوع لا يجردنا من حقنا في اتخاذ موقف. أما كيركغارد فإنه يصرّ على أن الايمان الديني هو من النوع الذي لا يصح معه طلب أدلة أو براهين عقلية. فالمسألة ليست أنه اتفق ان ليس في حوزتنا الآن ما يكفي من أدلة للحسم في موضوع وجود الله، بل هي أن مسألة وجود الله، بحكم طبيعتها، لا يمكن أن تكون سوى مسألة إيمان، أي لا يمكن، حتى نظرياً، أن يكون وجود الله موضوعاً للبرهان العقلي.

يتناول كيركغارد الايمان في جانبيه الذاتي والموضوعي. بالنسبة للجانب الأول، لدينا موضوع الايمان، وهو قضية وجود الله في الحالة التي تعنينا هنا. وبالنسبة للجانب الذاتي، لدينا الاعتقاد ـ قبول الموضوع المعني. توجد شروط لجهة الموضوع وشروط لجهة الذات يستحيل الايمان بدونها. فلجهة الموضوع لدينا عدم اليقين، أو ما يسميه كيركغارد «عدم اليقين الموضوعي». وهذا يعني أن موضوع الايمان أمر غير يقيني بناء على الأدلة العقلية المتوافرة. ولكن لجهة الذات لا يوجد عدم يقين على الاطلاق. فالذات لا تقبل الموضوع بصورة مؤقتة أو افتراضية، جدلية، بل تقبله بدون أي تحفظ وبصورة تبلغ منتهى التأجج العاطفي للعالم الجواني. لا يعني كيركغارد بالجوانية أي شيءيتعلق بالتجربة الباطنية، إنها حالات يكون فيها الشخص منخرطاً في الاهتمام بذاته وفرادته ومصيره وسعادته الأبدية. إن المسيحية، في نظره، تستلزم أن يهتم الشخص بذاته إلى أقصى حد ممكن. هذا ما يميز الموقف الديني عن الموقف الجمالي حيث أن الأخير لا يعني، لكيركغارد، سوى التركيز على اكثر ما أمكن من اللذات الآنية. ولكن هذا لا يميز الموقف الديني عن الموقف الاخلاقي الذي تستلزم أيضاً تركيز الشخص على وجوده. ولتمييز الموقف الديني عن الموقف الاخلاقي يجب أن نسند إلى الجوانية سمة أخرى ألا وهي اهتمام الذات إلى اقصى حد ممكن بحقيقة الآخر. بصورة أكثر تحديداً، إن الجوانية الدينية تتضمن ميلاً قوياً من قبل المؤمن لربط حياته بصورة مرضية ومناسبة بحياة الآخرين.

إن كيركغارد، لا شك، يتخذ من الجوانية العاطفية الأساس الذي يبني عليه مفهومه للإيمان. والجوانية العاطفية تستلزم عدم اليقين الموضوعي للأسباب الآتية. أولاً، إن البحث عن اليقين الموضوعي يحولنا عن الاهتمام بالشؤون الذاتية. ثانياً حتى لو كان بإمكاننا الحصول على يقين موضوعي بدون بذل أي جهد (كان ممكناً للّه، مثلاً، أن يجعل وجوده واضحاً للكل) فإن حيازتنا على يقين يضعف الاهتمام الذاتي. فعندما تكون الحقائق واضحة، نميل إلى حسبانها حقائق مفروغاً منها، وليس محتملاً، في هذه الحالة، أن تمحور حياتنا الباطنية برمتها ـ آمالنا، مخاوفنا، حاجاتنا ـ حول هذه الحقائق. يوجد تناسب طردي، له، بين الالتزام العاطفي بموقف وعدم يقينيته الموضوعية. ثالثاً، إن الايمان الديني يستلزم بالضرورة، اتخاذ قرار حاسم من قبل الفرد، ولهذا السبب يجب أن يكون الوضع من النوع الذي يسمح للفرد الاختيار بحرية قبول أو عدم قبول اللّه. ولكن لو كان وجود اللّه يقينياً بالمعنى الموضوعي، لما كان هناك مجال لاختيار كهذا، إن الايمان ليس شكلاً من أشكال المعرفة، بل فعل حر. وهو، كفعل حر، لا معنى له في ظل اليقين الموضوعي. رابعاً، لا معنى، بالنسبة لكيركغارد، للبحث عن يقين موضوعي في مسألة الاعتقاد بوجود اللّه، لأن حقيقة وجود اللّه ليست من النوع الذي يمكن اخضاعه لمعايبرنا العقلية، ولذلك فهي حقيقة غير قابلة لأن تعرف من قبلنا. فاللّه ليس «فقط المجهول»! إنه أيضاً المختلف عنا وعن كل شيء آخر بصورة مطلقة. إن هذا ينفي حتى إمكان حصولنا على معرفة تشكيكية بوجود اللّه.

ينفي كيركغارد، إذن. وبصورة قاطعة، أن تكون الاعتبارات الموضوعية ذات أهمية لقبول أو عدم قبول المعتقدات الدينية. ما على الفرد أن يفعله في مقاربته من المسيحية بروح كيركغاردية هو أن يهتم إلى حدود التناهي بذاته ومصيره. وحتى يفعل هذا بصورة فعالة، عليه أن يخلع مختلف الأقنعة التي يلجأ إليها عادة، وأن يواجه وضعه كما هو ـ ضعفه في وجه الكون وعدم قدرته على تحقيق مثله وجهله بالأمور التي تعنيه أكثر من غيرها، إذا جابه هذا الوضع غير المقنع، فلا مهرب له من أن يقع فريسة اليأس الذي يشكل وعي الخطيئة أن يصغي إلى الرسالة المسيحية، أي الرسالة القائلة إن اللّه نفسه أصبح انساناً ومات على الصليب من اجل ان تغفر لنا خطايانا وندخل في نعيم أزلي. ولكن كيف يمكن للشخص أن

يعرف ان هذا حصل؟ إنه أمر غير يقيني، بل الأسوأ من ذلك، إنه امر خارق. كيف يمكن لأي انسان عاقل ان يؤمن بأن اللّه يمكن أن يصير انساناً؟ هنا يجد الفرد نفسه متأرجحاً بين الحل غير المقبول عقلانياً والحاجة الملحة للخلاص وفي هذا التأرجح يبلغ الاستحرار العاطفي للعالم الجواني منتهاه. هنا يجب أن نتذكر أن الإيمان، بالنسبة لكيركغارد ليس عبارة عن تلازم الخارق موضوعياً مع الجوانية العاطفية؛ انه، بالأحرى، التوتر أو التناقض بينهما. ولا خروج من هذا الوضع التناقضي إلاّ عن طريق ما يسميه كيركغارد «وثبة الايمان».

إذا تبنينا هذه المقاربة الذاتية للاعتقاد الديني، فلا نعود نسأل: كيف نعرف أن المسيح هو اللّه؟ بل نسأل: ما هو وضعنا في الحياة؟ ما هي حاجاتنا الأعمق؟ ما هي آمالنا ومخاوفنا؟ فبدل أن نتوجه إلى الخارج بحثاً عن الأدلة نتوجه إلى الداخل بحثاً عن المعرفة الذاتية.

يواجه هذا الموقف مشكلة كبيرة. فكيركغارد من جهة، يجيء لنا، في كلامه على عدم اليقين الموضوعي، إنه من المناسب الكلام على موضوع للاعتقاد الديني ولكن ليس من المناسب الكلام على أدلة عقلية وموضوعية لتسويغه. ولكنه، من جهة ثانية، عندما يحاول أن يبين لماذا ليس مناسباً أن نبحث عن أدلة عقلية وموضوعية للاعتقاد الديني، نراه يصف موضوع الاعتقاد الديني على نحو يبدو مستحيلاً معه حسبانه موضوعاً ممكناً للاعتقاد. إنه، مثلاً، يصف هذا الموضوع بأنه خارق منطقياً. ولكن ما هو خارق منطقياً لا يمكن أن يشكل موضوعاً للاعتقاد. ما معنى أن اعتقد بأن الدائرة مربعة أو بأن الأرملة ذكر؟ لا يوجد في حالات من هذا النوع ما يمكن أن اعتقد به أو لا أعتقد به. وحتى لو لم نؤوِّل كلام كيركغارد على أنه يعني أن موضوع الاعتقاد الديني خارق منطقياً بالفعل، بل على أنه فقط في ظاهره خارق منطقياً، فهنا أيضاً لا معنى للكلام على موضوع للاعتقاد الديني قبل أن نبين عن طريق التحليل العقلي ان التناقض في هذا الموضوع وهو مجرد تناقض في الظاهر، أي انه في حقيقته خلو من التناقض.

قد يقترح واحدنا أن قصد كيركغارد هو أن يقول أن موضوع الاعتقاد الديني خارق بمعنى غير منطقي، أي أنه غير متناقض منطقياً ولكنه، مع ذلك، غير معقول بمعنى أن كل الأدلة العقلية التي في حوزتنا تتعارض معه. ولكن حتى لو أولنا كيركغارد على هذا النحو فلا بد لنا أن نسأل كيف يمكن لنا أن نعتقد بما هو غير معقول إلاّ إذا اخترنا أن نقف موقفاً لا عقلانياً. وإذا كان الاعتقاد بما هو غير معقول موقفاً لا عقلانياً، أليس هذا سبباً وجيهاً لرفض هذا الاعتقاد؟ قد يتساءل واحدنا: لماذا الاصرار على الوقوف مواقف عقلانية؟ لماذا لا يجوز لنا أن نكون لا عقلانيين؟ لماذا لا يمكننا أن نقبل على أساس الايمان ما يجب أن نرفضه على اساس العقل؟ إن اسئلة كهذه تزجنا في ازمة مأزق منطقية حادة. فعندما نسأل: لماذا؟ : «فإننا نبحث عن أساس عقلي لاختيار موقف على موقف. ولذلك فإن السؤال: لماذا لا يمكننا ان نقبل على اساس الايمان ما يجب أن نرفضه على أساس العقل»؟ يفترض إمكان وجود أساس عقلي لقبول ما يجب أن نرفضه على أساس عقلي. والافتراض الأخير، لا شك، غير متماسك منطقياً. لا يمكن تجنب عدم التماسك هذا إلاّ إذا عددنا قبولنا على اساس الايمان ما يجب أن نرفضه على أساس العقل شأناً تعسفياً خالصاً، فنجرده من أي قيمة.

يذهب بعض الفلاسفة المعاصرين من اتباع الفيلسوف النمساوي لودفيغ فتغنشتين إلى أن ما نقبله على أساس الايمان الديني يبدو غير معقول فقط لأننا نحصر معايير العقلانية في المعايير العلمية، فنفترض أن هناك تصوراً للعقلانية يتخطى الفروقات بين كل أنواع الاعتقاد. ولكن معايير العقلانية، بالنسبة لهؤلاء الفلاسفة، وكذلك معايير الحقيقة والمعنى والتسويغ تختلف من منظومة اعتقادية إلى أخرى. فما نجده من مثل هذه المعايير في النشاط العلمي هو غير ما نجده في النشاط الأخلاقي أو الديني. ولا يجوز للمعايير التي تجد تطبيقها ضمن إطار منظومة اعتقادية ما أن تطبق في إطار منظومة اخرى. إن هذا يعبر عن موقف ضد ـ ردي يستوجب أن ننظر إلى كل منظومة اعتقادية على انها ذات منطق خاص بها.

يواجه هذا الموقف صعوبات كثيرة، وإن كان يتجنب الصعوبات التي يواجهها موقف كيركغارد. فهو، من جهة، يتجاهل وجود معايير تتخطى الفروقات بين مختلف المنظومات الاعتقادية. فالمنطق، مثلاً، يزودنا بهكذا معايير. فإن مبدأ عدم التناقض لا يطبق فقط على الاعتقادات العلمية والرياضية، بل على كل انواع الاعتقاد الأخرى. ومن جهة ثانية، فإن المنظومات الاعتقادية ليست مستقلة عن بعض على هذا النحو المطلق الذي يتصوره أصحاب الموقف الذي نعالجه. طبعاً لا يجوز أن نخلط بين ما هو علمي، مثلاً، وما هو اخلاقي أو ما هو ديني، ولكن هذا لا يعني ان المنظومات الاعتقادية لا تتقاطع على الاطلاق. ولكن إذا صح أن هناك تقاطعاً بينها، فعندها يصعب التسليم بأن معايير العقلانية

والحقيقية والمعنى تختلف برمتها عن منظومة اعتقادية إلى أخرى.

مذاهب في طبيعة الألوهية

ننتقل الآن إلى تناول بعض المذاهب الأساسية في طبيعة الألوهية. بإمكاننا لغرض بحثنا أن نقسم هذه المذاهب إلى قسمين رئيسين، قسم ينطلق من مفهوم الألوهية التقليدي وقسم يخالف هذا المفهوم. سنجد في سياق تحليلنا لهذين النوعين من المذاهب أن الفروقات بينها لا بد أن تنعكس في فروقات أساسية في نظرتيها لعلاقة اللّه بالعالم.

مذهب وحدة الوجود

ينفي هذا المذهب عن اللّه صفة التعالي، بعكس المذهب التقليدي، ويعتبر اللّه والطبيعة كائناً واحداً. ليس المقصود بوحدة الوجود هنا وحدة جوهرين متميزين منطقياً، ولكن متحدين بحكم الواقع - أي جوهر آلهي وجوهر طبيعي - بل المقصود أن اللّه والطبيعة جوهر واحد، وأنه لا معنى، بالتالي للتمييز بين جوهر إلهي وجوهر طبيعي. من الواضح أن من يتبنى مذهب وحدة الوجود، كسبينوزا 1632-1677، يجب أن ينفي عن اللّه، ليس فقط صفة التعالي، بل صفة الخلق، بالمعنى التقليدي للخلق، وصفة كونه كائناً شخصياً. نفي صفة الخلق بمعناها التقليدي لا يعني، في نظر سبينوزا، نفي كون وجود اللّه ضرورياً لكل الموجودات الأخرى. ولكن ما ينطبق، في هذه الحالة، على العلاقة بين اللّه والموجودات المتناهية هو من النوع الذي تتوافر فيه الشروط التالية: أولاً، كل ما يمكن للعقل اللامتناهي للّه تصوره يجب أن ينبع، بالضرورة المنطقية من طبيعته. ثانياً، إن اللّه هو السبب المحايث لكل شيء، مما يعني أنه لا يمكنه، كما في التصور التقليدي، أن يؤثر على الطبيعة من الخارج فبما ان سبينوزا نفى إمكان وجود أي جوهرغير اللّه، وأكد أن كل الأشياء، بالتالي، موجودة في اللّه، إذن فإن وجود اللّه هو سبب كل الأشياء الموجودة فيه، ولكن سبينوزا يميّز اللّه، باعتباره فاعلية سببية، عن الطبيعة، بوصفها مخلوقة، عن طريق الاستعانة بالتمييز الاسكلائي بين الطبيعة الطابعة (أي اللّه بوصفه سبباً حراً) والطبيعة المطبوعة، أي كل ما ينبع، بالضرورة، من طبيعة اللّه. ثالثاً، إن وجود أو فعل كل شيء متناهٍ محتم بسبب متناهٍ آخر وهذا الأخير، بدوره، محتم بسبب ثالث وهكذا إلى ما لا نهاية. إذن، فاللّه، باعتباره طبيعة مطبوعة، هو نسق سببي من الأشياء المتناهية يعبر عن ماهية اللّه، بما هو طبيعة طابعة، وهو لذلك، نسق ضروري وليس جائزاً. رابعاً، أن الفاعلية السببية للّه ليست فاعلية غائية. فكل شيء ينبع منطقياً من طبيعة اللّه. ولذلك فكلامنا على اللّه وكأنه يعمل لتحقيق غرض معين هو ان نفترض أن طبيعته ناقصة، بينما نحن نعرف أن اللّه كامل ولا يحتاج إلى شيء.

المذهب الجدلي لوحدة الوجود

يجب أن نميز هنا بين المذهب الواحدي الذي نجده لدى فيلسوف، كسبينوزا، والمذهب الواحدي الذي نجده لدى فيلسوف كهيغل 1770-1831 من السهل الاعتقاد بأن الموقفين كليهما محتضنان لمذهب وحدة الوجود. في معالجة هيغل للعلاقة بين المتناهي واللامتناهي، نراه يؤكد باستمرار على وحدتهما التي لا تقبل الحل. إن المتناهي، في لغة هيغل، هو لحظة جوهرية من لحظات اللامتناهي في طبيعة الله أو المطلق. ولكن هل يعني تأكيد هيغل لهذه الوحدة تبنّيه لمذهب وحدة الوجود؟ هيغل نفسه نفى أن يكون الأمر كذلك. وقد وصف بعضهم مذهب هيغل، تمييزاً له عن المذهب التقليدي في وحدة الوجود أو مذهب سبينوزا، بأنه المذهب الجدلي في وحدة الوجود. إن المذهب الاخير هو وسط بين الثنائية التي تفترضها نظرية التعالي والواحدية المطلقة التي نجدها في نظرية وحدة الوجود في فلسفة سبينوزا وبعض الديانات الشرقية. إن اعتراض هيغل على مذهب وحدة الوجود السبينوزي أو التقليدي هو انه، بدلاً من ان يماهي اللّه بكل الأشياء المتناهية، فإنه يميل إلى نفي حقيقة المتناهي واثبات كون اللامتناهي - اللّه - هو الحقيقة الوحيدة. إن واحدية هذا المذهب - أي تأكيده على وجود جوهر واحد بالضرورة - لا تعني، في نهاية المطاف، سوى تأكيد كون الجوهر الإلهي يستنفد كل الحقيقة. هيغل، بالمقابل وعلى الرغم من توكيده وحدة الحقيقة، لا ينظر إلى وحدة الحقيقة على أنها الوحدة المجردة التي تترتب على وحدة الهوية الخالصة، بل على انها وحدة عينية تجسد ذاتها في تعددية الأشياء المتناهية في العالم. هذه الوحدة لا تستلزم تماهي العالم باللّه، لأنها لا تستلزم تجريد الأشياء المتناهية من حقيقتها. إنها فقط تستلزم ألا تكون الاشياء المتناهية هي الحقيقة الأخيرة. إنها حقيقة فقط من ضمن كونها لحظات ضرورية في حياة اللّه. إن وحدة الوجود لهيغل، هي، في لغته «وحدة ضمن التنوع».

هيغل، إذن، لا ينظر إلى الأشياء المتناهية على أنها ذات

حقيقة جوهرية مستقلة ـ وهنا يكمن الاساس لنظرته الواحدية ـ ولكنه لا يرد الأشياء المتناهية إلى مجرد مظاهر. إنه يصرّ على وحدة اللّه والعالم ولكن ليس بما هي وحدة مجردة يفرزها الفم، وحدة تنتفي ضمنها كل الفروقات. إنها وحدة عينية. يستمر ضمنها التنوع والاختلاف بين الأشياء، يستمر لحظات جوهرية في حياة المطلق. اللّه هو الموضوع Subject الكلي الحضور انه يحتوي العالم في ذاته منذ الأزل ـ أي العالم بما هو شيء غير اللّه.

النظرة الدينية، مفهوم التعالي

ان النظرة الواحدية، سواء في صورتها السبينوزية أو صورتها الهيغلية، متعارضة حتماً مع النظرة التأليهية التقليدية، فحتى الذين يتبنون، بين المؤلهين، الموقف الجامع بين التعالي والمحايثة في طبيعة اللّه لا يمكنهم أن يقبلوا وجهة نظر هيغل القائلة بأن العالم محتوى في الله أو أن العالم لحظة في حياة الله. فإن نظرة هيغل، بالنسبة للمؤلهين، تجعل الزمانية والتناهي مندمجين في حياة اللّه، فتجرد اللّه من كماله، وبالتالي من قدسيته. إن الشرط الذي لا غنى عنه لحسبان كائن جديراً بالعبادة هو ان يكون كائناً لا متناهياً، وهذا لا يمكن، في نظر المؤله، ان ينطبق على اللّه كما يفهم من منظور الواحديين. فأن نحسب العالم لحظة في حياة اللّه، كما يفعل هيغل، أو أن نحسب الامتداد صفة للّه، كما يفعل سبينوزا، هو ان ندمج التناهي في حياة اللّه. إن لا تناهي الوجود الالهي يستلزم تعاليه، وتعاليه بدوره يستلزم استقلاليته المطلقة عن العالم.

إن بعض المؤلهين، في الواقع يذهب إلى حد الاعتقاد بأن لا تناهي الوجود الالهي، بما يستلزمه من تعالي، يجعل من غير الجائز حتى اثبات وجود اللّه. إن الفيلسوف اللاهوتي الالماني بول تيليخ Tillich 1886-1975 أصرّ على انه لا يجوز طرح أسئلة تتعلق بوجود اللّه. فإن طرح اسئلة من هذا النوع هو أمر خارق، لأن موضوع الأسئلة في هذه الحالة (أي اللّه) يرتفع فوق الوجود بطبيعته. ولذلك فإن أي جواب نعطيه عن هكذا اسئلة، موجباً كان أم سالباً، لا بد أن ينفي بصورة مضمرة طبيعة اللّه. إن اثبات وجود اللّه، في نظر تيليخ، هو امر إلحادي بقدر ما هو نفيه أمر إلحادي. إن اللّه هو الكينونة ـ في ـ ذاتها وليس مجرد كائن بين الكائنات.

ليس المقصود هنا ان لفظة «اللّه» لا تشير إلى أي نوع من الحقيقة، بل المقصود أن الحقيقة المشار إليها ليست مجرد حقيقة بين الحقائق ولا حتى اعلاها، بل المقصود انها المصدر المطلق لكل ما هو كائن. إن تيليخ، في الواقع، يقترح ألا نستعمل «موجود» أو «يوجد» إلّا بالاشارة إلى الأشياء المتناهية، مما سيجعل من غير الجائز السؤال عما إذا كان اللامتناهي موجوداً أم غير موجود. إننا نجد هذه الفكرة أيضاً لدى الفلاسفة الاسكلائيين في العصور الوسطى الذين أصروا على أن الخالق لا يوجد بنفس المعنى الذي توجد به مخلوقاته.

نظريات في الخلق

رأينا حتى الآن أن النظرة التقليدية تربط بين لا تناهي الوجود الإلهي وتعاليه. ولكن مفهوم التعالي بذاته يستلزم نظرة للخلق غير التي نجدها في النظرة الواحدية. اللّه، باعتباره خالقاً، هو ضمن مذهب التعالي الخالق اللامتناهي والقائم بذاته لكل شيء في الوجود غير ذاته. بالنسبة إلى هذا المذهب، إن الخلق يعني اكثر من تصميم صور جديدة من مادة معطاة مسبقاً. إنه يعني الخلق من لا شيء. تنحل هذه الفكرة إلى فكرتين أساسيتين: أولاً، يوجد تمييز مطلق بين اللّه وما يخلقه، بحيث انه يستحيل منطقياً لأي كائن مخلوق أن يصير الخالق. ثانياً، إن مملكة الكائنات المخلوقة تعتمد بصورة مطلقة على اللّه باعتباره صانعها والمصدر المطلق لاستمرارها في الوجود. إن هذه النظرية في الخلق تختلف، لا شك، بصورة جذرية عن النظريات الكوزمولوجية في الفلسفة اليونانية القديمة. فالنظرية الأخيرة رأت في عملية الخلق شيئاً لا يتجاوز إضفاء بنية عقلية على مادة موجودة سلفاً. إن قصة الخلق الافلاطونية، مثلاً، والتي نجدها في الـ تيماوس *Timaeus* تصور الخالق على أنه صانع بمعنى أنه يصمم عالماً من مادة موجودة سلفاً مستعملاً المثل دليلاً له. وإله ارسطو هو مصدر حركة كل الأشياء في اتجاه تحقيق كمالها، ولكنه ليس مصدراً لوجودها، لا يوجد في فكر أرسطو ما يوحي بأن الله خلق المادة ذاتها.

هل القول بالخلق من عدم يلزمها فلسفياً بتبني الموقف القائل بأن العالم ذو بداية في الزمان؟ يذهب البعض إلى الاعتقاد بأن قصة الخلق التي نجدها في **التوراة** أو **القرآن** يجب ألّا تفهم بمعناها الحرفي، فلو قبلناها بمعناها الحرفي، لكان علينا أن نقول إن عمر العالم هو حوالي الستة آلاف سنة. ولكن هذا، لا شك، يتعارض مع أبسط الحقائق البيولوجية والجيولوجية التي في حوزتنا الآن. ولذلك فإن الموقف السائد اليوم في فلسفة اللاهوت هو الموقف الذي يفهم قصة الخلق بشكل مجازي ويؤولها على نحو يبرز فقط ذلك الجزء منها الذي يشير إلى ان الأساس الأخير لوجود العالم هو اللّه والقول إن

العالم بكل ما فيه يجد الأساس الأخير لوجود الله لا يحتم علينا منطقياً أن نقول إن للعالم بداية في الزمان. إن القديس توما الاكويني اعتقد، كما رأينا، بإمكان البرهنة على وجود الله بأدلة عقلية. وبالتالي، البرهنة على كون اساسه الانطولوجي وجود الله، ولكنه لم يعتقد بأنه يمكن البرهنة على كون العالم ذا بداية في الزمان. إن المسألة الأخيرة في نظره، مسألة تسلم بها على أساس الوحي فقط.

في النظرة التومائية لا تناقض، إذن، بين نظرية الخلق من عدم والقول بأزلية العالم. إذا فهمنا بالخلق هنا أن العالم يعتمد انطولوجياً على الله، فإنه، لا شك، يمكن منطقياً أن تكون العلاقة المشار إليها قائمة بين الله والعالم منذ الأزل. أي أنه يمكن منطقياً أن يكون العالم قد وجد منذ الأزل ومع ذلك يعتمد في كل لحظة من لحظات وجوده على الله.

يجب تمييز هذه النظرية الأخيرة عن نظرية الخلق لدى القديس اوغسطين 354-430 وكذلك عن نظرية الفيض لدى أفلوطين وبعض فلاسفة الاسلام. فبالنسبة لنظرية أوغسطين، لا معنى للكلام على خلق العالم في زمن محدد، لأن الزمن نفسه مظهر لوجود العالم المخلوق. وهذا يعني أنه لم يكن هناك وجود للزمان قبل الخلق، ولذلك فلا يمكننا أن نقول إن للعالم غاية في الزمان. أما نظرية الفيض، كما نجدها لدى أفلوطين بصورة خاصة، فإنها تعتمد إلى حد ما على الكوزمولوجيا الافلاطونية ببداية العالم والزمان تنظر إلى العالم على أنه صادر منذ الأزل عن الواحد في سلسلة من المراحل والمستويات. فأول ما يصدر عن الواحد هو العقل Nous وهو يتكون من اتحاد الفكر وموضوعات الفكر ـ هذا الاتحاد الذي لا يقبل الحل ويشكل عالم الكينونة المعقولة والعقل بدوره يقود إلى النفس التي، على الرغم من انتمائها إلى العالم العقلي تشكل حلقة الوصل بين العالم العقلي والعالم المادي وأخيراً النفس تقود إلى الطبيعة.

لا تسمح هذه النظرية بوجود خلق بمعنى الخلق من أجل غاية. فالواحد ـ الخير الأول والكائن الأكمل ـ بدون غايات. وبما أن كل حركة هي حركة في اتجاه غاية والواحد بدون غايات، إذن فالواحد لا يتحرك. ولذلك فإذا وجد شيء آخر بعد الواحد، فلا يمكن أن يكون وجوده نتيجة الحركة الواحدة، أي لأي فعل إرادي يقوم به. إذن ما يوجد بعد الواحد يجب أن يكون، في لغة افلوطين، اشعاعاً صادراً عن الواحد منذ الأزل دون حصول أي تغيير على الاطلاق في الواحد. هذه النظرية، لا شك، تختلف عن النظرية الدينية في الخلق وحتى ولو لم تلتزم الأخيرة بحسبان العالم ذا بداية في الزمان. فهي، بعكس النظرية الدينية، تنظر إلى العالم على أنه صادر بالضرورة عن الواحد، بينما تلك النظرية، وإن اعترفت بإمكان كون العالم أزلياً، تصر على أن الله اختار خلق العالم. قد يكون اختار ذلك منذ الأزل، إلا أنه، من منظور النظرة الدينية، خلق بحرية، وبإمكانه أن يختار خلاف ذلك في أية لحظة، ولو فعل، لتوقف العالم عن الوجود.

مصادر ومراجع

Abernuthy G.L. and T. A. Langford, eds., *Philosophy of Religion*, Macmillan co., New York, 1962.
— Alston, William, *Religious Belief and Philosophical Thought*, Harcourt, Brace and World, Inc., New York, 1963.
— Aquinas, Thomas, *Basic Writings of st. Thomas Aquinas*, 2 Vols., ed. A.C. Pegis, Random House, New York, 1945.
— Augustine, *Basic Writings of st- Augustine*, 2 vol., Trans and ed. by W.J. Oates, Random House, New York, 1948.
— Blackstone, William, *The problem of Religious Knowledge*, prentice-Hall, 1963.
— Clarke, B.C., «Linguistic Analysis and the philosophy of Religion,» *Monist*, vol. 27, No 3, 1963.
— Daher, Adel, «Divine and conceptual Necessity,» *philosophical studies*, vol 29, 1982-83.
— ———, «Does Religion its own Logic?» *International Logic Review*, Vol 12, 1981.
— ———, «God and Factual Necessity,» *Religious studies*, vol. 6, 1970.
— ———, «God and Logical Necessity,» in *philosophical studies*, vol 18, 1969.
— ———, «The Coherence of God-Talk,» *Religious studies*, vol 12, 1976.
— ———, «Philosophy vs. Religious Dogma,» *proceedings of The International philosophy conference* (Cairo), Fortcoming
— Diamond, M.L., and T.V. Litzenburg (eds.), *Theology and Verification*, Indianapolis, Ind: Bobbs Merill, 1970.
— Ducasse, C.J., *A Philosophicals Scrutiny of Religion*, Ronald Ress, New York, *1983*.
— Feuerbach, Ludwig, *Lectures on the Essence of Religion* trans. R. Manheim, Hamper and Row, 1971.
— Flew, A., *God and Philosophy Hutchenson's*, London, 1966.
— Flew, A., and A. *MacIntyre (eds), New Essay in Philosophical Theology*, Macmillan, New York, 1955.
— Hagerstrom, Axel, *Philosophy an Religion*, trans, R.T. Sandin, G. Allen, London: 1964.
— Herpburn, Ronald, *Christianity and Paradox*, C.A. Watts, London, 1958.
— Hick, John, (ed.), *Faith and Knowledje*, Cornell Univ. Press, Ithaca.1966.
— ———, *The Existence of God*, Macmillan, New York., 1964.
— Hook, Sidney, (ed.), *Religious Experience and Truth*, Univ. Press, New York, 1961.

— Hume, David, *Dialogues Concerning Natural religion*, ed. Norman Kemp Smith, Indianapolis, Ind.: Bobbs Merill, 1947.
— Kierkegaard, Soren, *Concluding Unscientific Postscript*, trans. D.F. Swensen, Princeton Iniv. Press, New Jersey, 1941.

— Levin, D.M., «Reasons and Religious Belief,» *Inqury*, Vol 12, 1969.
— Mascall, E. L., *Existence and Analogy*, Longmans, Green and co., London, 1949.
— Mitchell, Basil, (ed.) *Faith and Logic*, G. Allen, London: 1957.
— Nielsen, Kai, *Contemporary Critiques of Religion*, Macmillan, 1971.
— Nielsen, K., «The Intelligibility of God-Talk,» *Religious Studies*, Vol 6, 1961.
— Otto, Rudolf, *Mysticism, East and West*, Macmillan, 1932.
— Paley, William, *Natural Theology*, Indianapolis, Ind.: Bobbs Merill, 1963.
— Penelhum, Terence, *Religion and Rationality*, Random House, Inc., 1971.
— Philips, D.Z., (ed.) *Religion and Understanding*, Basil Blackwell, Oxford: 1967.
— ————, « Subjectivity and Religious Truth in Kierkegaard. » in J.H. Gill (ed.), *Philosophy Today No. 2*, Collier-Macmillan, London: 1969.
— Pike, Nelson, (ed.) *God and Evil*, Prentice-Hall, 1964.
— Plantinga, Alvin, *God and Other Minds*, Ithaca, Cornell Univ. Press, New York: 1967.
— Reardon, B.M.G., (ed.) *Religious Thought in the ninteenth Century*, Cambridge Univ. Press, London: 1966.
— Smart, Ninian, «Interpretation and Mystical Experience,» *Religious studies*, Vol. 3, 1967.
— Stace, W.T., *Mysticism and philosophy*, J.B. Lippincott co., Philadelphia, 1961.

عادل ضاهر

فلسفة الطبيعة

philosophy of Nature
philosophie de nature
philosophie d. Natur

هي فلسفة تحاول شرح نشوء الطبيعة وخصائصها وقوانينها شرحاً نظرياً شاملاً. ثم إن الحدود التي تفصل بين هذه الفلسفة وعلوم الطبيعة والتي تعيّن مكانها في النظم الفلسفية قد اختلفت في سياق تاريخ الفلسفة. كانت فلسفة الطبيعة قديماً لا تنفصل عن علوم الطبيعة. كانت هي علم الطبيعة عند اليونان، أو كانت هي العلم الطبيعي في مقابلة المنطق والأخلاق والميتافيزياء والفن، كانت تؤلف مضمون الكتب الطبيعية لِـ أرسطو Aristotle 384-322 ق.م. وهي السماع الطبيعي الذي يدرس الحركة والطبيعة والزمان والمكان وفي النفس الذي يبحث الحياة في مختلف أشكالها، وفي الكون والفساد الذي يبحث نشوء الأشياء وانحلالها، وفي السماء الذي يبحث الآثار العلوية، والحيوان الذي هو دراسة علمية للحيوان.

كذلك كانت فلسفة الطبيعة تشمل النظريات التي يمكن أن تسمى مذهب حيوية المادة والكون Hylozoïsme وهو الذي يرى أن المادة ذات حياة إما لأنها كذلك بذاتها، وإما لأنها تشارك النفس الكلية في أفعالها كما يزعم المذهب الرواقي. فكأن حسب هذا المذهب وحدة بين وجود الطبيعة ووجود الانسان واشتراكاً في الخصائص الحية زيادة على الخصائص المادية.

ولقد انتقلت هذه الاعتبارات الفلسفية الطبيعية بأشكالها المختلفة، الى الحضارة العربية الاسلامية. نجد أبا البركات هبة الله بن علي البغدادي، المتوفى عام 547 هـ/1152، يخصص القسم الثاني من كتابه الواسع المعتبر في الحكمة للعلم الطبيعي فيقسمه ستة أجزاء كل جزء يشتمل على عدة فصول. وكلها تستنفد «المطالب التي تكلم فيها ارسطو طاليس في كتابه المعروف بـ السماع الطبيعي وتحقيق القول فيها». ولا بأس في أن نذكر هنا بعض الموضوعات التي يعالجها هذا الكتاب الذي هو بمنزلة الموسوعة العلمية الفلسفية في تاريخ المعرفة الانسانية. يبحث مثلاً في الهيولى والصورة والغاية والعدم والوحدة والكثرة والاتصال والانفصال والحركة والمكان والزمان والخلاء والنهاية واللانهاية وصور الأجسام الطبيعية وخواصها وقواها والسماء وطبائع الكواكب وحركات الأفلاك والتغير والاستحالة والكون والفساد وأنواع الكائنات والألوان والأشكال والحر والبَرْد والسحاب والمطر والثلج والبَرَدْ والرياح والزلازل والرعد والبرق والصواعق والشهب والمذنبات والمعادن والمعدنيات والنبات والحيوان والنفس وماهيتها والادراكات والمعارف النفسانية وهلم جراً. ولم نذكر الا بعض عنوانات الفصول في القسم الثاني من هذا الكتاب.

كذلك نجد أصحاب رسائل اخوان الصفا قد قَصَرُوا في رسائلهم هذه سبع عشرة رسالة على بحث الطبيعة وسموها الرسائل الجسمانية الطبيعية، على أنهم لم يمتنعوا عن ذكر شؤون ذات بال في الرسائل الباقية تتعلق بالكون وبصفاته. فقد جاء في الرسالة الثالثة من النفسانيات العقليات: «إعلمْ أن قول الحكماء إن العالم انسان كبير وقولهم إن الانسان عالم صغير

يجب أن نشرح معناه لنقف على حقيقته. معنى ذلك أن العالم له جسم ونفس يعنون به الفلك المحيط وما يحوي من سائر الموجودات من الجواهر والأعراض. وأن حُكْمَ جسمه بجميع أجزائه البسيطة والمركبة والمولدة يجري مجرى جسم انسان واحد أو حيوان واحد بجميع أعضاء بدنه المختلفة الصور المفنَّنة الأشكال، وأن حُكْمَ نفسه بجميع قواها السارية في أجزاء جسمه المحركة المدبرة لأجناس الموجودات وأنواعها وأشخاصها كَحُكْم نفسِ انسان واحد أو حيوان واحد السارية في جميع اعضاء بدنه ومفاصل جسده، المحركة المدبرة لعضو عضو وحاسة حاسة من بدنه وذلك قول الله تعالى: ﴿ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة﴾ (لقمان، 31). وإذا قلنا نحن في رسائلنا: الجسم الكلي، فإنما نعني به جسم العالم بأسره. واذا قلنا: النفس الكلية، فإنما نعني بها نفس العالم بأسرها. واذا قلنا: العقل الكلي فإنما نعني به القوة الإلهية المؤيدة للنفس الكلية. واذا قلنا: الطبيعة الكلية، فإنما نعني بها قوة النفس الكلية السارية في جميع الأجسام المحركة المدبرة لها المظهرة بها ومنها أفعالها وآثارها. واذا قلنا: الهيولى، فإنما نعني بها الجوهر الذي له طول وعرض وعمق فهو بها جسم مطلق. واذا قلنا: الأجسام البسيطة، فإنما نعني بها الأفلاك والكواكب والأركان الأربعة التي هي النار والهواء والماء والتراب. واذا قلنا: الأنفس البسيطة، فإنما نعني بها قوى النفس الكلية المحركة المدبرة لهذه الأجسام السارية فيها. وهذه القوى نسميها الملائكة الروحانيين في رسائلنا. واذا قلنا: الأجسام المولدة، فإنما نعني بها أنواع الحيوان والنبات والمعادن. واذا قلنا: الأنفس الحيوانية والنباتية والمعدنية، فإنما نعني بها قوى النفس البسيطة المحركة المدبرة لهذه الأجسام المولدة السارية فيها المظهرة بها ومنها أفعالها. فاذا قلنا: الأجسام الجزئية فإنما نعني بها أشخاص الحيوانات والنبات والمعادن وغيرها من المصنوعات على أيدي البشر وغيرهم من الحيوان...».

لقد أطلنا في إيراد هذا النص وذلك لبيان اتّساق هذه البحوث ولكي نبرز مدى ادراك وحدة الطبيعة عند اصحابها.

وقد كانوا يشبهون العلم بالشجرة والعمل بالثمر. جاء في الفصل الخامس من كتاب المعتبر لأبي البركات البغدادي: «يقول قوم: إن لكل علم عملاً هو كالثمرة للشجرة فعلم بلا عمل كشجرة بلا ثمر. وعمل بلا علم خير من علم بلا عمل. فثمرة العلم الطبيعي وعمله الكيمياء والطب واحكام النجوم فكل ذلك من علم المزاج والقوى الطبيعية. فمن تعلم العلم الطبيعي ولم يعرف الكيمياء فقد عدم من شجرته أشرف ثمرها ولولاه لم يتكلم العلماء في الكون والفساد والتغير والاستحالة ولا في المعادن والمعدنيات. وكذلك من عرفه ولم يعلم علم الطب وعَمَلَهُ فقد عدم من بستانه انفع ثماره له، ولولاه لما تكلم العلماء في النبات والحيوان وخواصهما، وكذلك من تعلم العلم الطبيعي والنجومي ولم يعرف علم الأحكام فقد عدم من شجره ثمراً طيباً نافعاً ويعنون بعلم النجوم علم هيئة الفلك والحساب».

هذا ولقد كان هذا النظر الموسوعي الى العلم الطبيعي مفيداً في بيان الوشائج المختلفة التي تربط بين مضامينه من علوم وأعمال شتى بدأت تنفصل عنه وتستقل تدريجاً كالجبر والحساب والهندسة وعلم الهيئة وعلم الحيل والطب.

وكما انتقلت معارف اليونان الى العرب انتقلت معارف العرب موّسعةً ومزيدةً إلى الأوروبيين عن طريق الترجمة والاتصال والتعلم فكان ما يدعونه بالفلسفة الطبيعية philo-sophia naturalis مجموع علوم الطبيعة لا سيما الفيزياء أول الأمر. وانتقل اللفظ الى اللغة الفرنسية philosophie naturelle والى اللغة الانكليزية philosophy Natural. وكان اللفظ يعني ما ذكرناه حتى القرن التاسع عشر، كما جاء ذلك في معجم لالاند الفلسفي *Lalande*.

على أن تعبير فلسفة الطبيعة شاع عند الفلاسفة الألمان في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر للدلالة على قسم من أقسام الفلسفة التي يتداولونها بالدراسة وهو يقع بين المنطق وفلسفة الروح. ولا يخفى أن هذا الترتيب هو الذي يستعمله الفلاسفة في الحضارة العربية الاسلامية، اذ يذكرون غالباً العلم الطبيعي بين المنطق والعلم الإلهي كما في كتاب المعتبر أو في رسائل اخوان الصفا التي تفسح في المجال للرياضيات مع المنطق في القسم الأول وتميز بعد القسم الجسماني الطبيعي قسماً نفسانياً عقلياً وقسماً ناموسياً إلهياً.

على أن الحداثة وشيوع فلسفة الطبيعة عند الفلاسفة الألمان المثاليين الرومانسيين أمثال شلنغ وهيغل يجعلاننا نلم بعض الشيء بآرائهما في هذا الميدان، ميدان الطبيعة المادية.

فريدريك ولهلم شلنغ Fredrich wilhelm schelling 1775-1854، مذهبه في فلسفة الطبيعة موزع في كتب وبحوث ألفها في السنوات 1797-1806. يرى أن الطبيعة من نتاج العقل وأنها جزء من سلسلة التطور في تاريخ الشعور بالذات. ونجد في الطبيعة التقابل بين اللاعضوي والعضوي. أما اللاعضوي تسري فيه وحدة القوى الفيزيائية وأما العضوي ففيه التقابل بين النبات والحيوان، وبين النوع والنوع

الآخر في النبات، وكذلك بين النوع والنوع الآخر من الحيوان. والقول بهذا التقابل يقتضي القول بالتطور التدريجي المتصل وبنشوء الأنواع العضوية بعضها من بعض بالتدرج الطبيعي. ولا شك أن شلنغ سبق لامارك Lamarck 1744-1829 وداروين Darwin 1809-1882 في فكرة التطور.

ثم إن وحدة الطبيعة تتجاوز التقابل الظاهر بين الأشكال والأنواع وتفضي الى اعتبار العضوي واللاعضوي في الطبيعة من مبدأ واحد. وقد كان مذهبه أول الأمر ذا نزعة طبيعية فيزيائية ثم غدا ذا نزعة دينية روحية ولكن كلتا النزعتين تتحدر من القول بوحدة الوجود. هذا وربما استشم شلنغ هذه الآراء من خلال معارف والده الذي كان شماساً وملمّاً بعلم اللاهوت ومّطلعاً على بعض اللغات الشرقية الاسلامية.

وعلى غرار فلسفة شلنغ نجد فلسفة الطبيعة عند جورج ولهلم فريدريك هيغل George Wilhelm Friedrich Hegel 1770-1931 تقع أيضاً بين المنطق وفلسفة الروح. كتابه **قراءات في فلسفة الطبيعة** هو الجزء الثاني من مؤلفه **موسوعة العلوم الفلسفية**. الطبيعة عنده هي الفكر خارجاً من ذاته. انها مرحلة من مراحل تعين الفكر إذ تَبْرُزُ في جوفه فهي محتوى له ولكنها تغايره. ويمكن استخلاصها بأشكالها وقوانينها من مجرى الفكر ومن سياق تحققه التدريجي. انها خصوص ولكن هذا الخصوص يبقى على علاقة بالعموم. وهذا العموم لا يحيط تماماً بالخصوص بل يبقى إزاءه ضرورة مجردة. وشكل الخصوص حين يكون حالة طارئة لا يمكن أن يستخلص من الفكر. ولذلك فإن الطبيعة مع أنها تُبْرِزُ في أشكالها وقوانينها العامة كلية العقل المطلق تقابل في الحدث الواقع بين الصورة والإمكان أي تضع قانون السببية، وهكذا تقوم تعينات المعاني في التجريد تلقاء الحدث الطارىء. والطبيعة لها مبدأها الجوهري في هذا التقابل الذي لا ينحل بين الكلي والخاص. بين الواجب والجائز، بين الضروري والممكن. وعلى هذا يرتكز تسويغ الفكر العلمي الذي يتحرك بدقة في هذا التعارض ويستمر تقدماً غير محدود. وما يمكن استخلاصه من ذلك عقلياً هو الضرورة المثالية للطبيعة. وخصوصية الواقع كونها تعيُّناً طارئاً تكشف في علاقتها بالقانون الكلي عن النظام الغائي للطبيعة إذ إن غاية الطبيعة تحقيق ضرورتها المثالية، وهي غاية لا يمكن للطبيعة أن تدركها ادراكاً تاماً. والدرجات الخاصة لمجرى الغائية هي تلك التي يمكن الوصول اليها من التجريد الى التعينُّ الخاص ثم الى التحام الضروري بالممكن ومحايثته له. وتستمد العلوم المتخصصة جذورها النظرية من مجرى الطبيعة التي تدرسها تلك العلوم. الدرجة الأولى هي الميكانيكية (الآلية) اذ تكون الكلية في ضرورتها غير مبالية بالخصوصية. ويترتب على هذا أن علم الميكانيك يُحدد بعملية استنتاجية القوانين المجردة. الدرجة الثانية هي الفيزيائية إذ يتوطد الكيان الطارىء وينتظم بالقوانين الكلية ويتعيَّنُ في وحدات فردية. ويترتب على هذا أن الفيزياء تدرس بطريقة استقرائية العلاقة التجريبية المتبادلة بين القانون الكلي والواقع الطارىء دون أن يذوب أحدهما في الآخر. الدرجة الثالثة هي العضوية حيث الفرد يظهر من فِعْلِ الكلي. وعلى هذا فالبيولوجيا تدرس علاقات النوع بالفرد.

وهكذا تحدد فلسفة الطبيعة الأساس المنطقي في العلوم المتخصصة. قسمها الأول وهو الميكانيك يصوغ فكرتي الزمان والمكان ليصل الى طباقهما وهو الحركة ويتجاوزها الى فكرة المادة وقوانينها من ثقالة وعطالة وينتهي بنظرية التجاذب العام. وقسمها الثاني وهو الفيزياء يدرس الظواهر الخاصة بالوجود المادي وعلاقات العناصر بعضها ببعض والأوزان النوعية والتماسك والمغناطيسية والتبلور والكهرباء وما يتعلق بذلك كله من صفات كيميائية. وقسمها الثالث وهو البيولوجيا يدرس الحياة بصفتها تجمع بين القانون الكلي والفعل الفردي فالحياة طباق لهما. وتبدأ البيولوجيا بدراسة الطبيعة الجيولوجية ثم تقابل بين الطبيعة الهامدة والحياة النباتية ثم بين هذه والحياة الحيوانية. وتدرس أيضاً التشكل والتمثل والتوالد باعتبار هذه العمليات حاصلة في الكيان الحيواني. وتنتهي فلسفة الطبيعة بدراسة ما أشرنا اليه من علاقات النوع بالأفراد وعلاقات الأفراد بالنوع. ثم ان الضرورة العقلية كامنة في النوع لا في الفرد. وليس الفرد الا نقطة عبور في صيرورة الفكر المتحقق. وهيهات لفكرة النوع أن تبلغ تحققها الكامل بشكلها النقي الصرف في فرد من الأفراد اذ لا بد من أن يبتعد الفرد في وجوده الواقعي شيئاً من الابتعاد عن تحقيق تصور النوع. إن الفرد يحمل في ذاته عنصر إمكانه وهو بذلك لا يصل الى حقيقة غايته وهو تصور النوع. وهذا الخروج عن تمام حقيقة النوع هو مَرَضُهُ الدفين وسقامه العُضال. يموت الأفراد لأنهم لا يستطيعون تحقيق الفكر الذي يحدد غائية وجود الفرد.

هذا وإن فلسفة الطبيعة التي بدأت عند هيغل من المنطق تفضي في النهاية الى فلسفة الروح التي يتم بها التعبير عن الطباق بين كلية العقل وخصوصية الطبيعة.

مصادر ومراجع

- اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفاء، لا . ت .
- البغدادي، ابو البركات هبة الله علي، المعتبر في الحكمة، حيدر آباد الدكن، 1357 هـ .
- صليبا، جيل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1978 .

- *Dictionary of Philosophy*, edited by Dagobert D. Runes, Philosophical library, New York.
- *Dictionnaire philosophique*, éditions du Progrès, U.R.S.S., 1980.
- Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*.

عبد الكريم اليافي

فلسفة العلوم

Philosophy of Sciences
Philosophie de sciences
Philosophie d. Wissenschaften

فلسفة العلوم أو المعرفة العلمية في اللغة العربية تقابل لفظ ابستمولوجيا في اللغتين الفرنسية والانكليزية épistémologie و epistemology وهو لفظ يتألف من جذرين يونانيين معناهما دراسة العلم أو نظرية العلم. واضع اللفظ الأجنبي هذا هو الفيلسوف الاسكتلندي جيمس فريدريك فيريي James Frederick Ferrier 1808-1864 حين كتب كتابه **مبادىء الميتافيزياء** *Institutes of Metaphysics 1854* قسم الفلسفة فيه الى قسمين: أنطولوجيا وإبستمولوجيا.

واللفظ في الانكليزية يعني بالضبط نظرية المعرفة Theory Knowledge أو gnosiology. وعني في الفرنسية معنى أعم أي فلسفة العلوم التي تشتمل على نظرية المعرفة Théorie de la connaissance.

وفلسفة العلوم أو الابستمولوجيا بالمعنى الفرنسي تعالج مبادىء العلوم وموضوعاتها وطرقها وقوانينها ونتائجها وتدرسها دراسة نقدية، أي تبرز أصولها المنطقية وقيمها الموضوعية ومدى شفوفها عن الحقيقة ودرجة اليقين فيها، على حين تدرس نظرية المعرفة منشأ المعرفة عامّةً وطبيعتها وقيمتها وحدودها. هذا وقد يتجاوز بعض العلماء الحديثين هذه التصورات فيجعلون الابستمولوجيا تشمل سيكولوجية العلوم. ولا شك أن هذه الأمور ذات وشائج عميقة فيما بينها.

إن مضامين فلسفة العلوم تتفاوت بعض الشيء بتفاوت المدارس الفلسفية. ونحن نذكر هنا بعض الملامح التي يكاد الباحثون يتفقون عليها في الوقت الحاضر حين ينظرون إلى تطور العلوم الحديثة.

المفكر الايجابي أو الوضعي في الفيزياء يرى الحقيقة قائمة في نتائج القياس وحدها. وهو يعرّف الشيء الذي يَدْرُسُه بمجموع خواصه، أي بمجموع نتائج القياس الحاصلة من التجربة. فهي تستطيع أن تعيّن طبيعة الشيء وأن تشف عن ماهيته. ولكن هذا الاعتبار أصبح اليوم غير مقبول في مجال الفيزياء الدقيقة لأن النظريات الكوانتية لا ترى نتائج القياس خواصَّ أساسية في الشيء.

ويتجه المفكر الواقعي أول الأمر الى موضوع البحث أي الى الشيء الذي يبحثه. ثم يفتش بعد ذلك عن خواصه ويعتبر هذه الخواص أيضاً أساسية في الشيء فهي تستطيع عنده أن تُعيِّن طبيعته أو تكشف عن ماهيته. وكلا الاعتبارين موضوعي بمعنى أن الراصد أو المجرب لا أهمية له ولا شأن في ملاحظته للظواهر أو في قيامه بالتجارب. نوضح ذلك بتمثيل رياضي. نرمز إلى نتائج القياس بحرف ق، ونفرض أن جملة الظواهر والجسيمات والأشياء التي هي موضوع الدرس ظ، وأن الراصد أو المجرب الذي يدرسها استعمل في دراسته الأجهزة ج. فيمكن أن نعتبر نتائج القياس تابعة معاً لجملة الظواهر الفيزيائية والجسيمات والأشياء ظ وللأجهزة المستعملة ج أي:

ق = تا (ظ، ج) [تا رمز بمعنى تابع fonction]

فَنَعْرِضُ هنا إحدى حالتين:

1 - إن الأجهزة هذه وهي الأدوات والمناهج التي يعتمدها الراصد أو المجرب في ملاحظاته وتجاربه لا أهمية لها في الظاهر ولو استبدلنا بها غيرها لما تغيرت النتيجة. فعندئذ يمكن إهمالها وتتصف المباحث إذ ذاك بصفة الموضوعية.

2 - إن الأجهزة المستعملة تقوم بشأن أساسي في الدراسة. فعندئذ لا يجوز إغفالها وإذ ذاك يدخل نصيب من الذاتية في مجال البحث. (الذاتية خارجية تتعلق بالأجهزة).

ويبرهن على أن إهمال الأجهزة يمكن متى كانت الخواص التي تفضي اليها الدراسة متفقة جميعاً ينسجم بعضها مع بعض ويتّسق جانب منها مع الجانب الآخر. وتكون كل معرفة تُكْتَسب عن الشيء الذي هو موضوع الدراسة جزءاً من خواص ذلك الشيء. وإذ ذاك يتعين الشيء بمجموع تلك الخواص. ويجوز أن نغفل المنهج المتّبع فتبدو خواصّ الشيء

مستقلة عن الراصد أو المجرب بهذا الاعتبار ويكون البحث موضوعياً كما سبق.

أمّا إذا كانت الخواص غير متفقة ولم يقع انسجام بينها ولا اتّساق، أي كان بين نتائج القياس تضاربٌ وكان منهج التجربة يؤثر في نتائجها فلا يجوز عندئذ إهمال الجهاز المستعمل، وينساب إذ ذاك نصيب من الذاتية في مجال البحوث. وهذا حاصل في النظريات الكوانتية لأن بين بنْية المادّة الموجيّة وبنيتها الجسيمية تضارباً ولأننا حين نبحث الالكترون فننيره بالفوتون نؤثر في موقعه ونبدّل كمية حركته.

هذا التطور الكبير الذي ساور العلوم في مرحلتها الحاضرة يخوِّل بعض الباحثين أن يميزوا للحقيقة مستويات متعددة:

1 ـ المستوى المحسوس: وهو أول ما يبادر الحس وأول ما يبدو من الظواهر فهو مستوٍ مباشر من المعرفة، وهو مستوى المعرفة العامية.

2 ـ مستوى نتائج القياس: يأتي بعد المستوى المحسوس السابق، فهو يرتبط به، ولكنه يتجاوزه. نحن نستعمل فيه أجهزة القياس فنتخطّى معطيات الحواس. لذلك تبدو فيه حقيقة جديدة تتألف من نتائج قياسية دقيقة بعيدة عن إبهام مدركات المستوى الأول.

3 ـ مستوى الجسيمات والجمل (المنظومات) الفيزيائية: إن الفيزياء الحديثة (الميكروفيزياء) لا تعتبر نتائج القياس خواص أساسية ضمنية للجسيمات والجمل الفيزيائية ولذلك غدت تميّز بين نتائج القياس وتلك الجسيمات والجمل. وهذا المستوى نظري فكري ولكنه مرتبط بمستوى نتائج القياس.

4 ـ مستوى الصيغ ـ وهو مستوٍ رمزيٌ للمعرفة، يشمل خلاصة القوانين وكنهها وتنظيمها وكأنما ترتسم عليه ظلال مستوى الشيء في ذاته.

5 ـ المستوى الميتافيزيائي وهو مستوى الشيء في ذاته يتجاوز المعرفة العلمية وهو إنما يُدْرَكُ بضرب من الحدس الفلسفي. ولا شك أن مستوى الصيغ السابق يمكن أن يعتبر مرحلة للفكر تُقَرِّبه من هذا المستوى وتهيىء لإدراكه.

لا يخفى ما في هذا التحليل من شبه بمذهب الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط Immanuel Kant 1724-1804 من حيث تفريقه بين الظاهرة والشيء في ذاته، كما لا يخفى ما فيه من اختلاف عنه من حيث اعتبار مستويات متعددة بعضها يقترب من الشيء في ذاته ويمهّد له ويتلقى بعض ظلاله.

هذا وإلى ذلك كله نجد فلاسفة العلوم ينوهون بما يدونه الجدل العلمي الحديث.

إن المعرفة العلمية ذات صفات جدلية متعددة. إنها لا تستقي أصولها من العيني أي المشخص وحده ولا من المجرد أو العقلي وحده بل منهما معاً. كأن ثمة محاورة دائمة بينهما ترفد العلم بمعينها.

ومثل هذه المحاورة المتواصلة بين المشخص والمجرد محاورة الأشكال القَبْليَّة (قبل التجربة) والأشكال البَعْدِيَّة (بعد التجربة). فلقد طالما تناقش الفلاسفة والعلماء من قبلُ في أصل المعرفة. كان فريق من الفلاسفة ينسب إلى الفكر الانساني أُطُراً مستقلةً عن التجربة، موجودةً فيه ملازمةً له قبل أن يتصل على طريق الحواس بالأشياء التي تعمر العالم الحسي. وكان بعض العلماء على العكس يردّون إلى تجربة هذه الأشياء أصل المعرفة فهي تأتي بعدها. ولكن العلم الحديث يرى أن المعرفة ليست كلها قَبْلية ولا كلها بَعْدِية. ليس ثمة محاكمة عقلية تشتغل على فراغ، كما ليس ثمة معلومات تجريبية صرف، مشتتة، مفككة. ليس هنالك مقولات ذهنية لم تستفد قط من الواقع، ولا هنالك حدس خطير لم يمسَّه الفكر ولا تناوله بشيء من التهيئة والتنشئة. إن التجربة تؤثّر في الفكر الانساني وتعينّ شيئاً فشيئاً إطاره وصيغته، وإن الفكر يتناول الأشياء ويبرز خطوطها الكبرى وجوانبها التي تبدو مِنْها.

وإذا صح هذا التأثير المتبادل بين الفكر والتجربة كانت المعرفة الناشئة عنهما رهينة بالوقت الذي حصلت فيه، وكانت رهينة التطور الدائم. المعرفة العلمية إذن ذات صفات تاريخية بمعنى أنها تابعة لعصر معينٍ وبمعنى أنها صدرت عن مرحلة سابقة مَرَّتْ بها واعتمدت على المعلومات التي كانت مكتسبة في ذلك الوقت ولكنها أدخلت فيها بعض التبديل ولاءمت بينها وبين الاستعمالات الطارئة والتجارب المستحدثة والأفكار المستجدة.

إنَّ معنىً كلياً أو تصوراً لا يُخْلَقُ تامَّ الصنع من لا شيء. بل هو يخرج من الماضي ولكنه لا يلبث أن يتبدل بالاستعمار وبالنظر الفكري. الذرّة في الفيزياء مثلاً قد تغيرت دلالتها واختلفت الاعتبارات فيها في غضون الزمان حتى تناقضت تلك الدلالة. كانت تُظَن بمنزلة الكرة الدقيقة المُصْمَتة أوَّلَ الأمر. فإذا هي بنيان شامخ مع قُوَى متضامنة متآخذة. حتى إن القوانين الرياضية التي طبقت في دراستها تغيرت وتبدلت تدريجياً لكي تكون أقرب انطباقاً عليها. ولذلك كان لا بد من تنقية التصورات في الحين بعد الحين ومن تجلية الدلالات حتى تغدو مع الزمان أكثر مواتاة للواقع وأشد ملاءمة للموضوع المدروس. وهذه التجلية وتلك التنقية هما كنه الجدل العلمي

الحديث إذ هما مقترنان بالتقدم العلمي الحثيث.

على أن إعادة النظر هذه لا تقتضي دائماً لزوم التغيير في المعلومات المكتسبة وإنما هي حق للعالم يمكن أن يمارسه في الحين تلو الحين لإصلاح تلك المكاسب في جانب من الجوانب. وبهذا المعنى يكون التصرُّف الجدلي في حقيقته هو تقدم المعرفة وتنقيتها تحت حافز التجربة. وإذا كانت المعرفة تاريخية وجدلية بهذا الاعتبار كانت غير مكتملة لأنها متعلقة بالزمان، وتابعة للعصر الذي تُحصِّلَتْ فيه. إن العلم على حد تعبير المفكر الابستمولوجي الفرنسي الحديث غاستون بشلار Ghaston Bachelard 1884-1962 لغز يتجدد أو هو حل لمشكلة لا يلبث أن يفضي إلى مشكلة جديدة. وهذا لا يقدح شيئاً في قيمة العلم لأن صحة المعرفة مرتبطة بصحة التحقيقات العلمية ومتصلة بنجاح التجارب. فهي تشتمل حتماً على جانب من اليقين وإن كان غير نهائي ولا أبدي.

والصفة التاريخية للمعرفة وعدم اكتمالها وجدليتها تقتضي جميعاً اتجاهاً فكرياً جديداً، وهو أن الفكر ينبغي أن يبقى مفتوحاً أيْ متهيئاً لالتقاط أيّ فكرة جديدة ولو غايرت أحياناً الفكرة التي كانت مقبولة. بل أكثر من ذلك ينبغي للعالم أن يبتدر هذه الفكرة الجديدة ويسعى إليها سعياً.

ولما كان الإنسان ميالاً بطبعه إلى الارتياح في المرحلة التي يبلغها والإخلاد بها والاطمئنان إليها وإلى اجترار ما اكتسبه من معلومات كان على الباحث تعديلاً لذلك أن يجيب أحياناً بالنفي والرفض عن علم الماضي بل عن علم اليوم.

وخلاصة الرأي في الجدل العلمي الذي هو فحوى الابستمولوجيا هي أن يبقى الفكر مستوفر النشاط، متيقظ الانتباه، متشوفاً إلى التقدم والكشوف الجديدة، لا يكاد يطمئن إلى مرحلة إلا ويحاول مغادرتها، ولا يخلد إلى معلومات مكتسبة إلا ويتبيّن ما فيها من عدم اكتمال فيسعى إلى تجاوزها. إن تحصيل العلم معناه التجدد الفكري الدائم.

مصادر ومراجع

- اليافي، عبد الكريم، تقدم العلم، مطبعة جامعة دمشق، 1964.
- Bachelard, Ghaston, *La Philosophie du non*, P.U.F.
- ———, *Le nouvel esprit scientifique*.
- *Dictionnaire des œuvres*, Par laffont-Pompiani.
- *Dictionary of Philosophy*, Edited by Dagabert D. Runes, Philosophical Librairy, New York, 1942.
- *Dictionnaire Philosophique*, Editions du Progrès, U.R.S.S., 1980.
- Lalande, André, *Vocabulaire Technique et critique de la philosophie*, 5e édition, 1947.

عبدالكريم اليافي

فلسفة النقد عند العرب

Criticism (Arabic Lit.)
Criticisme (Litt. Arabe)
Kritizismus (in Arab.)

إذا كان الفنان هو الذي يبدع الحياة في حالة وجد، فإن الناقد هو الذي يلحظها في حالة وعي؛ لأن النقد قلما أوحى الى الأديب بتجارب جديدة، أو اكتشف له أرضاً عذراء أو أفقاً بكراً وانما العبقرية الخالقة هي التي تتقدم كشفاً وريادة.

وكلمة النقد كما تنبئنا المعاجم العربية مأخوذة في الأصل من نَقَدَ الصيرفي الدراهم والدنانير وانتقدها (ابن منظور، لسان العرب، مجلد3، مادة نقد) أي ميّز صحيحها من زائفها وجيدها من رديئها. والنقد قديم قدم الانسان الذي خُلق نزّاعاً الى الكمال ومن ثمّ منقاداً بطبعه الى إدراك ما في الأشياء من وجوه كمال يستريح إليها ووجوه نقص يسعى الى إكمالها.

لذا فالأدب الإنشائي أسبق الى الوجود من الأدب الوصفي، لأن الابداع يتصل بالطبيعة اتصالاً مباشراً أما النقد فيراها من خلال المأثورات والأعمال الأدبية. وإذا كان الإبداع ذاتياً من حيث انه تعبير عن معاناة فإن النقد ذاتي/ موضوعي: إنه ذاتي من حيث خضوعه لثقافة الناقد وذوقه ومزاجه، وهو موضوعي من حيث تقيده بنظريات وقواعد وأصول علمية.

والنقد لا ينفصل أبداً عن البلاغة شقيقته الكبرى، فهو في جزء منه بلاغة محدودة، وفي جزء آخر بلاغة موسّعة. لقد نبعا من أصل واحد وسارا معاً شوطاً بعيداً في المراحل الأولى من تاريخهما. ثم أخذ كل منهما يشق طريقه ويكتسب سمات انتهت بهما الى الانفصال كعلمين مستقلين. ولكن هذا الانفصال أو الاستقلال لا يعني الانقطاع التام لأن النقد يقوم في بنائه على أسس بلاغية.

فالبلاغة إذ تُعنى بقوالب الكلام وصوره، تفترض ان المعاني حاصلة في ذهن الكاتب فتوحي اليه صياغتها وإخراجها اما النقد فيتعلق بما وراء قوالب الكلام وأشكاله وصوره انه يعنى بمصادر الأسلوب من فكر ورمز وإشارة.

وإذا كان النقد في حقيقته تعبيراً عن موقف كلي متكامل في النظرة الى الفن عامة أو الى الشعر خاصة، فمثل هذا الموقف لا يمكن ان يتحقق حين يكون أكثر تراث الأمة شفوياً، إذ

الاتجاه الشفوي لا يمكّن من الفحص والتأمل، وإن سمح بقسط من التذوق والتأثر، ولهذا تأخر النقد المنظّم حتى تأثلث قواعد التأليف (إحسان عباس، **تاريخ النقد عند العرب**. . .، ص 14)؛ ذلك لأن الاحساس بالتغيّر أو التطور هو الذي يلفت الذهن او ملكة النقد الى حدوث مفارقة ما.

أما السؤال المحور فهو: كيف حدد النقاد العرب فلسفة النقد؟ وهل عرفوا اصطلاح النقد الأدبي الشائع واستعملوه؟

إذا رجعنا الى علوم العربية في جميع تقسيماتها عند المتقدمين من علمائنا فاننا لا نجد اصطلاح، النقد الادبي واحداً منها، ولكن ذلك لا يعني بحال من الأحوال ان العرب كانوا يجهلون النقد الأدبي.

نقول ذلك، لأننا نجد في تراثنا الأدبي كتباً للمتقدمين تطرقت للنقد الأدبي من زوايا وجوانب مختلفة ومنها على سبيل المثال لا الحصر: كتاب **طبقات فحول الشعراء** لابن سلّام الجمحي، **البيان والتبيين** للجاحظ، **الشعر والشعراء** لابن قتيبة، **الحماسة** للبحتري، **الكامل** لأبي العباس المبرد، **عيار الشعر** لابن طباطبا، **نقد الشعر** لقدامة بن جعفر، كتاب **الموازنة بين الطائيين** للآمدي، **الوساطة بين المتنبي وخصومه** للقاضي الجرجاني، **الاغاني** للأصفهاني، **الذخيرة** لابن بسّام، كتاب **العمدة في صناعة الشعر ونقده** لابن رشيق، **دلائل الاعجاز** **واسرار البلاغة** لعبد القاهر الجرجاني.

فالدارس لمثل هذه الكتب حري بأن يرى ان العرب قد عرفوا النقد الأدبي معنىً لا اسماً أو عرفوه كنهاً وحقيقة وإن لم يعرفوه عنواناً لطائفة من المسائل. فقد كان سموق النماذج الشعرية الجاهلية ثم حركة الإحياء لتلك النماذج في العصر الأموي وبعض العصر العباسي واتخاذها قبلة ونمطاً للجميل أو الرائع من الشعر سبباً في حجب كل حقيقة تطورية عن العيون. ولهذا لم يبدأ الاحساس بالتغيّر والتطور إلاّ حين اخذت بعض الأذواق تتحول عن تلك النماذج الى نماذج جديدة، وحين أخذت المقاييس الاخلاقية والقيم العامة والتقاليد المتّبعة تنحني أمام تيارات جديدة، أو تصطدم بها، وحين تعددت المنابع الثقافية وتباينت مستوياتها.

وإذا كان أدب كل أمة ابن بيئتها الطبيعية والاجتماعية، فإن الشاعر الجاهلي الظاعن غير المقيم كان في ارتحاله في مسالك الصحراء الموحشة لا يجد غير الغناء يأنس به من مشاق الطريق وعناء السفر، وكان الرجز ابسط اوزانه وأقصرها، حتى إذا اطال النظم فيه انفتحت امامه أوزان اخرى حسب الاقتضاء، كموافقة البحر الطويل وطواعيته للشعر الحماسي، وموافقة الوافر للفخر، والرمل للحزن والفرح، والسريع للعواطف.

ولمّا كانت العرب تطيل ليسمع منها وتوجز ليحفظ عنها، قال الخليل بن أحمد: «يطول الكلام ويكثر ليُفهم، ويوجز ويختصر ليُحفظ، وتستحب الاطالة عند الإعذار والإنذار والترهيب والترغيب»

ومهما قيل عن بداية الشعر عند العرب وتطوره، ومهما قيل عن بواعث نظمه التي تتمثل في الرغبة والرهبة والطرب والغلب، فإن الجاهليين كانوا ينظرون الى الشعراء على انهم حماة الأعراض وحفظة الآثار ونقلة الأخبار حتى ان القبائل فضّلت نبوغ الشاعر على نبوغ القائد والفارس والخطيب؛ وفي هذا يقول ابن رشيق: «كانت القبيلة من العرب اذا نبغ فيها شاعر أتت القبائل فهنأتها، وصُنعت الأطعمة، واجتمع النساء يلعبن بالمزاهر ويتباشر الرجال والولدان، لأنه حماية لأعراضهم وذبٌّ عن احسابهم، وتخليد لمآثرهم، وإشادة بذكرهم. وكانوا لا يهنئون إلا بغلام يولد، أو شاعر ينبغ، أو فرس تُنتَج».

غير أن نظرة في شعر من شهدوا أخريات العصر الجاهلي كامرىء القيس وعلقمة وعمرو بن كلثوم والنابغة وعنترة أو في شعر المخضرمين كأمية بن ابي الصلت والأعشى وزهير والخنساء وحسان ولبيد ترينا انه شعر بلغ غاية الإتقان.

فتقاليد القصيدة العربية من التزام الوزن الواحد، والقافية الواحدة، وحركة الروي الواحد، ومن التصريع في اولها، ومن مقدمات النسيب أو المقدمات الطلية كل هذه التقاليد التي صارت الطابع المميز للقصيدة العربية لم يهتد اليها الشاعر العربي مرة واحدة، وانما عرفها بعد تقويم وتهذيب تكفّل به النقد الأدبي.

ولقد تمثلت ميادين نشاط النقد الأدبي في أسواق العرب، وفي المجالس الأدبية العامة، وفي ارتحال الشعراء الى ملوك الحيرة والغساسنة.

لذا يمكن القول بأن ملكة النقد عند الجاهليين كانت مبنية على الذوق النظري لا الفكر التحليلي. فهو نقد ذوقي غير مسبب، نقد يقف عند الجزئيات، فإذا ما انفعل بها الناقد اندفع الى التعميم وأصدر الحكم غير معلل أو غير مشفوع بحيثياته.

أما عن الشعر في صدر الإسلام وعصر الخلفاء الراشدين فأول شيء نلحظه هو ان بواعث الشعر أخذت تفتر لدى من شرح اللّه صدورهم للإسلام من شعراء الجاهلية. وزاد في ذلك الفتور اشتراك من اشترك منهم في الجهاد. فقد خلقهم الاسلام خلقاً جديداً حتى انقطعت الصلة بينهم جاهليين وبينهم اسلاميين. وبذلك صار حماسهم للاسلام في نشر الدين

الجديد اشد واقوى من حماسهم للشعر يقولونه في الغزل والمهاجيات والمفاخرات وإذكاء العصبيات.

كذلك كان القرآن من العوامل التي حرفت هذا النفر عن الشعر، فقد بهرهم القرآن بروعة أساليبه وبلاغته فآثروه على الشعر وعدلوا عنه الى الخطابة للحاجة اليها في استنهاض الهمم لنصرة الاسلام وتحريك الخواطر للجهاد. والخطابة شعر منثور.

ولكن عندما اشتدت الخصومة بين قريش والرسول راح شعراء قريش بإيعاز من زعمائها يحاربون الرسول باللسان كما تحاربه قريش بالسنان. وكان اشدهم حملة على الرسول عبد الله بن الزبعري، وعمرو بن العاص، وأبو سفيان بن الحارث.

ولما أسرف هؤلاء، قال الرسول للأنصار «ما يمنع الذين نصروا اللّه بسلاحهم ان ينصروه بألسنتهم؟» وكأن هذه الكلمة كانت دعوة لشعراء المدينة بالرد على الخصوم فكان من أشدهم ايجاعاً لقريش حسان بن ثابت، وكعب بن مالك، وعبد اللّه بن رواحة.

فالشعر الذي قلّ كمّاً وكيفاً وموضوعاً في عهد الرسول ظلّ جاهلياً في صورته ومضمونه وروحه ولم يتطور عن نهجه القديم إلاّ قليلاً من حيث التطرق الى بعض المعاني الدينية. ولمّا كان النقد يتبع الأدب ويترسّم خطاه فقد جاء متأثراً بالمثل الجديدة التي جاء بها الاسلام. ولعلّ الرسول خير من اتجه بالنقد في عصره هذا الاتجاه الجديد، كما يشهد بذلك بعض ما أثر عنه كقوله: «انما الشعر كلام مؤلف فما وافق الحق منه فهو حسن، وما لم يوافق الحق منه فلا خيرَ فيه» (الاصفهاني، **الاغاني**، الجزء الأول، ص 14).

إن الشعر إذن عند النبي كلام من جنس كلام العرب يتميز بالتأليف اي النظم كما تمتاز ألفاظه بصفة الجزالة وقوة الأسر؛ أما ميزانه فيتمثل في مدى مطابقته للحق أو عدم مطابقته.

وما من شك ان النبي قد استمدّ ميزانه للشعر من تعاليم الاسلام، فالحق أو الصدق لا الكذب هو مقياس جودة الشعر وحسنه. وقد كان الرسول خير من يدرك ما يعنيه الشعر بالنسبة للعرب، فهو عميق متأصل في نفوسهم، وجزء من طبيعتهم التي فطروا عليها. كذلك ابدى رأيه فيمن هو أشعر شعراء الجاهلية والمشركين، إذ روي عنه في امرىء القيس: «انه أشعر الشعراء وقائدهم الى النار». (أبو عثمان عمرو بن الجاحظ، **البيان والتبيين**، الجزء الأول، ص 239). فامرؤ القيس اشعر شعراء الجاهلية من حيث تقدمه وتفوقه عليهم في فنه وصناعته الشعرية، ولكنه يعتبره قائدهم الى النار لما تضمنه شعره من معانٍ تجافي الحق الذي اعتمده مقياساً للشعر.

وقد أسهم الخلفاء الراشدون في الكلام عن الشعر ونقده، وإن ظلّ عمر ارجحهم كفة. فعمر يفضل الشعر الذي يجمع بين القيم الأخلاقية والقيم الأدبية، كما يفضل من الشعر ما يقوم على عنصر الحق أو الصدق مع الجودة والاتقان في اسلوب الأداء أو الصفة الشعرية. اما شعر الهجاء والمناقضات والمفاخرات والغزل الإباحي فإنه كان ينهى عنه ويعاقب عليه لأن فيه عودة الى روح الجاهلية.

وقد امتدت رقابة عمر على الشعر الى المدح مخافة ان ينزلق الشاعر بدافع الحاجة أو اي دافع آخر فيمدح الناس بغير ما فيهم، وبهذا يأتي شعره غير مطابق للحق، وفي ذلك ما فيه من كذب على التاريخ، وامتهان لكرامة المادح، واستعلاء بغير حق للمدوح، وشرّ على المجتمع.

اما رقابته على شعر الهجاء فقد كانت أشد وأقسى، لأن الهجاء بطبيعته يقوم على النيل من أخلاق المهجو ومروءته وعرضه، وهذا نوع من القذف يحرّمه الاسلام ويعاقب عليه، وقد روى الجاحظ تعليق العائشي على موقف عمر من الهجاء والهجائين فقال: «كان عمر بن الخطاب ـ رحمه الله ـ أعلمَ الناس بالشعر، ولكنه كان اذا ابتُليَ بالحكم بين النجاشي والعجلاني، وبين الحطيئة والزبرقان، كره ان يتعرض للشعراء، واستشهد للفريقين رجالاً مثل حسان بن ثابت، ممن تهون عليه سبالهم، فإذا سمع كلامهم حكم بما يعلم، وكان الذي ظهر من حكم ذلك الشاعر مقنعاً للفريقين، ويكون هو قد تخلص بعرضه سليماً».

ومن أقوال عمر عن الشعر والشعراء يتضح انه كان معجباً بشاعرين، هما النابغة الذبياني وزهير بن أبي سلمى. وإذا كان اعجابه بالنابغة قد دعاه للحكم عليه مرة بأنه أشعر شعراء غطفان، وأخرى بأنه أشعر العرب، فإن إعجابه بزهير كان أشد وأعظم.

ومن الاعتبارات الفنية التي جعلت زهيراً شاعر الشعراء في رأي عمر: تجنّب حوشي الكلام، وتجنّب المعاظلة. وحوشي الكلام ووحشيه هو الذي لا يتكرر في كلام العرب كثيراً، فإذا ورد ورد مستهجناً، اي هو الغريب المستهجن من الألفاظ، والذي اذا ورد في الكلام أخلّ بفصاحته. أما المعاظلة في الكلام فهي اركاب بعض الفاظه رقاب بعض، أو هي شدة تعليق الشاعر الفاظ البيت بعضها ببعض، وإن اختل المعنى بعض الاختلال.

وخلو شعر زهير أولاً من الغريب المستهجن يعني أنه كان بذوقه الأدبي يتخيّر ألفاظه وينتقيها. وخلوه ثانياً من المعاظلة

يعني انه كان ينأى بشعره عن التعقيد اللفظي الذي يؤدي بدوره الى التعقيد المعنوي.

أما عن أبي بكر فقال ابن رشيق القيرواني «كان ابو بكر رضي الله عنه يقدّم النابغة ويقول: هو أحسنهم شعراً، وأعذبهم بحراً، وأبعدهم قعراً».

فأبو بكر في كلمته هذه يفاضل بين النابغة وغيره من الشعراء ثم يحكم له بأنه أحسنهم شعراً من حيث المعاني.

غير أن عثمان بن عفان يقرر إعجابه بشعر زهير لما يتجلى فيه من الصدق. ومقياس عثمان هو مقياس سائر أصحابه المتأثرين برأي الرسول المستمد من تعاليم الاسلام، والذي حاولوا بمقتضاه ان يتجهوا بالشعر اتجاهاً إسلامياً بحيث يعبّر عن كل ما هو حق وصدق.

كذلك حكي عن الإمام علي بن أبي طالب انه قال: «لو أن الشعراء المتقدمين ضمهم زمان واحد ونصبت لهم راية فجروا معاً لعلمنا مَن السابق منهم، وإذا لم يكن فالذي لم يقل لرغبةٍ أو لرهبةٍ، فقيل: ومن هو؟ فقال: الكندي. قيل: وَلِمَ؟ قال: لأني رأيته أحسنهم نادرة، وأسبقهم بادرة، وانه لم يقل لرغبة ولا لرهبة».

وإذا كان اساس الحكم عند الامام علي هو الموازنة بين الشعراء لمعرفة السابق منهم فقد اعتمد بعض النقاد هذه الموازنة منهجاً كالحسن بن بشر الآمدي في الموازنة بين أبي تمام والبحتري.

وقال نقاد الشعر في تفسير رأي الإمام علي «إن امرأ القيس لم يتقدّم الشعراء لأنه قال ما لم يقولوا، ولكنه سَبَق الى أشياء فاستحسنها الشعراء واتبعوه فيها، لأنه ـ قيل ـ اول من لطف المعاني، واستوقف على الطلول، ووصف النساء بالظباء والمها والبَيض، وشبّه الخيل بالعقبان والعِصيّ، وفرّق بين النسيب وما سواه من القصيد، وقرّب مأخذ الكلام فقيّد الأوابد، وأجاد الاستعارة والتشبيه».

لعلّ هذه النماذج من أرقى الأمثلة وأشدّها دلالة على طبيعة النقد الأدبي، قبل ان يصبح لهذا النقد كيان واضح. فهي نماذج تجمع بين النظرة التركيبية والتعميم والتعبير عن الانطباع الكلي، وتصوير ما يجول في النفس بصورة اقرب الى الشعر نفسه، وذلك هو شأن أكثر الأحكام التي نجدها منذ الجاهلية حتى قبيل أواخر القرن الثاني الهجري، واذا كانت هذه النماذج من ارقاها فإن النماذج الباقية انما تتحدث عن شؤون خارجة عن الشعر نفسه أو جزئية فيه، شؤون متصلة بالعرف أو بالمعارف التي يتضمنها الشعر أو بلفظة معجبة هنا ولفظة غير معجبة هنالك أو ببيت محكم المعنى والسبك.

هكذا قضى النقد العربي مدة طويلة من الزمن وهو يدور في مجال الانطباعية الخالصة والأحكام الجزئية الى أن اصبح درس الشعر في أواخر القرن الثاني الهجري جزءاً من جهد علماء اللغة والنحو، فتبلورت لديهم قواعد اولية في النقد بعضها ضمني وبعضها صريح. ولربما كان الأصمعي 740؟-828 ـ فيما نعتقد ـ بداية النقد المنظّم لأنه أحس بالمفارقة التي أخذت تبدو في افق الحياة الشعرية، غير أنه بدلاً من ان ينظر الى المشكلة في ضوء تطوري، نظر اليها من خلال موقف ثابت، «نظر الى الشاعر ـ أيّاً كان ـ فوجده احد اثنين، فهو إما فحل وإما غير فحل، ونظر الى منبع الشعر فوجده ايضاً واحداً من اثنين إما الخير وإما الشر، وليس بسبب تدينه قرن الشعر بالشر، ولكن لأن «الشر» عنده هو صورة النشاط الدنيوي جملة، والشعر ينبع من ذلك النشاط».

وموقف الأصمعي من العلاقة بين الشعر والدين واضح في قوله الذي لا يزال يقتبس في هذا المعرض: «طريق الشعر إذا أدخلته في باب الخير لان، ألا ترى ان حسان بن ثابت كان علا في الجاهلية والاسلام فلما دخل شعره في باب الخير ـ من مراثي النبي (ص) وحمزة وجعفر رضوان الله عليهما وغيرهم ـ لان شعره. وطريق الشعر هو طريق شعر الفحول مثل امرىء القيس وزهير والنابغة، من صفات الديار والرحل والهجاء والمديح والتشبيب بالنساء وصفة الخمر والخيل والحروب والافتخار، فإذا ادخلته في باب الخير لان» (المرزباني، **الموشح**، ص 85-90).

ونقل ابن رشيق نصاً عن الأصمعي يذكر فيه كيف يصبح الشاعر فحلاً قال: «لا يصير الشاعر في قريض الشعر فحلاً حتى يروي اشعار العرب ويسمع الأخبار ويعرف المعاني وتدور في مسامعه الألفاظ، وأول ذلك ان يعلم العروض ليكون ميزاناً له على قوله، والنحو ليصلح به لسانه وليقيم إعرابه، والنسب وأيام الناس ليستعين بذلك على معرفة المناقب والمثالب وذكرها بمدح أو بذم».

وليس من شك في ان هذه الفحولة تبين المجال الثقافي للشاعر وتعني طرازاً رفيعاً في السبك وطاقة كبيرة في الشاعرية وسيطرة واثقة على المعاني.

وظلت الرواية هي الصفة الغالبة لا النقد المدوّن المعلل. حتى أن الرواة انفسهم لم يحسنوا الصبر على لون واحد فيما يروونه، اذ ما اسرع ما يحدث تضييق المقاييس تقلباً في الذوق بين الحين والحين فكيف إذا كان المعتمد مقياساً واحداً هو مقياس الفحولة. وقد صور الجاحظ هذا التقلب في الأذواق لدى الرواة انفسهم فقال: «وقد ادركت رواة المسجديين

والمربديين، ومن لم يرو اشعار المجانين ولصوص الأعراب ونسيب الأعراب والأرجاز الأعرابية القصار واشعار اليهود والأشعار المصنفة فانهم كانوا لا يعدونه من الرواة».

قياساً على هذه المعايير يمكننا ان نقول ان النقد في مطلع القرن الثالث كان قاصراً عن الوفاء بحاجة دارسي الأدب لضيق افقه. فبينما كان الشعر يشهد تغيراً كبيراً على يدي ابي نواس وأبي العتاهية وأبي تمام، ظلّ النقد حيث هو.

ومبدأ الفحولة عند الأصمعي يعتبر صورة اخرى لما يمكن ان نسميه مبدأ الأولية الجاهلية. فالشعر الجاهلي أولية تعبيرية والأولية هنا رمز للصحة لأنها رمز للفطرة وإذ يحدد ابن سلاّم اولية الشعر الجاهلي فيقول: «ان المهلهل بن ربيعة هو أول من قصد القصائد، وانه سمي مهلهلاً لهلهلة شعره كهلهلة الثوب، وهو اضطرابه واختلافه». (ابن سلام الجمحي، **طبقات فحول الشعراء**. . ص 33). ولعبت العصبية القبلية دوراً بارزاً في الخلاف حول تحديد الشاعر الأول. فمن قائل انه عبيد بن الأبرص أو انه المرقش الأكبر ومن قائل وهذا رأي الجاحظ «انه امرؤ القيس»، (**الجاحظ، الحيوان**. . . ، ص 74)، ولا تعود بداية الشعر الجاهلي في رأيه الى أكثر من مئة وخمسين سنة قبل الاسلام وهناك روايات تقول «إن من الصعب تحديد أولية الشعر ومعرفة الشاعر الأول فإن للشعر والشعراء أولاً لا يوقف عليه». (جلال الدين عبدالرحمن بن أبي السيوطي، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، ص 477).

لكن اذا كان ثمة تردد في تحديد اولية الشعر الجاهلي، فمما لا شك فيه ان القصائد التي وصلتنا من الجاهلية تكمل تقليداً شعرياً سابقاً عليها. وتبعاً لذلك لا بد من ان نعترف بأن عجزنا عن التحديد الدقيق لأولية الشعر العربي يجعلنا نفقد عناصر مهمة في دراسته ونقده وبخاصة ما اتصل منها بنشأته وكيفيتها، وكأن منطلقاتها كانت دينية وسحرية معاً.

لذا فإن كل علم مكتسب انما هو علم ناقص بالقياس الى العلم الحاصل بالفطرة. وعلم العرب الذي هو الشعر علم حاصل بالفطرة. فهو غريزة العرب كما يعبر الجاحظ. وصحة الفطرة والغريزة في الشعب دليل على كماله. وقد تحققت هذه الصحة في العرب ومن هنا اختصوا بالشعر رمز البيان الكامل والمعجز. من هنا ندرك ايضاً «أن القرآن حين تحدّى الشعر الجاهلي انما تحدّى اعظم رمز عربي. لذلك لم يجد العرب ما يشبهون القرآن به غير الشعر» (أدونيس، **الثابت والمتحول: تأصيل الأصول**، الجزء الثاني، ص 45).

واتخذت الأولية عند الجاحظ بُعداً حضارياً قومياً، فلم تعد الأولية شعرية وحسب وإنما اتخذت طابعاً عنصرياً: فالعرب في نظر الجاحظ اول الأمم شعراً ولغة وجنساً. والشعر يعود الى مقدار ما قسّم اللّه للقبائل من «الحظوظ والغرائز» كما انه يعود الى نوعية «الأعراق».

فالشعر إذن أو هذا الطبع العجيب، هو خطوة يختص بها أشخاص دون أشخاص والغريزة العربية هي وحدها الغريزة الشعرية والعرق العربي هو وحده عرق الشعر وفي هذا يقول: «إن فضيلة الشعر مقصورة على العرب، وعلى من تكلّم بلسان العرب».

ولعلّ قصر فضيلة الشعر على العرب هو الذي دفع به الى القول بأن الشعر العربي لا يترجم: «والشعر لا يستطاع ان يترجم، ولا يجوز عليه النقل. ومتى حُوّل تقطّع نظمه وبطل وزنه، وذهب حسنه، وسقط موضع التعجب لا كالكلام المنثور. . . وقد نقلت كتب الهند، وترجمت حكم اليونان، وحُوّلت آداب الفرس، فبعضها ازداد حسناً وبعضها ما انتقص شيئاً. ولو حولت حكمة العرب، لبطل ذلك المعجز الذي هو الوزن مع انهم لو حولوها لم يجدوا في معانيها شيئاً لم تذكره العجم في كتبهم التي وضعت لمعاشهم وفطنهم وحكمهم». وكما ان فضيلة كتابة الشعر مقصورة على العرب، فإن فضيلة قراءته والافادة منه مقصورة هي كذلك على العرب: «ان نفع الشعر العربي مقصور على اهله وهو يعدُّ من الأدب المقصور وليس بالمبسوط».

ثم يقرر الجاحظ ان الفصاحة لغة لا فكر اي لفظ لا معنى أو هي كما نقول بتعبير أكثر حداثة شكل لا مضمون؛ ويميز بين اللفظ والمعنى ويجعل الأهمية الأولى للفظ ذلك ان «المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي والمدني وانما الشأن في إقامة الوزن وتخير اللفظ، وسهولة المخرج، وكثرة المادة وفي صحة الطبع، وجودة السبك: فانما الشعر صناعة وضرب من النسيج وجنس من التصوير».

ولم يفصل الجاحظ بين اللفظ والمعنى إلا ليؤكد فرادة اللغة العربية وتميزها الشكلي الأسلوبي. ولعلّ خير ما يوضح هذه الشكلية التي يقول بها الجاحظ مثل يضربه فيشبه المعنى بالجارية، واللفظ بالثوب: «صارت الألفاظ في معنى المعارض وصارت المعاني في معنى الجواري».

إذن كل شيء للعرب انما هو بديهة وارتجال وكأنه إلهام. وليست هناك معاناة ولا مكابدة ولا اجالة فكرة ولا استعانة لأن هذه تعدّ خروجاً على السنة العربية في البداهة والارتجال. ولكن لِمَ اتجه الجاحظ هذا الاتجاه مع انه لم يكن من الشكليين في التطبيق ؟.

لهذا أسباب منها: ان الجاحظ المعتزلي النزعة والعقيدة لم

يتابع استاذه النظّام في قوله بالصَّرْفَةِ تفسيراً للاعجاز، وانما وجد ان الاعجاز لا يفسر إلاّ عن طريق النظم، ومن آمن بأن النظم حري برفع البيان الى مستوى الاعجاز لم يعد قادراً على ان يتبنى نظرية تقديم المعنى على اللفظ، ومنها ان الجاحظ وعصره كانا يشهدان بوادر حملة عنيفة يقوم بها النقاد لتبيان السرقة في المعاني بين الشعراء، ولا نستبعد ان يكون الجاحظ قد حاول الردّ على هذا التيار مرتين: مرة بأنه لم يكثر من البحث عن المعاني المسروقة، ومرّة بأن يقرر ان الأفضلية للشكل لأن المعاني قدر مشترك بين الناس.

غير ان الجاحظ لم يكن يتصوّر ان نظريته التي لم تكن تمثل خطراً عليه ستصبح في ايدي رجال البيان خطراً على المقاييس البلاغية والنقدية لأنها ستجعل العناية بالشكل شغلهم الشاغل.

واعقب ابن قتيبة الجاحظ وتأثر به وروى كتبه ونقل منها، غير أن ابن قتيبة كثيراً ما حمل بشدّة على الجاحظ لأنه ينتصر للشيء وضده، ولكن هجومه هذا مقصور على الناحية المذهبية دون سواها.

وإذا عدنا الى مقدمة كتاب **الشعر والشعراء** وجدنا ان هذه يمكن ان تمثل بياناً بموقف ابن قتيبة النقدي، بالرغم من التباين الواضح بينها وبين طبيعة الكتاب نفسه، فبينما تهدف المقدمة الى تصوير موقف المؤلف من الشعر يجيء الكتاب دليلاً موجزاً ليستعمله المتأدبون كي يتعرفوا الى اهم الشعراء القدماء والمحدثين. ولكن ابن قتيبة جرى في التبسيط مجرى بعيداً حين قيّد التراجم كيفما اتفق دون ان يهتم كثيراً بالناحية التاريخية، مما قد يومىء الى انه لم يكن يحفل بدراسة الشعراء حسب العصور الأدبية.

وكانت فكرة التوفيق والموازنة ابعد تسلطاً على مفهومات ابن قتيبة مما هي لدى الجاحظ لأن كليهما جعل الجودة مقياساً للشعر دون اعتبار للقدم والحداثة، وفي هذا الصدد يقول ابن قتيبة: «ولا نظرتُ الى المتقدم منهم بعين الجلالة لتقدمه، والى المتأخر منهم بعين الاحتقار لتأخره، بل نظرت بعين العدل الى الفريقين وأعطيت كلاًّ حظه ووفرت عليه حقه. فإني رأيت من علمائنا من يستجيد الشعر السخيف لتقدم قائله ويضعه في متخيره ويرذل الشعر الرصين ولا عيب له عنده إلا انه قيل في زمانه او انه رأى قائله. ولم يقصر اللّه العلم والشعر والبلاغة على زمن دون زمن ولا خصّ به قوماً دون قوم، بل جعل ذلك مقسوماً مشتركاً بين عباده في كل دهر، وجعل كل قديم حديثاً في عصره... فكل من اتى بحسن من قول أو فعل ذكرناه له واثنينا به عليه، ولم يضعه عندنا تأخر قائله أو فاعله أو حداثة سنّه، كما ان الرديء إذا ورد علينا للمتقدم او الشريف لم يرفعه عندنا شرف صاحبه ولا تقدمه». (ابن قتيبة، **الشعر والشعراء، مقدمةالكتاب**، ص 10-11).

ولقد بسط مبدأ الاعتدال ظله على نظرة ابن قتيبة عامة وهذا مما يميزه عن الجاحظ في النظر الى مشكلة اللفظ والمعنى، لأن انحياز الجاحظ الى جانب اللفظ كان سافراً في حين أن مذهب التسوية عند ابن قتيبة كان أدق وأسلم.

لقد نظر ابن قتيبة الى مسألة الصلة بين المعنى واللفظ ليرى ان علاقة الجودة في كليهما معاً هي المفضلة؟ وهذا يعني أن المعاني نفسها تتفاوت وانها ليست كما زعم الجاحظ «مطروحة في الطريق». ولكن احكام ابن قتيبة لم تتجاوز حد البيت أو البيتين او الثلاثة في الأكثر وقضية «اللفظ والمعنى» لم تتناول العمل الأدبي كله بحيث تتطور الى ما نسميه «الشكل والمضمون» ولعلّها كانت ذات اثر بعيد في حرف النقد عن تبيّن وحدة الأثر الفني في مبناه الكلي.

وإذ تقابل لفظة الطبع عند ابن قتيبة ما سمّاه الجاحظ بالغريزة، قلنا ان الطبع كلمة تتعدد دلالاتها فهي قد تعني قوة الشاعرية أو الطاقة الشعرية أو المزاج «والشعراء ايضاً في الطبع مختلفون، منهم من يسهل عليه المديح ويعسر عليه الهجاء، ومنهم من يتيسّر له المراثي ويتعذر عليه الغزل» لذا كان لا بد لابن قتيبة من ان يلتفت الى الحالات النفسية وعلاقتها بالشعر وقد تناولها من ثلاثة جوانب:

أ ـ من جانب الحوافز النفسية الدافعة لقول الشعر، كالطمع والشوق والطرب والغضب.

ب ـ من جانب العلاقة بين الشاعر والزمن كأول الليل قبل تغشي الكرى، والرحيل، ويوم شرب الدواء، وصدر النهار قبل الغداء.

ج ـ مراعاة الحالة النفسية في السامعين ومن هذه الناحية علل ابن قتيبة بناء القصيدة العربية من استهلالها ببعد رومنطيقي يتمحور في فجيعة الرحيل وغربة المكان والوقوف على الأطلال «ليميل نحوه القلوب ويصرف اليه الوجوه وليستدعي اصغاء الاسماع لأن التشبيب قريب من النفوس لائط بالقلوب لما جعل اللّه في تركيب العباد من محبة الغزل وإلف النساء، فليس يكاد احد يخلو من ان يكون متعلقاً منه بسبب وضارباً فيه بسهم حلال أو حرام، فإذا استوثق من الاصغاء اليه والاستماع له عقب بإيجاب الحقوق».

وبالالتفات الى هذا البعد النفسي الجديد حرّم ابن قتيبة التقليد الشكلي المضحك ودعا الى احلال مواد الحضارة محل مواد البداوة فقال: «وليس لمتأخر الشعراء ان يخرج عن مذهب

المتقدمين في هذه الأقسام فيقف على منزل عامر أو يبكي عند مشيّد البنيان لأن المتقدمين وقفوا على المنزل الداثر والرسم العافي، أو يرحل على حمار أو بغل ويصفهما لأن المتقدمين رحلوا على الناقة والبعير، أو يرد على المياه العذاب الجواري لأن المتقدمين وردوا الاواجن والطوامي، أو تقطع الى الممدوح منابت النرجس والآس والورد لأن المتقدمين جروا على منابت الشيخ والحنوة والعرارة».

لذا وبالرغم من فقر المصطلح النقدي لدى ابن قتيبة فقد كان من اوائل النقاد الذين لم يتهيبوا الوقوف عند القضايا النقدية الكبرى ومن ابرزها التفاته الى العوامل النفسية، والمبنى الفني الكلي، وتركيب البنية الشعرية من خلال قضية اللفظ والمعنى، والتكلف وجودة الصنعة وضرورة التناسب بين الموضوعات في القصيدة الواحدة وتلاحقها في سياق، واعتمادها على وحدة معنوية تقيم التلاحم والقران بين أبياتها، وأخيراً عن علاقة الشاعرية بالأزمنة والأمكنة وتفاوت الشعراء في الطاقة الشعرية.

وإذ ننتقل من ابن قتيبة الى الاتجاهات النقدية في القرن الرابع نرى مردها الى ثلاثة فصول هي: الصراع النقدي حول ابي تمام، اثر الثقافة اليونانية في نقد القرن الرابع، والمعركة التي دارت حول المتنبي.

الى جانب هذه الفصول المحاور كانت محاولة ابن طباطبا في كتابه **عيار الشعر** ومبادىء الخطابي والرماني والباقلاني في دراسة الاعجاز القرآني.

ولكن حيث شغل النقد في القرن الرابع بالكشف عن سرقات ابي تمام في النصف الأول من ذلك القرن وقابله المتنبي في النصف الثاني، نرى الانصراف عن هذه القضية الى ما هو اكثر اصالة ومنهجية في الابداع الشعري والاعجاز القرآني.

فإذا نظرنا الى **عيار الشعر** لابن طباطبا وجدنا ان السُّنة أو الموروث هو معتمده في النقد لأنه لا يرى الشعر شيئاً منفصلاً عن البيئة والمثل الاخلاقية. فللعرب طريقة في التشبيه مستمدة من بيئتهم «لان صحونهم البوادي وسقوفهم السماء، فليست تعدو اوصافهم ما رأوه منها وفيها» (ابن طباطبا، **عيار الشعر**، ص 10) وللعرب مثلٌ عليا هي متكأهم في المدح والهجاء «منها في الخَلق: الجمال والبسطة، ومنها في الخلق: السخاء، والشجاعة، والحلم، والحزم، والعزم، والوفاء، والعفاف، والبرّ، والعقل والأمانة».

غير أن هذا الالتزام بالسُّنة يعود عند ابن طباطبا ليقضي قضاء مبرماً على ما يسميه النقاد شعر الغريزة والطبع لأن القصيدة لديه كالرسالة تقوم على معنى يتوالد في الفكر، فإذا اراد الشاعر نظماً وضع المعنى في فكره نثراً ثم اخذ صياغته بألفاظ مطابقة، وقد تأتيه ابيات غير متناسقة فيأخذ في تنسيقها حتى تطرد وتنتظم لأن «المحنة على شعراء زماننا في اشعارهم اشد منها على من كان قبلهم لأنهم قد سبقوا الى كل معنى بديع ولفظ فصيح، فإن اتوا بما يقصر عن معاني اولئك ولا يربي عليها لم يتلق بالقبول وكان كالمطروح المموْل».

ومن آمن بأن مجال المعاني قد ضاق على الشاعر المحدث فلا بدَّ له من قانون للأخذ والسرقة. وقد شبه ابن طباطبا عمل الأخذ والسرقة بعمل الصائغ الذي يذيب الحجر الكريم ويعيد صياغته بأحسن مما كان عليه «فإذا ابرز الصائغ ما صاغه في غير الهيئة التي عهد عليها التبس الأمر في المصوغ».

ولّما كان نظم الشعر في رأي ابن طباطبا عملاً عقلياً خالصاً، كان تأثير الشعر عقلياً لأنه مقصود بمخاطبة الفهم.

وما دام الفهم منبع الشعر ومصبه، فلا غرابة ان يجعل ابن طباطبا عنصر الصدق اهم عناصر الشعر وأكبر مزاياه.

غير أن ابن طباطبا لّما تنبّه الى مأزق الشاعر المحدث قال: «والمحنة على شعراء زماننا في اشعارهم اشدّ منها على من كان قبلهم، لأنهم قد سبقوا الى كل معنى ولفظ فصيح وحيلة لطيفة وخلابة ساحرة، فإن أتوا بما يقصر عن معاني اولئك ولا يربي عليها لم يتلق بالقبول وكان كالمطروح المملول» لذا كان على الشاعر ان يستعمل «المعاني المأخوذة في غير الجنس الذي تناولها منه، فإذا وجد معنى لطيفاً في تشبيب أو غزل استعمله في المديح، وإن وجده في المديح استعمله في الهجاء وان وجده في وصف ناقة او فرس استعمله في وصف الانسان، وان وجده في وصف الانسان استعمله في وصف بهيمة فإن عكس المعاني على اختلاف وجوهها غير متعذر على من احسن عكسها واستعمالها في الأبواب التي يحتاج اليها، وإن وجد المعنى اللطيف في المنثور من الكلام أو في الخطب والرسائل فتناوله وجعله شعراً كان اخفى واحسن».

وإذا اباح ابن طباطبا الأخذ والسرقة ودعا اليهما للخروج من مأزق المعاني كانت ظاهرة الصراع النقدي حول ابي تمام ومعانيه وسرقاته قد شغلت النقاد والمتذوقين في القرن الثالث، ثم ورثها نقاد القرن الرابع وامعنوا فيها، وكان الجانب الأكبر من جهودهم يميل الى ابراز عيوبه وقد تحددت تلك العيوب في سرقته لبعض المعاني وفي تعسفه للاستعارة وبعض وجوه البديع وفي الابتداءات البشعة وفي استعماله لألفاظ وحشية غريبة وفي استغلاق بعض معانيه؛ هذا الى جانب معتقد ابي تمام الديني وهي ناحية لم يشر اليها أحد قبل الصولي؛ فقد اتهم ابو تمام بأنه كان يخل بفروضه ونسب اليه بعضهم قوله وقد دخل عليه

وبين يديه شعر ابي نواس ومسلم حين سأله الداخل عنهما: **«هما اللات والعزى وانا اعبدهما من دون اللّه منذ ثلاثين سنة»** فدافع الصولي عن هذه الناحية بقوله «وما ظننت ان كفراً ينقص من شعر ولا ان ايماناً يزيد فيه».

اما المؤلف الذي يعدُّ وثبة في تاريخ النقد العربي فهو كتاب **الموازنة** للآمدي وذلك بما اجتمع له من خصائص الموازنة المعللة لا بما حققه من نتائج. لأن الآمدي في موازنته بين ابي تمام والبحتري كان يؤثر طريقة البحتري ويميل اليها ومن أجل ذلك جعلها عمود الشعر ونسبها الى الأوائل وصرّح بأنه من هذا الفريق دون مواربة.

والذي ذهب اليه الآمدي من الاحتكام الى طريقة العرب يقرب منهجه من المنهج الذي اختاره ابن طباطبا في **عيار الشعر** حين حدد طريقة العرب في التشبيه قائلاً: «فما كان من التشبيه صادقاً قلت في وصفه «كأنه» أو قلت «ككذا» وما قارب الصدق قلت فيه: تراه او تخاله أو يكاد». فإذا خرج الشاعر عن الصدق انتقل الى الغلو والافراط، وذلك عيب. وقد وافق الآمدي ابن طباطبا في قوله: «وقد كان قوم من الرواة يقولون اجود الشعر أكذبه، لا واللّه ما اجوده إلا اصدقه اذا كان له من يخلصه هذا التخليص ويورده هذا الإيراد على حقيقة الباب». (ابو القاسم الحسن بن بشر الآمدي، **الموازنة بين الطائيين**، 1-2، الجزء الثاني، ص 58).

ومن غريب أمر الآمدي الذي يبني اكثر نقده على الاحتكام الى طريقة العرب ان يستأنس احياناً بثقافة فلسفية في الحديث عن صناعة الشعر التي «لا تجود ولا تستحكم إلّا بأربعة اشياء وهي: جودة الآلة وإصابة الغرض المقصود وصحة التأليف والانتهاء الى تمام الصنعة من غير نقص فيها ولا زيادة عليها» ثم يذكر ان كل محدث مصنوع يحتاج الى اربع علل: علة هيولانية وعلة صورية وعلة فاعلة وعلة تمامية، وعلى هذا «فصحّة التأليف في الشعر وفي كل صناعة هي اقوى دعائمه، فكل من كان أصحّ تأليفاً كان اقوم بتلك الصناعة ممن اضطرب تأليفه»، و«غير خاف اننا لا نستطيع مناقشة الآمدي في هذا التشبيه الذي استمده من الفلسفة، لأنه لم يفهمه. فالعلتان الأولى والثانية (الهيولانية والصورية) تقابلان في الشعر ما أطلق عليه نقاد العرب اسمي (اللفظ والمعنى) اما العلة الفاعلة فهي «قوة الخلق» التي تجعل من الاتصال بين الهيولى والصورة تفرداً يميز بين قوام وقوام، وأما العلة التمامية فهي ان صدقنا الآمدي في استعمال المصطلح تساوي العلة الغائبة.

ولا نستبعد ان يكون الآمدي قد درس علم الكلام غير أنه لم يتأثر به في النقد إلا تأثراً شكلياً، لذلك يمكن ان نقول ان نقده يحمل سمات أهل الظاهر إذ يؤكد على السنة العربية ولا يستطيع ان يتقبل ذوقياً إلّا المعنى القريب دون إعمال خيال أو إجهاد فكر.

وإذ كانت الثقافة اليونانية من ابرز المؤثرات في نقد القرن الرابع كان لا بدّ لها ان تنعكس في كتاب **نقد الشعر** لقدامة بن جعفر، الذي كان بحكم هذه الثقافة منحازاً الى تقدير المعنى على حساب اللفظ. فحيث قال ارسطوطاليس إن الفضيلة وسط بين طرفين قال قدامة معلقاً: «إن الغلو عندي هو الأجود وهو ما ذهب اليه اهل الفهم بالشعر والشعراء قديماً، وقد بلغني عن بعضهم انه قال: احسن الشعر اكذبه، وكذا يرى فلاسفة اليونانيين في الشعر على مذهب لغتهم». (قدامة بن جعفر، **نقد الشعر**، ص26).

وقد كان قدامة في هذا الموقف يستوحي رأياً نقدياً ورد عند ارسطوطاليس وهو: «أما فيما يتصل بالصدق الشعري فإن المستحيل المحتمل مفضل على شيء غير محتمل إلا انه ممكن». (ارسطوطاليس، **في الشعر**، ص 99). وإذا اخذنا بقانون الاحتمال الارسطوطاليسي وجدنا ان بعض انواع الغلو غير محتملة لكنها ممكنة وهي ما يؤثر ارسطو ان يبعده من حيز الشعر، وان بعض ما سمّاه قدامة بن جعفر الممتنع يقع تحت المستحيل المحتمل وهو شيء أنكره ارسطو في الشعر لأنه يحطم منطق الأشياء وقانون السببية، ولكن القاعدة العامة التي وضعها قدامة لا تتقيد برأي أرسطو وربما لأن قدامة لم يستطع ان يفهم ما عناه الفيلسوف.

ويأتي عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني في القرن الخامس ليطرح المشكلة النقدية الأبرز التي شغلت النقاد العرب قديمهم وحديثهم الا وهي الاعجاز القرآني فيقرر منذ البداية ان القرآن معجز لا بألفاظه لأن الألفاظ المفردة موجودة في الاستعمال قبل نزول **القرآن**، ولا في طبيعة الايقاع وقد تحقق هذا في حماقات مسيلمة الكذاب، ولا بالفواصل التي تعادل في الآي القوافي في الشعر إذن «لم يبق إلا ان يكون الاعجاز في النظم والتأليف» (الجُرْجاني، **دلائل الاعجاز**، ص 64) لأنه ليس للفظة في ذاتها، لا في جرسها ودلالتها ميزة أو فضل ولا يحكم على اللفظة بأي حكم قبل دخولها في «سياق» معين، ولهذا كانت «المعاني» لا الألفاظ هي المقصودة في احداث النظم والتأليف ولهذا «كان اللفظ تابعاً للمعنى بحسب ما يتم ترتب المعنى في النفس».

وإذا كان عبد القاهر قد استمد نظرية النظم من الجاحظ، فقد خيل اليه ان الناس حين اساءوا فهم نظرية الجاحظ لم يلحظوا تفاوت الدلالات الناجم عن طريق الصياغة، اذ

ينتقل من دلالة اولية الى دلالة ثانية وغرض جديد وهذا ما سمّاه عبد القاهر بالمعنى، ومعنى المعنى «تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل اليه بغير واسطة وبمعنى المعنى ان تعقل من اللفظ معنى ثم يفضي بك ذلك المعنى الى معنى آخر» (الجرجاني، **اسرار البلاغة**، ص 102) ومن مرحلة المعنى يتكوّن علم المعاني ومن مرحلة معنى المعنى يجيء علم البيان ولهذا نستطيع القول ان كتاب **دلائل الاعجاز** يتحدث عن المعنى أما **اسرار البلاغة** فيتحدث عن معنى المعنى، وان من شاء ان يحكم على مدى الصواب والخطأ في النظم فلا بد له من ان يعالج قضايا التقديم والتأخير والفصل والوصل والاظهار والاضمار والاستفهام والنفي. عند هذا الحد ينتهي نظر عبد القاهر في قضية الاعجاز لأن هذا النظم هو اساس الجمال في الشعر والنثر. ولم يقل لنا الى أي حد سما نظم**القرآن** على ما عداه من صور النظم الجميل في الفنون الأدبية خاصة وان قضية الاعجاز القرآني تتطلب شيئاً ابعد من حدّ المشاركة في الجمال المشاع بين صور التعبيرات الأدبية المختلفة.

ويستمر الصراع النقدي بين القدماء والمحدثين بعد ان تأصلت جذوره في نقد القرنين الثالث والرابع للهجرة ولكن يبقى ان المعجز القرآني هو البداية والنهاية أو المحور الذي منه تنطلق المبادىء والآراء النقدية واليه تعود.

لذا قامت الحركات الثورية ـ بتأثير من نقطة الاصطدام بين الدين العربي والثقافة غير العربية الأرامية السريانية (الشرقية) من جهة والبيزنطية الرومية (الغربية) من جهة ثانية ـ بنفي حجية النقل بذاته، إذا لم يكن مؤيداً بالعقل، وهذا يعني انها اتخذت العقل أساساً، فأدى ذلك الى تقديم الباطن على الظاهر التعليمي الشرعي.

وإذا كان القول بالنقل يتضمن القول بصحة المنقول التامة المستمرة عبر الزمان والمكان فهذا يعني ان مجال التطور في المنقول ضيق أو مغلق؛ في حين ان القول بالعقل يتضمن الانفتاح وقابلية التطور المستمر بالضرورة. غير أن «الدين في هذا المفهوم يتجاوز التاريخ لأنه فيما وراء التغيّر. وليس له تاريخ ذلك انه هو التاريخ. ومن هنا يبدو في تناقض جوهري مع الثورة. فهذه تعد بعالم جديد أي رؤيا جديدة للعالم وللانسان. ولكن بما ان الاسلام هو خاتمة الكمال ويستحيل وجود ما هو اكمل منه فإنه ينفي الثورة نفياً مطلقاً. وإذا جاز الكلام على ثورة فيه فانما تكون احتجاجاً على السقوط التاريخي للانسان المسلم ومطالبةً بالعودة الى الاسلام النبع الأصلي. فالثورة هنا تقييم لما اعوج وترميم لما انهار وليست ابداعاً لعالم جديد انها حركة ضمن الثابت الكامل وليست تجاوزاً له في اتجاه التحول، بحثاً عن رؤيا جديدة. أدونيس، **الثابت والمتحول «تأصيل الأصول»**،الجزء الثاني، ص 206).

في هذا الاطار من الثوابت، كان للمعتزلة دور أول في رفض التقليد والاعتماد على العقل بحيث وصل الأمر بالنّظام «الى رفض الأخذ بالمنقول والمأثور، والى الشك في الحديث وآراء المفسرين والى انكار حجية الاجماع، وأخيراً انكر ان يكون اعجاز **القرآن** في نظمه وحسن تأليفه ورأى ان اعجازه في اخباره عن الغيوب، فأما التأليف والنظم فإن البشر قادرون على الكتابة مثل **القرآن** وعلى ما هو افصح منه لولا ان اللّه حرفهم عن ذلك». (أبو منصور عبد القاهر البغدادي، **الملل والنحل**، ص 98).

وقد أدّى هذا الموقف العقلي الى القول إن اللغة اصطلاح ووضع وليست توقيفاً أو وحياً. واقترنت هذه الفكرة بفكرة خلق **القرآن**ونعني قدمه. وتجلت بالتالي أهمية التحول الذي نتج عن الاعتزال في ثلاثة أمور: الأول يتصل بالمعرفة وهو الاستدلال على اللّه والدين والأخلاق بالعقل، والثاني يتصل بالمسؤولية وهو التوكيد على الارادة والحرية، والثالث يتصل بالمنهج وباعتبار العقل أساساً ومقياساً للكشف عن الحقيقة.

وكان ان اتصلت التجربة الصوفية في شكلها الأعمق والأكمل بالتجربة الباطنية التي تقوم على تجاوز التاريخ المكتوب لأنها تتجه الى المستقبل وتنتظر المجيء، وعلى تجاوز الظاهر المنظم في تعاليم وعقائد ذلك انها تتجه الى باطن العلم وتعنى بمعناه الخفي أو المستور.

لذا تنطلق التجربة الصوفية من القول إن الوجود باطن وظاهر وإن الوجود الحقيقي هو الباطن. وقد ترتبت على هذا المنطق نتائج كثيرة تتعلق بالمعرفة ومنهجها، والصلة بين الانسان واللّه، استلزمت فهم **القرآن** فهماً جديداً يغاير الفهم التقليدي، ورافقها اتهام التجربة الصوفية بأنها خروج على الشريعة.

وإذا نقلت الصوفية تجربة الوجود والمعرفة من اطار العقل والنقل الى اطار القلب لم يعد الوجود مفاهيم ومقولات مجردة وَبَطُلَتْ المعرفة ان تكون شرحاً لمعطىً قبْلي او تسليماً بقول موحى بل اصبح الوجود حركة من التحول واصبحت المعرفة معاناة لهذا التحول وكشفاً عنه الى ما لا ينتهي.

أخيراً اذا كان على النقد او فلسفة النقد ان تواكب التحول من الخطابة الى الكتابة فلا بد لها ان تعي ان الخطابة نظرية تقوم على الارتجال والفطرة اما الكتابة فكسبية تقوم على المعاناة والمكابدة لذا فالكتابة لا متناهية شكلاً وموضوعاً، لأنها تواجه

عـالماً لا متنـاهياً، وإذا كـان الشعر شكـلاً من اشكـالهـا فعـلى الشاعر ان يبـدع لا ان يرث وينسخ ويقلد. بهذا تسقط مقـولة الشكـل الوعـاء الحيادي القـائم بذاتـه والموجـود سلفاً وتنفتـح المقولات النقدية على مدى انفتاح التيارات، وتعدد الاساليب؛ وكلها ترد الى طابع الذاتية الفردية اكثر من ارتدادها الى قواعد الماضي واصوله.

مصادر ومراجع

- الآمدي، ابو القـاسم الحسن بن بشر، **الموازنـة بين الـطائيين**، (1-2)، تحقيق الـسيد صقر، الجزء الثاني، القاهرة، 1961-1965.
- ابن طبـاطبـا، **عيـار الشعـر**، تحقيق طـه الحـاجـري وزغلول سـلام، القاهرة، 1965.
- ابن قتيبة، ابو محمـد، **الشعر والشعـراء**، طبعة دار الثقـافة، بـيروت، لبنان، 1969.
- ابن منـظور، لسان العـرب، المجلد الثـالث، مـادة نقـد، دار صـادر، بيروت، لبنان، لا.ت.
- أدونيـس، عـلي أحمد سعيد، **الثابت والمتحول: تأصيل الأصول**، الجـزء الثاني، طبعة دار العودة، 1077.
- ارسـطوطاليـس، **فن الشعر**، نقل ابي بشر متى بن يـونس القناني، تحقيق شكري عياد، القاهرة، 1967.
- الاصفهـاني، ابو الفـرج، **الأغاني**، دار الكتب المصريـة، الجزء الأول، 1927.
- البغدادي، ابو منصور عبد القـاهر، **الملل والنحـل**، تحقيق البير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، 1970.
- الجاحظ، ابو عثمان عمرو، **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام هارون، الجزء الأول، القاهرة، 1961.
- ــــــ، **الحيـوان**، تحقيق عبد الـسـلام هارون، الجـزء الأول، مطبعـة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1938.
- الجرجاني، أبـو منصور عبدالقاهـر، **أسرار البلاغـة**، تحقيق هيلمـوت ريتر، استانبول، 1954.
- ــــــ، **دلائل الإعجاز**، مطبعة السعادة، مصر، لا.ت.
- الجمحي، ابن سـلّام، **طبقات فحـول الشعـراء**، تحقيق محمـود محمـد شاكر، دار المعارف بمصر.
- الـسيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، **المزهـر في علوم اللغة وانـواعها**، الجزء الثاني، دار إحياء الكتب العربية.
- الصولي، أبو بكر محمد بن يحيى، **أخبار أبي تمام**، تحقيق خليـل عسـاكـر وآخَرَيْن، الجزء الثاني، القاهرة، 1937.
- عباس، احسان، **تاريخ النقد الأدبي عند العـرب**، ط 2، دار الثقافـة، بيروت، ط 1، 1971.
- القـيرواني، ابن رشيق، **العمدة في صنـاعة الشعـر ونقـده**، الجزء الأول، طبعة اولى، 1907.
- قدامة بن جعفر، **نقد الشعر**، تحقيق س. أ. بونيباكر، ليدن، 1965.
- المرزباني، ابو عبيد الله، **الموشح**، تحقيق محمد علي البجاوي، القاهرة، 1965.

امينة غصن

فلسفة النهضة (فكر اوروبي)

Philosophy of European Renaissance
Philosophie de renaissance européenne
Die europaishe Renaissance-Philosophoie

كـان سقوط قـرطبة سنـة 1136م واستيلاء المسيحيـين عـلى ذخـائر الـتراث العربي، وسقـوط بغداد سنـة 1258 عـلـى يـد هولاكو ثُم سقوط القسطنطينية أمام محمد الفاتح سنة 1453م. وهجرة علمائها ناقلين معهم الكثير من المصنفات الاغريقيـة الى غرب أوروبا، إيـذاناً بـأفول شمس الحضـارة العربيـة وبدايـة بزوغ المغامرة الحضارية التي قادتها أوروبا منذ القرن الـسـادس عشر الى اليوم.

وقد انتقل الى أوروبـا، في هذه الفـترة، العديـد من العلوم والمعارف والتقنيات عن طريق العرب، كـاستخدام البـارود في الحرب واستعمال الأسلحة النارية وغيرها. وقد أدى استخـدام البـارود والأسلحة النـارية الى زيـادة القوة العسكـريـة للبلدان الأوروبيـة، هـذه القـوة التي تـطلبت تنميتهـا دعم وتـطويـر الأبحاث الكيميائية وتشجيع الصنـاعات المعـدنية، والأبحـاث الرياضية كما أدت الى تطوير الهندسة المعمارية لتصبح قادرة على الاستجـابة للقـوة التدمـيرية للمكتشفـات الحربيـة. كـما طـور الأوروبيـون اختراع الـطباعـة والورق والحبر. فبعد محـاولات وتعثرات، وقف يوحنا غتنبرغ الى اكتشـاف سر وآلية الـطباعـة سنة 1544 التي كانت بمثابة ثورة حضارية لا تناظرها إلا الثورة الاعـلاميـة التي تـتطور حـوالينـا الآن، وذلـك بسبب دورهـا العظيم في نقل وتعميم المعارف المختلفة.

في نفس الفترة انطلقت الأكتشافات الجغرافية لارتياد مجاهل العالم. وكان أهمها رحلة الأميرال الاسباني كريستوف كولـومب نحـو العالم الجـديد سنـة 1462 ورحلة الأمير الـبرتغالي هنـري الملاح سنة 1431 الى شواطىء إفريقيا ورحلة الرحالة الـبرتغالي برتليمي دياز الى جنـوب إفريقيـا سنة 1487 ورحلة فـاسكودي غاما عبر رأس الرجـاء الصالـح في اتجاه الهنـد سنة 1494، ثم رحلة أمريكو فسبـوشي ورحلة البحار الـبرتغالي مـاجلان سنـة 1519 الى الهند، وقد كانت هذه الرحلات استطلاعات مهدت لحركة الاستعمار فيما بعد.

في نفس الفـترة شرع الأطباء في تشريـح الجثث البشرية ممـا

أسهم في تقديم الطب. وقد نشأ علم التشريح مع أمبرواز باري E, Paré 1590-1527.

وكما غيرت الكشوف الجغرافية صورة العالم الأرضي بالكشف عن أراض وشعوب وعادات جديدة، فقد أسهم تطور علوم الفلك في تعديل صورة الكون على يد كوبرنيك وكبلر وغاليلي. لقد أثبت علم الفلك الجديد أن الأرض ليست إلا كوكباً تابعاً للشمس وليست هي مركز الكون. وذلك على خلاف ما قال به بطليموس الفلكي الاغريقي (القرن الثاني الميلادي).

وهكذا أخذت صورة العالم المحدود تختفي تدريجياً لتحل محلها صورة الكون اللانهائي.

أما حركة الإصلاح الديني البروتستانتي بنشرها للانجيل في اللغة المتداولة، بفضل توفر المطبعة، فقد جعلته في متناول أوسع الفئات وبذلك توجهت الى ضمير كل مؤمن لا فقط الى السلطة الكنسية الرومانية، فأصبح بإمكان كل فرد أن يتعرف على النصوص الدينية وأن يعمل فيها عقله ويفكر فيها بحرية وتلقائية.

في عصر النهضة بدأت تتبلور ملامح حركة مزدوجة تتمثل في العودة الى التراث اليوناني لاحيائه وتحقيقه وفي الانفصال عنه في نفس الوقت كما تجلى ذلك في التبلور التدريجي لموقف مناهض لأرسطو. وقد أطلق على حركة إحياء التراث الكلاسيكي اللاتيني والاغريقي والتعرف عليه والتعريف به إسم الانسانيات أو النزعة الانسانية. فقد ظهرت في إيطاليا في القرن 15، حركة أفلاطونية أهتمت بمؤلفات أفلاطون مثلها جيمست بليتون G. Pléton الذي تعرف على المخطوطات الفلسفية القديمة وقدم للتدريس من مدينة فلورنسا سنة 1438. كما اهتم بالدراسات اليونانية كل من كريزولوراس Chrysoloras وباربارو Barbaro وفيللفي Filelfi وغاريني Guarini. وقد أسهم كل هؤلاء في التعريف بمؤلفات أفلاطون وأرسطو. وقد تأسست سنة 1468 في فلورنسا الأكاديمية الأفلاطونية التي ضمت العديد من الباحثين في التراث اليوناني وكان من بين أعضائها M. Ficin الذي قام بترجمة مؤلفات أفلاطون Poliziano وهو مشايع لارسطو. وقد قام M.Ficin بترجمة مؤلفات أفلوطين سنة 1492 وكتب **الثيولوجيا الأفلاطونية حول خلود النفس** محاولاً التوفيق بين الأفلاطونية والمسيحية ومناهضاً الرشدية المزدهرة في پادو Padoue. وقد ظلت كتاباته إحدى المصادر الأساسية ـ طيلة عصر النهضة ـ في معرفة أفلاطون وأفلوطين. وقد ظلت فكرة التلاؤم بين الأفلاطونية المسيحية شائعة في هذا العصر حيث نجدها عند ايرازم Erasme في كتابه: **امتداح الجنون** (1511). وقد وجد هؤلاء في فلسفة أفلاطون أفكاراً مماثلة لأفكار المسيحية: الإله الخالق، حرية وخلود النفس ووجودها المستقل، انفصالها واستقلالها عن الجسم الذي هو بمثابة عائق يحول بينها وبين تملي الحقائق السامية. وهذا هو جوهر الأفلاطونية المسيحية. إلا أن هذا التوفيق بين الفلسفة اليونانية والمسيحية الذي انتشر لدى دعاة النزعة الانسانية العقلية قد ولّد رد فعل أنصار الإصلاح الديني الذين يعتبرون الحقيقة الدينية قائمة في الكتب المقدسة لا في مصنفات الفلاسفة. فقد دعا لوثر المؤمنين الى الارتماء في المسيح ومعاناة الصليب قبل ممارسة التفلسف، بل لعل التفلسف الحق لا يمر إلا عبر هذه المعاناة. أما الجمع بين التراث اليوناني والتراث المسيحي فليس إلا ضرباً من الوثنية أو نوعاً من الردة. وعلى العموم يمكن أن نقول أن دين النزعة الانسانية هو محاولة مسيحية لاستعادة وتمثل الثقافة اليونانية القديمة انطلاقاً من وحدة وشمولية الموقف الروحي لدى الانسانية بمقابل الدين الأورثوذوكسي الذي دافع عنه أنصار الإصلاح الديني بالمحافظة على صفاء العقيدة الأول دونما تأويل أو إضافة واتخذ ذلك صورة صراع بين التيار العقلي والتيار النقلي.

غير أن موقف الموفقين بين اليونان والمسيحية المتمركزين في فلورنسا كان رداً على الفلاسفة التابعين لمدرسة بادو والمتأثرين بالرشدية والأرسطية القائلة بوحدة الفكر أو العقل الانساني.

وبنفس الوقت تبلورت في أوروبا حركة مضادة لفلسفة أرسطو. فبفضل التعرف على النصوص القديمة، وبفعل ازدهار العلم الرياضي (الجبر) وتقدم التقنيات البصرية والصناعات، وبفعل تضاؤل السلطة الكهنوتية، وبفضل ازدهار روح الملاحظة والتجريب (تلك التي نظر لها ودعا إليها الفيلسوف الانكليزي فرنسيس بيكون (1561)، بدأت تترى الانتقادات الموجهة الى فلسفة أرسطو. ففي إيطاليا انتقد لورنزو فالا L. Valla 1407-1457، فلسفة أرسطو الفاسدة. كما انتقد F. Patrizzi 1529-1557 تناقضات أرسطو مستخلصاً ضرورة الاقلاع عن تدريس مصنفاته. أما كامبانيلا T. Cam-panella 1568-1639، فقد أبان عن نزعة أفلاطونية وانتقد تصنيف أرسطو للكائنات.

وفي فرنسا انتقد راموس Ramus 1515-1572 فلسفة أرسطو في رسالته المقدمة بعنوان «كل ما قاله أرسطو وهم» وانتقد منطقه على وجه الخصوص لما فيه من تناقضات.

في إسبانيا ناهض Joan lud Vives أرسطو والمدرسيين وقد ذكر ذلك الفيلسوف الانكليزي فرنسيس بيكون الذي يعتبر

أكبر المناهضين لأرسطو. فقد أبرز بيكون نقائض المنطق الصوري وضرورة الاعتماد على التجربة مرسياً بذلك أساس العلم الحديث وخاصة في كتابه: **الأورغانون الجديد**. فتكوين الأفكار والتصورات على أساس الاستقراء والملاحظة هو الكفيل بتخليصنا من الأوهام. وإذا كان الهدف من المعرفة هو السيطرة على الطبيعة فإننا لا يمكن أن نتغلب عليها إلا بالامتثال لقوانينها وبالتعرف عليها عن طرق التجربة والملاحظة. لقد اقترنت الثورة على سلطة أرسطو الفكرية وعلى منطقه بنشوء المنهج التجريبي القائم على أولوية الواقعة والملاحظة.

وقد ازدهرت النزعة الانسانية أيضاً في بداية القرن السادس عشر في ألمانيا. وكان ايرازم Erasme 1469 -1536 وهو أحد أبرز وجوهها قد وجه النقد الى المبالغات التي سقط فيها العصر الذي ينتمي إليه، ووجه ألذع النقد للمسيحيين المزيفين الذين لا يتمسكون من الدين إلا بقشوره داعياً الى مسيحية متفتحة وخالية من التعصب وقائمة على التسامح والتفهم ومحبة الآخرين. وقد اشتهر بمعرفته بالـ **إنجيل** وبفكر الأقدمين.

وفي انكلترا استلهم صديقه توماس مور T. More 1480-1535، **جمهورية أفلاطون** وكتب سنة 1516 **اليوتوبيا**. وكان مور قد رفض الاعتراف بالسلطة الروحية عندما أقر البرلمان أن الملك هو رئيس الكنيسة. وهذه اليوتوبيا عبارة عن جزيرة خيالية لا يوجد فيها مال ولا تجارة ولا ملكية خاصة والكل يبذل نصيبه من العمل ويقتسم مع الآخرين مما يشبع حاجاته. وكل المؤسسات الاجتماعية القائمة في الجزيرة مسخرة لخدمة الناس ولتحقيق سعادتهم.

كان ليوناردو دافنشي 1425-1519 خير ممثل، لتطلعات وإرهاصات عصر النهضة الأوروبي بروحه العلمية والشمولية. فقد كان فناناً ومهندساً وعالماً، انتقد السيميائيين والمنجمين باعتبارهم مهرجين أو حمقى وانتقد القياس وترك عدة مسودات تستبق المخترعات الحديثة (للطائرة والغواصة وغيرها) بالإضافة الى إسهاماته في ميدان الفن. فإنتاجاته المختلفة تعكس اهتماماً بالانسان وتمجيداً له كما تشهد على الاعجاب بعظمة الكون وجماله وعجائبه.

أما جيور دانو برونو، 1548-1600، فتميز بطموحه الى ضرب من الفلسفة الشمولية، وبمعاداته لأرسطو، وبنزعته التوفيقية. فهو أفلوطيني رغم الانتقادات التي وجهها لأفلوطين، ونصير لكوبرنيك رغم تعديله لنظرية مركزية الشمس بإضافة فكرة لا نهائية العوالم، وهو يدمج النزعة الذرية الديمقريطسية بفيزياء الجسيمات مع نزعة واحدية بارمنيدسية. وهي توفيقات لا تخلو من حرج أو تناقض.

قضى برونو حياة عاصفة عانى فيها من التفتيش والاضطهاد والتعذيب الى أن انتهى به المسار الى الحرق سنة 1600 وهو يبصق على الصليب الذي قدم له، بعد أن جادل في العديد من الحقائق القارة للاهوت المسيحي (مثل عذرية مريم والثالوث وبعض معجزات المسيح)، كان معتقده الفلسفي حلولياً أو قريباً من مذهب وحدة الوجود. فالله عنده ليس منفصلاً عن العالم، وليس حكماً متعالياً على أحداثه بل هو جماع الواقع. وإذا كان الله والكون شيئاً واحداً فإن الكون ليس له بداية، وبالتالي فلا ضرورة لفكرة الخلق. الله هو المونناد الأعلى، وهو الوحدة الكلية أو اللامتناهي اللانهائي، والكون هو اللامتناهي النهائي لأنه مكون من آلاف المنظومات المماثلة لمنظومتنا من حيث أن لكل منها كوكبها وشمسها. وهكذا فهو عبارة عن مجال متجانس ومتماثل تحركه قوة حياة تدفع كل الكائنات من كواكب ومعادن وأجسام ونباتات. الله عنده أقرب ما يكون الى ما يسميه سبينوزا الطبيعة الطابعة والطبيعة أقرب الى الطبيعة المطبوعة.

وقد قام برونو بالرد على الذين ينكرون حركة الأرض ودورانها بقولهم أن حركتها تستلزم أن السحب ستسير الى الوراء وأن أوراق الشجر تطير كلها في اتجاه واحد. فاعتبرها أدلة ساذجة لأن حركة الأشياء مرتبطة بحركة الأرض تماماً مثلما ترتبط الأشياء الموجودة على ظهر السفينة بمسار هذه السفينة. إلا أنه رغم إعجابه بكوبرنيك ونظريته رفض إرجاع أصل دوران الكواكب واستمراره الى الشكل الدائري الذي نسبه لها كوبرنيك، بل استبدله بتفسير حيوي نمائي يرى أن الكواكب تدور لتزيد الحياة فيها، ولتعرض كل أطرافها أمام الشمس.

وعلى وجه الأجمال فإن تصور الكون عند برونو تصور واحدي قريب من مذهب وحدة الوجود ومطبوع بنزعة إحيائية واضحة. يرى برونو أن الكون لا نهائي وان الله لا نهائي. لكن يجب أن نميز في الله بين المبدأ أو العلة المحايثة وروح العالم، أي العلة الفاعلة الماثلة في كل كائن. وكل كائن عبارة عن موناد حي يعيد سيرة الموناد الأعلى أو الكون ـ الله. وسيردد الكثير من آراء برونو وخاصة نظرية المونادات في الفلسفة الألمانية سواء عند لايبنتز، أو لدى الحلوليين...

من الكتابات التي أحدثت ضجة في هذا العصر كتاب بعنوان **حول خلود النفس** لبومبونازي Pomponazzi، سنة 1516، وفيه يحاول المؤلف دحض الحجج المتداولة حول خلود النفس. فكل الحجج المقدمة على خلود النفس لا تقوم على

أي سبب طبيعي. ولذلك فمن المستحسن أن يحيا المرء حياته وفقاً للفضيلة دوماً أمل في الحياة الخالدة. والمعجزات ليست إلا من صنع خيال العامة لأنها جاهلة ولا تعرف قوانين الطبيعة. وقد حوكم صاحب هذه الأفكار وأحرق...

أما T. Campanella 1568-1639 فهو ينطلق في فلسفته من نوع من الكوجيتو شبيه بكوجيتو ديكارت: فالحواس هي مصدر المعرفة لكنها مورد الخطأ أيضاً. لذلك فالمرء ليس متأكداً من وجوده الخارجي لكنه موقن بواسطة حِسِّهْ الباطني بوجوده الخاص.

من الوجوه المحددة في عصر النهضة الفيلسوف نيقولا دوكيز Nicola De Cues، 1401-1464 في إعطاء النزعة الأفلاطونية ويعكس الصراع الحاد الدائر بين أنصار النظرية الكلاسيكية عن الكون والأفكار الجديدة التي أتى بها عصر النهضة. وقد بين دوكيز أن العقل إرث منقسم يعدل بين الناس، وأن لكل نصيبه منه. وهي الفكرة التي سنجدها عند ديكارت فيما بعد.

وتتميز أفكار نيقولا دوكيز بالتأرجح بين التجديد والتقليد وكأن هذه الأفكار الجديدة تتردد أو تتلكأ في الاعلان عن نفسها. كما نجد لديه موقفاً وسطاً يكاد يكون ملتبساً بين اللاهوت السلبي واللاهوت الإيجابي، بين وحدة الوجود، والتعالي، بين لا نهائية الله ولا محدودية الكون. فالانسان بوعيه بعدم قدرته على إدراكه اللانهائي والتوصل إليه، يكتشف في نفسه الآن حدود معرفته ويحاول أن يرسم حدودها، وهذه الفكرة المنحدرة من القديس أوغسطين تنعكس في النهاية في تساؤل كانط عبر إمكانية المعرفة وحدودها. وإن كان دوكيز قد حاول رسم حدود المعرفة البشرية بالقياس الى المعرفة الإلهية اللامحدودة فإن كانط قد جعل المعرفة البشرية لا تتجاوز حدود الحدس الحسي والمقولات الذهنية، وقد بذل نيقولا دوكيز جهداً كبيراً في التوفيق بين المتناقضات وخاصة بين المتناهي واللامتناهي.

أما في مجال التفكير الاجتماعي فيعتبر ماكيافيلي، 1469-1527، بجانب توماس مور وإتيان البويسي أحد مفكري عصر النهضة الذين فكروا تفكيراً جديداً في قضايا السياسة والمجتمع، بل يعتبر ماكيافيلي أحد المؤسسين الأوائل لعلم السياسة وخاصة في كتابه **الأمير** لأنه انفصل عن اليوتوبيا وعما يجب أن يكون، وركز على تحليل آلية الواقع السياسي أو واقع السلطة وفن الحكم وقد دعي بغاليلي علم السياسة. وقد تميز موقفه بنوع من الواقعية السياسية التي تصف آليات الحكم والمحافظة على السلطة أكثر مما يهتم بالدعوة الى الخدعة. وفي الأغلب الأعم لم يكن ماكيافيلي من دعاة ما سمي تجاوزاً بالمكيافيلية. لقد حاول الفصل بين اليوتوبيا والواقع، بين الأخلاق والسياسة وذلك انطلاقاً من طبيعة الانسان الحيوانية فالانسان في تصوره كائن تحركه الأهواء أكثر مما يحفزه العقل. والناس على العموم: «قُلَّب وناكرون للجميل وجشعون» ولذلك فإن خوفهم مما يخشون بأسه خوف لا يتقطع. والأمثل للأميرال يؤسس علاقته مع الناس على الجمع بين الحب والخشية. إن القسوة المضبوطة هي أداة الحكم.. وكل أمير يميز قدر المزيج اللازم من القسوة والحب اللازمة لاستمراره في السلطة. أما فيما يخص مسألة وفاء الأمير بتعهداته وإنجازه لكلامه، فيبين ماكيافيلي أن الأمراء الذين وفقوا في حكمهم كانوا ثعالب أي لا يحافظون على العهد عندما يكون ذلك في غير مصلحتهم. والأمير الناجح هو الذي يجمع بين دهاء الثعالب وشراسة الأسود، شريطة أن يوفق الى إخفاء هذه الفضائل الثعلبية، و«أن يظهر رحيماً، أميناً إنسانياً، متديناً، صادقاً..» إلا أنه «كثيراً ما يضطره من أجل صون الدولة، إلى العمل ضد الانسانية وضد المحبة، بل وضد الدين». وأن يكون ذهنه مرناً وقابلاً للالتواء، حتى يدور مع الأشياء، حسب ما تأمر به اتجاهات الرياح وصدق الحظ» كما لا يتعين على الأمير أن يمس بحق الملكية لأن الانسان ينسى بسرعة موت والده ولكنه لا ينسى افتقاده للممتلكاته.

ولعل الواقع السياسي في إيطاليا كدولة ممزقة الأوصال بين عدة إمارات متناحرة قد هيأ الظرف الموضوعي لتأملات رجل كماكيافيلي ركّز تفكيره على الأسئلة التالية: كيف يتوصل الى السلطة؟ كيف تمارس السلطة؟ كيف يحافظ عليها؟. لقد قطع ماكيافيلي مع التساؤلات حول مشروعية أو عدم مشروعية السلطة، أي لم يهتم بمسألة الحق لمن؟ بل ركّز على مسألة الواقع أي كيف تمارس السلطة. وهو لا يهتم بتصنيف الأنظمة السياسية من حيث الأحقية والمشروعية بل من حيث الأدوات والوسائل التي تمكن الحكم من الاستمرار والاستقرار. إن كتاب **الأمير** يسجل بداية التفكير في السياسة بعيداً عن الأخلاق وعن الدين.

في كتاب **الكلمات والأشياء** لم يعالج المفكر الفرنسي ميشيل فوكو، 1926-1985، عصر النهضة الأوروبي من حيث هو عصر الاكتشافات الجغرافية والتقنية والكونية والإصلاح الديني والازدهار الفني وعصر بزوغ الاهتمام بالانسان وبداية تأسيس العلوم الانسانية وتهشم التصور القديم للكون وبزوغ العقل واستلهام التراث اليوناني والروماني في مناهضة العصور الوسطى، وازدهار النزعة الانسانية وغيرها من السمات

الظاهرة المتداولة بل راح ينقّب عن سمات العصر من زاوية اخرى هي زاوية النظام الفكري الضمني لهذا العصر. وقد وجد أن هذا النظام الفكري يرتكز على البحث الدؤوب عن أشكال التناظر والتشابه بين الأشياء.

فالتشابه هو الذي يحكم في عملية تأويل وتفسير النصوص وهو الذي نظم لعبة الرموز وأتاح معرفة الأشياء المرئية وغير المرئية ووجه كيفية تمثيلها. ويقسم فوكو التشابه الى (1) تلاؤم وهو تشابه يتعلق بالفضاء الذي توجد فيه الأشياء ولا يتعلق مباشرة بهذه الأشياء نفسها (2) التقابل Enulation وهو العلاقة التي تربط بين شيئين متشابهين وإن لم يكونا متجاورين، فوجه الانسان يقابل السماء والعينان تقابلان الشمس والقمر والفم يقابل فينوس، الى غير ذلك من التقابلات. (3) التناظر Analogie وهو التناسب أو التساوي بين عدة علاقات. فالعلاقة بين النجوم والسماء تناظر العلاقة بين العشب والأرض والكائنات الحية بالأرض التي تعيش عليها، والعلاقة بين المعادن والصخور التي تحيطها. (4) التعاطف حيث تبقى الأشياء، بواسطة التجاذب أو التنافر وهو ما يجعل الكون مطابقاً لذاته.

كان الهدف الأساسي للمعرفة إذن هو البحث عن التشابهات بين الأشياء. إلا أن إقامة التشابهات لا يمكن أن تتم إلا إذا كانت هناك علامات تدل عليها. وهذه العلامة وضعها الله على سطح الأشياء لتؤشر على وجودها وتهدي الانسان إليها. وهذه العلامات هي المؤشر الذي يحيلنا على هذه التشابهات، ولكي يضع الانسان حداً لمتاهة التشابهات ابتدع مقولتي الكون الأكبر والكون الأصغر.

أما اللغة فلم تكن مجموعة من العلامات المستقلة عن مراجعها ومدلولاتها، بل إن الأسماء كانت مودعة في الأشياء التي تدل عليها كالقوة الماثلة في جسم الأسد أو الملمح الملكي في عين النسر.

وهكذا لم تكن الكلمات منفصلة عن الأشياء ولم تكن علاقتها بها علاقة اعتباطية بل علاقة طبيعية. لقد كان هناك اتحاد عميق بين اللغة والعالم، بين الكلمات والأشياء، وكأن الكلمات في النهاية هي الأشياء ذاتها. بيد أن هذه العلاقة الانصهارية ستتغير كلياً في العصر اللاحق إذ ستصبح اللغة اعتباطية وسيرتفع الغموض الذي خيم في العصر السابق، وسيتمايز الدال عن المدلول ابتداء من العصر الكلاسيكي (القرنان السابع عشر والثامن عشر).

وإذا كان هذا التشخيص صائباً في بعض جوانبه فإنه يظل من العسير كل العسر الحديث عن عصر النهضة كما لو كان عصراً واحداً متنسقاً ومتجانساً لأنه كان عصر مخاض واعتمال، عصراً شهد الانكسار التدريجي لبنيات مجتمعية وفكرية قديمة وبزوغ بنيات جديدة. ولعل مثل هذا الحكم الشمولي يرتبط ببعض الانتقائية والتعسف أحياناً خاصة وأن واقع الفكر أكثر نتوءاً وتشعباً من هذه الصورة النسقية المنسجمة.

وعلى وجه الاجمال فإن عصر النهضة الأوروبية قد شهد تحولات اجتماعية وسياسية وتقنية وفكرية كانت أساساً لتطور لاحق ستتبلور آثاره العملية في عصر النهضة الأوروبية، كما ستحدد ملامحه وآثاره الفكرية في فلسفة الأنوار، والاتجاهات العقلانية والتجريبية. لم يكن هذا العصر، عصر قطيعة تامة مع العصور الوسطى، بل لعل هذه العصور نفسها لم تكن عصور ظلام دامس، ولم تكن أوروبا لتفيق ذات صباح وتجد نفسها قد خرجت نهائياً من عهود الظلام الى عهد العقل والأنوار.

لقد اعتملت بذور عصر النهضة في القرون الوسطى نفسها، وجاء عصر النهضة ليشهد بداية تذبذب البنية الفكرية العامة للعصور الوسطى الأوروبية، ليقطع مع بعض مكوناتها وليطور مكونات وبذور أخرى إما بالرجوع الى التراث اليوناني الروماني والمسيحي أو بدونه. لقد هيأ هذا العصر الفرصة أمام مظاهر الجرأة في طرح الأفكار الجديدة. لكنه بنفس الوقت تسبب في إزهاق الكثير من الأرواح المستنيرة التي انتهت إما الى المشنقة أو الى المحرقة (برونو - بومبونازي - دولي - سيرفي...) أو الى السجن (كامبانيلا - ماكيافيلي - جاليلي). لكنه مع ذلك ظل مطبوعاً بتفتق الكثير من العقول المتمردة التي نذكر منها بالإضافة الى الأعلام السابقة اسماء مثل لورنز وفالا - فيسان وكوبرنيك وغيرهم.

خلال قرن ونصف القرن شهدت اوروبا ثورة فكرية قوية ستتجلى آثارها في كل الميادين وعبر كل أنحاء القارة بالتدريج. لقد حدث تغير تدريجي في العادات والأخلاق وطرائق العيش والاعتقاد والتفكير. وأخذ دور رجال الدين يتضاءل قليلاً وهم الذين كانوا في العصور الوسطى رواد المجتمع وممثليه وسلطته العليا التي تضع نفسها فوق السلطة الزمنية كما تعبر عن ذلك قولة البابا بولس الثاني: «نحن نحمل في صدورنا كل الحقوق». وبدأت السلطة الزمنية تستعيد مكانتها وأصبحت ممتلكات الكنيسة ممتلكات للدولة في الكثير من دول اوروبا. لقد انبثقت في هذا العصر روح دنيوية قوية تتمثل في محاولة الفصل بين الدين والدنيا، بين السلطة الزمنية والسلطة

الـروحية، وفي نقـد سلطة رجال الـدين. ولننصت الى رابليـه يدعونا الى أن نهرب من «أولئك الرعاع ذوي العقول الزائغة، الماكرين والقديسين المزورين، الوقـوري الهيئة المـرائين مـدّعي الايمان، الاخوان الخشنين، الرهبان الذين يلبسون النعال ومن كان على شاكلتهم من الناس الذين يتنكرون كلابسي التقاليـع ليخدعوا العالم. إهرب من هؤلاء الرجال. عليـك بكراهيتهم واحتقـارهم قدر مـا أكـرههم أنـا. وإني لأقسم لـك إن فعلت فستجد نفسك أفضل حالاً. وإذا كنت تـرغب في أن تعيش في سلام وفرح وعافية وسرور دائم فإياك أن تثق بـأولئك الـرجال الذين يتلصصون من خلال ثقب صغير». (عن رانـدال: **تكون العقل الحديث**، ج 1، ص 217).

وإذا كان من سمات الحداثة انها القدرة على التمييـز بين مـا هو ذاتي وما هو موضوعي بين الواقعة والقيمة فإن هـذا التمييز يضرب بجذوره في عصر النهضة، من خـلال إشكاليـة النزعـة الاسميـة والنـزعـة الشيئيـة والتسـاؤل عن الصفـات الأوليـة والصفـات الثانـوية، والـذي يعتبر التمييـز بين المثـالية الـذاتية والمثالية اللامادية والمثالية الموضوعية أحد معالمه. وهذا مـا نجد صداه في نص لغاليليو:

«بمجرد أن أكوّن تصـوراً عن شيء ما، أشعـر على التـو بأن من الضروري أن أنظر إليه على أن له حدوداً بشكل أو آخـر، وإنه أكبر وأصغر بالنسبة للأشياء الأخرى وإنـه في هذا المكـان أو ذاك أو في هـذا الـزمن أو ذاك، وإنـه في حـالـة حـركـة أو سكـون، وإنه في تمـاس مع جسم آخـر أولاً.. ولكن لا أجد نفسي اطلاقاً مضطراً الى تحديد ما إذا كان ابيض أو أحمر، مـراً أو حلواً، صائتاً أو صامتاً طيب الرائحة أو خبيثها، ولذا أعتقد أن هذه المذاقات والروائح والألوان.. إلخ، ما هي إلا أسـماء بالنسبة للأشياء التي تصدر عنها أو تتسم بهـا إنها لا توجـد إلا فيمن يـلاحـظهـا... وأنـا أعتقـد أن أي شيء في الأجسـام الخـارجية تسبب المـذاق والروائـح والأصوات.. إلـخ، سوى الحجم والشكل والكم والحرة. (**العـالم والغرب**، ج 1 سلسلة **المعرفة**، الكويت، 85، ص 267).

لقـد تمثلت الـروح الـوثـابـة لعصر النهضـة في اكتشـافـاتـه المختلفة، اكتشاف الأراضي والقارات المجهولة، اكتشاف أبعاد ومجاهل الكون وموضـع الانسان منـه، اكتشاف الانسـان ذاته وإقرار فعاليته، كما جلت هـذه الروح في تجـديداتـه المختلفة: تجديد في الفكر الديني يمثله الإصلاح الديني، وتجديد في الفكر السياسي مثّله ماكيافيلي، وتجديد في الفكـر العلمي مثّله برونـو وغاليليو وكوبرنيك.

وفي هذا العصر بدأ يتكسر بـالتدرج النسق المعـرفي المنحدر من العصور الوسطى وبرزت أسس معرفة جـديدة قـائمة عـلى إعـطاء الأولويـة للانسـان وللعقل والتجـربـة والشـك. وهـذه التحـولات المجتمعية والفكـرية الهـائلة لن تؤتي ثـمارهـا إلا في القرنين السـابع عشر والثامن عشر من أوروبا.

مصادر ومراجع

- راسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الثالث، ترجمة م.ف. الشنيطي، الهيئة المصرية للكتاب، 1977.
- راندال، جون هرمان، تكوين العقل الحديث، الجزء الأول، ترجمة ج. طعمة، دار الثقافة، بيروت 1965.
- رابلن، كافين، الغرب والعالم، ترجمة المسيري وحجازي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1985.
- شوفالي، جـاك، المؤلفات السياسية الكبرى، ترجمة إ. دار الحقيقة، بيروت، 1980.
- Brehier, E.,*Histoire de la Philosophie*, Tome 1, P.U.F. Paris, 1981.
- Chatelet, F., *Histoire de la Philosophie*, Collectif, tome 2., Morabout, Paris, 1972.
- *Encyclopedia Universalis*, Renaissance.
- Faure, Paul, *La Renaissance*, P. U. F.1949.
- Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1977.
- Oriol, T., *Histoire de la renaissance*, P.U.F., 1971.
- Verdine, Hélène, Les Philosophies de la renaissance, P.U.F., 1971.

محمد سبيلا

فلسفة النهضة (فكر عربي معاصر)

Arab thought of the Renaissance
Pensée arabe de Renaissance
Gegenwart In arab Denken

لقد اهتمت أبحاث كثيرة بالتيـارات الفكريـة المتصارعـة في مجـال النـظر العـربي المعـاصر، وتم الـتركيـز في أغلب هــذه الأبحـاث عـلى المستـويـات الإصـلاحيـة، والمستـويـات الإيديولوجية، بدون أي محاولة لإبراز حدود ومستويـات القول الفلسفي. فمن النادر أن نعثر في هذه الأبحاث على أية متابعة لبدايات تشكـل الخطاب الفلسفي في الفكـر العربي المعـاصر. قد تُبَرَّر هذه الندرة بعـامل غيـاب الأنساق الفلسفيـة عن مجال الفكـر العربي، كـما قـد تُـبرر بـالانقـطاع الملحـوظ للحضـور الفلسـفي المُبْتَكِـر، أو بـاعتبـار أن الحضـور الفلسفي في مجـال النظر العربي لا يتجـاوز نقل وتـرجمة بعض التيـارات الفلسفية الغربية. ومع ذلك، فإن كل الاعتبـارات التي ذكرنـا لا تعفينا من تسجيل التقصير الملحوظ في هذا الباب.

تتجه محاولتنا نحو المساهمة في بحث موضوع بدايات الفلسفة العربية المعاصرة، وهي محاولة تُسلم بوجود مباحث، وأطروحات، ومفاهيم فلسفية، ظاهرة ومضمرة في الكتابة العربية، رغم غياب المدارس الفلسفية بمعناها المعروف في تاريخ الفلسفة، ورغم غياب الإبداع الفلسفي.

ولا بد من الإشارة في هذا التمهيد، إلى أننا لا نريد البحث في الفلسفي في الفكر العربي المعاصر على وجه الإطلاق. إننا نتجه فقط صوب النصوص المنتجة في الحقبة التي اعتدنا تسميتها بـ عصر النهضة، أي النصوص التي أنتجت في الفترة الزمنية الممتدة من منتصف القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين.

فما هي طبيعة الحضور الفلسفي في الكتابة العربية المعاصرة ؟ وبأي معنى يمكننا أن نتحدث عن فلسفة وفيلسوف داخل دائرة الوعي الإصلاحي النهضوي ؟

قبل محاولة تركيب جواب تمهيدي في هذا الباب، نريد الانطلاق من الأوليات الآتية:

1 ـ قد يتضمن الإقرار بانتماء نص من نصوص خطابات النهضة العربية إلى دائرة القول الفلسفي نوعاً من المجازفة، ونحن لا نملك هنا إلا أن نجازف، وذلك لاعتقادنا بأن المحافظة على نموذج ثابت، واحد ووحيد للقول الفلسفي، يرسخ فرضية قابلة للأخذ والرد. ومن هنا فإن بحثنا في القول الفلسفي في خطاب النهضة العربية لا يروم فقط استحضار حدود ومجال ومستويات الفلسفي في الفكر العربي، بقدر ما يهمه أيضاً إعادة النظر في النماذج المعروفة للقول الفلسفي، وذلك بإبراز طبيعة الآداب الفلسفية التي سادت في محيط النظر العربي المعاصر.

فلا يمكن باسم فرضية مستقاة من صيرورة تاريخ الفلسفة، أن نرتب ونصنف أنماطاً وحدوداً للقول الفلسفي، بدون أن نعيد التفكير فيها. فعندما تتوفر معطيات تاريخية جديدة، يلزمنا أن نعيد النظر في القوالب والنماذج. ونحن نملك في سياق تاريخ الفلسفة كثيراً من الأمثلة التي تدعم هذا المسعى، فلا أحد يخرج أدبيات فلسفة الأنوار من دائرة الاهتمامات الفلسفية، ولا أحد يستطيع اليوم بعد كل التحولات التي عرفها مفهوم الكتابة على وجه العموم، ومفهوم الكتابة في سياق الفلسفة المعاصرة، الركون إلى نموذج مغلق ونهائي للقول الفلسفي.

2 ـ عندما نبحث في وضع نظام القول الفلسفي في كتابات المصلحين العرب المعاصرين، فإننا لا نروم مماثلة نظام الفلسفة في عصر النهضة الأوروبية، بالمعطيات الفلسفية المتولدة في الخطاب العربي المعاصر، فلا أهمية في نظرنا للقيام بمماثلة من هذا القبيل.

فقد كان للفلسفة في عصر النهضة الأوروبي، كما هو معروف، [illegible]ـها التاريخية، وقواعدها النظرية، ضمن صيرورة تاريخ الفلسفة، وتاريخ العلم، وتاريخ المجتمع. وحصل شأن آخر لمصير تاريخ الفلسفة في العالم العربي الاسلامي. وستتيح لنا هذه المساهمة، حصر مساحة وحجم الفلسفي في الفكر العربي المعاصر.

3 ـ لا يمكن التفكير في الفلسفي، في الفكر النهضوي، دون استحضار الصعوبات والعوائق التي واجهت ووجهت النظر العقلي، والنظر التأملي النقدي في تاريخ الاسلام. فمن المؤكد أن اللحظة الزمنية المسماة عصر النهضة، تندرج في سياق زماني أوسع، هو تاريخ الفكر العربي الاسلامي، ومعنى هذا أن كل حديث عن نظام القول الفلسفي في عصر النهضة، يتطلب استرجاع المنظومة المرجعية المؤسسة في فلك الفلسفة الإسلامية الوسيطية، في توجيهاتها الكبرى، ومفاهيمها، ومصطلحاتها الرئيسية.

4 ـ أما الأولية الرابعة، فهي عدم إغفال أهمية التحول التاريخي الذي عرفه العالم العربي، منذ نهاية القرن التاسع عشر، وذلك في إطار التحولات التي أفرزتها الهيمنة الإمبريالية مختلف أصعدة الوجود التاريخي العربي. فقد توقف منذ ذلك الوقت النمو الذاتي لهذه المجتمعات، وانتقلت جوانب من المنظومة الفكرية الغربية الى مجال النظر العربي، مما ترتب عنه، ازدواجية ملحوظة في مجال الفكر، فأصبح الإنتاج النظري العربي على وجه العموم، محكوماً بمنظومتين مرجعيتين متناقضتين، منظومة تراثية وسيطية (المنظومة الاسلامية)، ومنظومة فكرية غربية، (المنظومة الليبرالية).

تقف الأوليات المذكورة، وراء تصورنا لبنية الفلسفي في خطاب النهضة العربية، ذلك أننا لا نستطيع أن نتقدم في فهم آلية الفكر الفلسفي العربي المعاصر، دون ربطه بصيرورة التاريخ العربي المعاصر، في مستوياته التاريخية والنظرية المختلفة، ودون مساءلته في ضوء أسئلته وإشكالات تاريخ الفلسفة.

وانطلاقاً مما سبق، نتساءل مرة أخرى، كيف تشكلت بدايات الفلسفة في الكتابة العربية المعاصرة ؟

سنحاول الجواب عن هذا السؤال، من خلال عرض وتحليل المحاور الآتية:

1 ـ في مرجعيات فلسفة النهضة العربية.
2 ـ الفلسفة، السياسة: حدود ومستويات.
3 ـ الكاتب الفيلسوف.

1 ـ في مرجعيات فلسفة النهضة العربية:

أمران تحكما وما زالا يتحكمان إلى يومنا هذا، في خطاب الفلسفة في الوطن العربي، أولهما حمولة تاريخ الفلسفة، وثانيهما الموروث الفلسفي الإسلامي، بالإضافة إلى الأطر التاريخية والمعرفية العامة. وبين المحدد الأول والثاني، وفي سياق المجرى التاريخي الذي يؤطر اللحظة العربية المسماة عصر النهضة، استقرت عادة إنتاج القول الفلسفي مُحَدِّدَةً نمطها الخاص والمتميز.

وإذا كان التقاطع التاريخي الوسيطي، بين الفلسفة اليونانية ومجال النظر الاسلامي، قد أنتج الفلسفة الإسلامية الوسيطية، بكل ما لها وما عليها، فإن التقاطع التاريخي العنيف الذي حصل في العالم العربي ضمن محددات تاريخية جديدة ـ مخالفة لعصورنا الوسطى ـ في نهاية القرن الماضي، أنتج بدوره ردود فعل فلسفية متعددة في الفكر العربي المعاصر، وقد اتسمت ردود الفعل هذه بسمات غلب عليها طابع رجع الصدى، أكثر من طابع المشاركة الندية في الابتكار، والمساهمة في إغناء تاريخ الفلسفة.

وبدون أن ندخل في استعراض مفصل لكل النتائج التي ترتبت عن انتقال لحظة من صيرورة تاريخ الفلسفة، إلى مجال الفكر العربي المعاصر، نشير إلى مسألة أساسية، توضح خصوصية الحضور الفلسفي في كتابة النهضة، وذلك بحكم الموجهات التاريخية، والمنظومات النظرية المرجعية المؤطرة لهذا الحضور. يتعلق الأمر بعدم وجود أنساق فلسفية بالمعنى التقليدي الذي تحدده عادة مصطلحات من قبيل نسق فلسفي، تيار فلسفي، مذهب فلسفي. فلم تنتج النهضة العربية مدارس فلسفية، من قبيل الديكارتية، والكانطية. لقد أدت المثاقفة العسيرة الحاصلة بين المشرق العربي والغرب الأوروبي، في مرحلته الاستعمارية، في القرن الماضي، وبدايات هذا القرن، إلى تعرف المثقفين العرب، في مرحلة أولى على المنظومة الفلسفية الفرنسية، المؤطرة بالتوجه الفكري العام لفلسفة الأنوار، ثم تعرفوا، في مرحلة ثانية، على الليبرالية الانكليزية، والفلسفة الوضعية، مما جعل المكتوب الفلسفي العربي يتخذ طابعاً سياسياً تاريخياً، بدون أن يتمكن من صياغة أبنية في فلسفة السياسة. فسادت النزعات الليبرالية، الداعية إلى الحرية والتقدم، والنزعات الوضعية المواكبة لطموحات العلم والمتحمسة لدعاويه، حيث وظفت الأبعاد الايديولوجية للتوجه الوضعي بدون أدنى اهتمام جدي بأبعاده الأخرى.

لا تعني السيادة هنا الانتشار والتغلغل والمساهمة في توجيه التاريخ، إنها تعني بالدرجة الأولى، تعرف النخبة المثقفة في العالم العربي على هذه التيارات، والمدارس الفلسفية، ومحاولة نقلها بواسطة الترجمة والتأويل من أجل توظيفها في أفق التوجه الاصلاحي المهيمن على الفكر العربي المعاصر.

ويستطيع المهتم بالنصوص ذات الصبغة الفلسفية في الفكر العربي، أن يلمس ثقل المنظومتين المرجعيتين الإسلامية والغربية، في صياغة منطوق الكتابة الفلسفية، كما يستطيع تبين الدور الذي لعبته المرجعية التاريخية، الناظمة للمنظومتين السابقتين، والمتمثلة في متطلبات زمن التأخر العربي الشامل، في تلوين الترجمة والتأويل، وفي توجيه الكتابة الفلسفية نحو قضايا ذات صبغة تاريخية، ونحو سياسة محددة.

لم تكن إذن عملية تكون النص الفلسفي في الكتابة العربية المعاصرة، مجرد عملية نظرية مُدَعمة بمرجعية مزدوجة، وسياق تاريخي معين، بقدر ما كانت عملية معقدة ومركبة. لقد عاصرت هذه العملية زمناً اندثرت فيه أصول الدرس الفلسفي الإسلامي، بل اندثرت فيه كل أشكال الاجتهاد التاريخية المتولدة في العصر الوسيط الإسلامي. وعاصرت في الوقت نفسه مرحلة من مراحل تاريخ الفلسفة أنتجت فيه الفلسفة الأوروبية نزعات ومذاهب فلسفية مرتبطة بصيرورة تاريخية معرفية تميزت أساساً بمنعطفها الإمبريالي، وبكل متطلبات هذا المنعطف التاريخية والفكرية، مما أنتج في نهاية التحليل كتابة فلسفية ملكت من الخصوصيات ما جعلها تتأرجح بين دوائر معرفية متعددة، ودوائر عقائدية تاريخية متناقضة، وأزمنة متباعدة في الزمان والمكان. تُرى كيف تشكلت ملامح ومظاهر وأطروحات هذه الكتابة؟

2 ـ الفلسفة، السياسة، حدود ومستويات:

تسمح لنا مراجعة النصوص الفكرية النهضوية بالتأكد من غياب الحديث الفلسفي في صورته التي رسخها تاريخ الفلسفة، الى حدود القرن الثامن عشر. فنحن لا نعثر في الكتابة العربية المعاصرة على حديث فلسفي نسقي، منتج، أو معدل، أو مطور للمشكلات الميتافيزيقية الأساسية في تاريخ الفلسفة. كما أننا لا نستطيع أن نتبين في النصوص المكتوبة في تلك الفترة موضوع هذه المساهمة، أي محاورة جدية لتاريخ

الفلسفة. ففي النصوص التي نعترف لها بالطابع الفلسفي، نواجه كثيراً من البياضات، كثيراً من الفراغ الفلسفي. إلا أن هذا الفراغ لا يعني الغياب الكلي لكل المعطيات الفكرية المرتبطة بالفلسفة وتاريخها.

.فقد تبلورت في الكتابة العربية المعاصرة، قضايا فلسفية أخرى، تنتمي إلى دائرة الفلسفة السياسية. ومنذ بدايات تشكل الوعي العربي المعاصر، لاحظنا محاورة مستمرة للفلسفة السياسية الليبرالية في أطروحاتها الكبرى، ومفاهيمها الرئيسية، كما لاحظنا المنحى التأويلي المتميز الذي اتخذته هذه المحاورة في الفكر السياسي العربي المعاصر.

ونحن نفسر غياب النّسقية الميتافيزيقية، وحضور نمط من الكتابة السياسية في الفكر العربي، بعامل سيادة فلسفة الأنوار والفلسفة السياسية، والفلسفات التاريخية، على تاريخ الفلسفة في المرحلة التي تمت فيها عملية المثاقفة بين الفكر العربي والفلسفة الغربية. كما نفسره بعامل سيادة التأخر والاستبداد، في مستوى الواقع التاريخي المؤطر لزمانية المثاقفة.

انتقلت إذن إلى مناخ الفكر العربي المعاصر، بعض مفاهيم المعتقد السياسي الليبرالي (العقل والحرية والدستور والمصلحة)، كما انتقل مفهوم التقدم الأنواري، وتم التعرف على العقلانية في صورتها الوضعية المتحمسة للعلم التجريبي. ومن كل المصادر السابقة، صاغ بعض المثقفين العرب ملامح رهيفة للقول الفلسفي في الفكر العربي، وقد تم ذلك في غياب كلي لتقاليد الدَّرْس الفلسفي من محيط الثقافة العربية. فلم تكن مثلاً في المجتمعات العربية إذ ذاك، مدارس ولا جامعات، ترعى أصول الفلسفة وتاريخها، بالإضافة إلى سيادة النصية الوثوقية في مجال الفكر، حيث كانت الأفكار السائدة تكتفي بنظم الموروث، ونقل القديم.

وما نريد أن نؤكد عليه هنا، هو هيمنة السياسي على كل مظاهر القول الفلسفي الأخرى، في الكتابة العربية، فإذا كان القول الفلسفي يعلن حضوره في مظاهر قولية متعددة، ويغذي اهتمامات فكرية لا حصر لها، فإنه قد برز في الفكر العربي، وبشكل واضح في مبحث السياسة والإصلاح السياسي.

لم تتمكن **رسالة التوحيد** لمحمد عبده 1849 - 1905 من إنجاز مشروع علم كلام جديد، في الكتابة العربية المعاصرة. ولم تتمكن ترجمة الشميل 1850 - 1917 لمقالات بوخنر في فلسفة النشوء والارتقاء، ولا مواد مجلة **المقتطف**، من دعم التوجه الفلسفي الوضعي في نظرية المعرفة. وذلك لأن نمو المعارف الفلسفية، في تاريخ الفلسفة، يؤطره التاريخ العام بصراعاته المختلفة، كما تؤطره المعارف العلمية والثورات العلمية، ونظراً لغياب المباحث العلمية من الثقافة العربية المعاصرة، نَظَراً واختباراً، فقد غابت المباحث والتأملات التي تدور في فلك الإبستمولوجيا.

ويمكن أن نشير أيضاً في نفس السياق إلى أن الحديث عن الرشدية مع فرح أنطون ومحمد عبده، والعناية اللاحقة بابن خلدون داخل الأزهر ثم داخل الجامعات العربية، لم يولد تجديداً في النظر الفلسفي المحقق والمطور لمصادر وأصول الفلسفة الاسلامية الوسيطية. وباستثناء الاهتمام الملحوظ بالنص السياسي الليبرالي، والمفاهيم السياسية المحددة له، من قبيل التسامح، والحرية، والعلمانية، والتقدم، تظل كل الإشارات الأخرى، المتعلقة بتاريخ الفلسفة، عبارة عن محاولات فريدة، محاولات لم تغتن في سياق تطوري لاحق، ولم تُولِّد الاجتهاد الذي يغني النظر، ويساهم في تطوير تاريخ الفلسفة.

مسألة فلسفية أساسية هيمنت على نواحي القول الفلسفي الأخرى في الفكر العربي، هي المسألة السياسية، رغم أن الكتابة العربية الناشئة داخل حدود هذه المسألة، لم تتمكن من إدراك فعلها الذاتي، بصورة نقدية. لقد تشكلت المسألة السياسية في الفكر العربي في دائرة الإصلاح السياسي. وداخل هذه الدائرة، تم التسليم بأوليات السياسة الليبرالية، بدون أدنى مساءلة للمبادىء الكبرى الناظمة لأصولها الفلسفية، لقد تركز البحث في الجانب العملي المتعلق بالإصلاح السياسي، بدون أن تتاح للفكر فرصة إعادة إنتاج الأسس الفلسفية لليبرالية. وهذا هو السبب الذي جعل المفاهيم السياسية الموظفة في خطاب النهضة العربية بدون فلسفة سياسية، أي بدون أدنى توسيع أو تعديل للأسس الفلسفية المشكلة للمعتقد الليبرالي.

نحن نستثني هنا المساهمة الأولية التي دشنها علي عبدالرازق 1888 - 1966، في باب البحث في **الاسلام وأصول الحكم**، ونوضح في نفس الوقت كيف أن الفكر التأصيلي الذي يطبع الكتابة السياسية العربية لا ينفي عنها صفة ايجابية، تتمثل في كونها ساهمت في بلورة لغة احتجاج جديدة في الخطاب العربي المعاصر.

لقد ساهمت نصوص الطهطاوي 1801 - 1873، وفرح أنطون 1874 - 1922، وأديب إسحق 1856 - 1871، ولطفي السيد 1872 - 1963، في صياغة أكثر من تأويل للمفاهيم السياسية الليبرالية. واذا كنا قد أشرنا إلى الطابع العملي الذي

اكتسبته هذه النصوص، فإن مرد ذلك يعود إلى متطلبات أحوال الوقت، وشروط النظر المواكبة لهذه الأحوال، والمُساهِمة في تشكيل البنية النظرية لهذه النصوص. فبواسطة هذ العوامل المشتركة، نستطيع تفسير الانتقال من الفلسفة إلى السياسة، ومن الفلسفة السياسية إلى الاصلاح السياسي، وهو ما يعني تقلص عمليات التأمل، والتنظير، والمساءلة، ثم بناء الأنساق، وطغيان آليات الدعوة، ومقتضيات الإصلاح. وقد نتج عن الآليات المذكورة سيادة النقل والعرض، وتحويل المفاهيم إلى شعارات. فأثمرت السياسة في الخطاب العربي في نهاية المطاف التعليقات الانتقائية، الشروح التبسيطية، والمماثلات العمياء، ثم المفارقات النظرية الكبرى.

هناك منزع آخر برز في الكتابة الفلسفية في عصر النهضة، وقد غذى، وما زال يغذي في نظرنا، التأملات الفلسفية العربية، إلى يومنا هذا، يتعلق الأمر ببدايات فلسفة حضارية عربية. ويعود سبب بروز هذا المنزع، إلى لحظة التاريخ الكبرى المؤطرة لِبِنْيَةِ الوعي العربي عموماً. فقد كان للاصطدام التاريخي الحضاري بين الغرب والشرق، بين أوروبا الامبريالية والعالم العربي المستعمر والتابع، تأثير رهيب على الحساسية والعقل، فنشأت مفاهيم الذات والهوية والأصالة، وكان لهذه النشأة بكل عنفوانها ورومانسيتها، مبررات قوية في المجتمع العربي. فمقابل الشعور بالدونية أمام جبروت أوروبا الامبريالية تبلورت ثنائيات مفهومية حادة، من قبيل الإسلام والنصرانية، التسامح والاضطهاد، التأخر والتقدم، الخرافة والعلم، القوة والضعف، الأصالة والمعاصرة. . ورغم أن أغلب الكتابات المنشأة في هذا الباب، امتلأت بطغيان الحماسة، التي لا تسعف بالتجريد النظري الشمولي والنقدي، فقد حاول أصحابها صياغة البيانات والنصوص المحرضة على الفعل، وقد كان وراء الفقر الفلسفي البارز في هذه النصوص معاداة أغلب منتجيها للفكر الفلسفي. (نحن نشير هنا إلى بعض كتابات الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا المتعلقة بالرد على دعاوى بعض المستشرقين، الذين تناولوا بعض مراحل أو مظاهر الفكر الإسلامي، بالدراسة والتحليل). يمكن أن نضيف إلى كل ما سبق ملاحظة تتعلق بالحركات الاجتماعية والتربوية المهتمة بتحرر المرأة، وتطوير أساليب التعليم، وكذلك الحركات الأدبية واللغوية. فنحن نعتقد أن وراء أغلب الحركات المذكورة، فلسفات معلنة أحياناً، ومضمرة أخرى. ويمكننا أن نتبين في النصوص التي عبرت عن هذه الحركات اهتماماً بأعلام الفلسفة الوضعية، من قبيل أوغست كونت، وهربرت سبنسر، كما يمكن أن نتبين إحالات الى المرجعية الأنوارية، والمرجعية الإسلامية السنية، الا أن الأمر المؤكد في هذا السياق، هو أن الحركات التي ذكرنا لم تعتن بالتأصيل الفلسفي، وقد ساهمت فعلاً كحركات معتمدة على نصوص فلسفية مستعارة من القرن التاسع عشر، في مباشرة تأثير متفاوت القيمة في المجتمع العربي، لكنها لم تتمكن من ترسيخ قواعد القول الفلسفي، في الكتابة العربية المعاصرة.

يتضح من كل ما سبق أن بؤرة القول الفلسفي في خطاب النهضة العربية، تركزت في المستوى السياسي، وبالضبط في مستوى الدعوة السياسية والإصلاح السياسي، وهو ما يعني الركون إلى مقتضيات الممارسة السياسية، والإهمال الواضح لمتطلبات النظر. قد يُعَلَّل الأمر بكون النخبة المثقفة في العالم العربي، تعرفت على الفلسفة السياسية الليبرالية في القرن التاسع عشر، وهو قرن لم يكن مهتماً بصياغة أصول وأسس هذه الفلسفة. فقد ساهمت الفلسفات المتبلورة في القرن السابع عشر، والثامن عشر في بلورة هذه الأصول، ولقد كانت التيارات السياسية الليبرالية السائدة في القرن التاسع عشر تسلم بتلك الأصول، وتحاول تطوير القضايا العملية والتطبيقية في مجال الممارسة السياسية الفعلية، ومن هنا تأثر الكتاب العرب بالجوانب العملية في هذه الفلسفة. ولا شك أن لهذا التفسير قيمته في توضيح الشروط الموجهة للكتابة السياسية في العالم العربي، الا أنه لا ينفي ولا يبعد الصبغة الانتقائية، والصبغة التبسيطية التي اتخذتها الفلسفة السياسية الليبرالية في النص السياسي العربي. وذلك في الوقت الذي كان فيه العقل العربي وما يزال في حاجة ماسة إلى التأصيل الفلسفي السياسي.

3 ـ الكاتب الفيلسوف:

هناك زاوية أخرى تتيح لنا مقاربتها، مزيداً من فهم مكانة الفلسفة في الكتابة العربية المعاصرة، وهي تتعلق بصورة الفيلسوف في الفكر العربي المعاصر.

للفيلسوف كما هو معروف وضع خاص ومتميز في تاريخ الفلسفة، ورغم صعوبة إنجاز صورة نهائية ومغلقة للفيلسوف، من خلال مراجعة تاريخ الفلسفة، وخاصة بعد الوضع الخاص، الذي عرفته هذه الصورة في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، ثم في القرن العشرين، فإن هذه الصورة ظلت متماسكة إلى حدود القرنين الأخيرين. وانطلاقاً من هذا التماسك المفترض، والذي تُحدد عناصره في المفكر المنتج لمنظومة فكرية ذات أسس واضحة ومحددة، وجهاز مفاهيمي،

وسلسلة من الافتراضات والعمليات البرهانية العقلية. انطلاقاً من هذا التصور سنحاول أن نفكر في صورة المشتغل بالنص الفلسفي، في الثقافة العربية المعاصرة.

إننا لا نعثر على ما يماثل صورة أرسطو وديكارت وهوبز وكانط وهيغل، في دائرة المنتجين للفكر العربي المعاصر. وأغلب الذين اهتموا بالقول الفلسفي، في الكتابة العربية، منذ نهاية القرن الماضي، وإلى حدود منتصف هذا القرن، يندرجون في دائرة الأدب، والصحافة، والإصلاح السياسي، والتعليم. فالفيلسوف هنا مجرد أديب، صحافي، مصلح، ومعلم، وهو في النهاية مجرد كاتب.

فلم تتمكن الشروط النظرية والتاريخية المؤطرة للانتاج النظري في عصر النهضة، من توليد النص الفلسفي الفاعل في تاريخ الفلسفة، والفيلسوف المنتج لبناء فلسفي، مستوعب ومطور لصيرورة نظام تاريخ الفلسفة.

وتذكرنا صورة الكاتب الفيلسوف، نموذج المشتغل بمجال القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، بفلاسفة الأنوار الكتاب، فقد أنتجت كتابات هؤلاء نمطاً جديداً من القول الفلسفي، وهو نمط لم يشتغل بالموضوعات التقليدية في تاريخ الفلسفة، بل اتجه نحو تدعيم ما يطور ويوسع دائرة البحث الفلسفي. فقد ساهم فلاسفة الأنوار كما هو معروف في تدعيم الانتربولوجيا السياسية التي بلورتها الفلسفة السياسية الحديثة، كما حاولوا في ضوء مقتضيات الصعود التاريخي للبرجوازية، بلورة أطروحات متفائلة في مجال التاريخ، وذلك بدفاعهم عن العقل والتقدم، وتغنيهم بالمساواة والتسامح. وقد مهدت كتاباتهم الموسوعية، بجانب عوامل أخرى للفلسفة الوضعية، والمنزع التاريخي في تاريخ الفلسفة، كما رسمت شخصياتهم الفلسفية نموذجاً للفيلسوف الكاتب.

الكاتب الفيلسوف هو نموذج للفيلسوف الجديد في القرن الثامن عشر: فولتير، ديدرو، روسو. ويماثل هذا الفيلسوف في الفكر العربي كتاب أمثال فرح أنطون ولطفي السيد وعلي عبدالرازق، وقد كان هؤلاء الكتّاب يستعيدون بعض مفاهيم فلسفة الأنوار، وبعض ملامح الفلسفة الوضعية، من اجل محاولة تفسير مظاهر التأخر العربي، الثقافية والسياسية ومحاولة إصلاحها. ومن المؤكد، أن قراءة هؤلاء الكتاب للنص الأنواري، والنص السياسي الليبرالي، وتشبع بعضهم ببعض مبادىء الفلسفة الوضعية، لم ينتج البناء النظري المطابق لتاريخه الذاتي، ولم يتمكن من نحت مفاهيم جديدة، وظل في الأغلب الأعم، مجرد رجع صدى، شرحاً على الشرح، وتبسيطاً للأصول. إلاّ أن هذه المسألة لا يجب أن تفهم في نظرنا في ذاتها، أو تفهم باعتبارها قصوراً ذاتياً في الكاتب الفيلسوف، وفي النص الذي أنتجه، بل علينا محاولة فهمها، عن طريق ربطها بشروطها العامة، الشروط التاريخية والنظرية التي واكبت عملية تولدها العسير في الثقافة العربية.

* * *

أتاحت لنا المحاور السابقة، حصر مرجعيات القول الفلسفي في الكتابة العربية المعاصرة، كما أتاحت لنا معرفة المجال النظري الذي تمركز فيه هذا القول، حيث وضحنا مستويات التداخل والتمايز بين الفلسفي، والسياسي، في خطاب النهضة، وحاولنا إبراز محدودية الحضور الفلسفي العربي في تاريخ الفلسفة.

فلم تشارك الكتابة العربية المعاصرة، في التأصيل الفلسفي الخلاق، لقد اكتفت النصوص المنتمية إلى دائرة القول الفلسفي السياسي، باستدعاء أطروحات الليبرالية، ومفاهيمها، بدون أن تتمكن من إخصابها بمحاورتها. ولم يتمكن الكاتب الداعية من قراءة تاريخ الفلسفة في ضوء المغايرة التاريخية، ولم يمتلك فضيلة النظر، رغم امتلاكه، في أغلب ما كتب لحماسة الداعية المتنوّر.

مصادر ومراجع

- إسحق، اديب، **الكتابات السياسية والاجتماعية**، دار الطليعة، بيروت، 1978.
- الافغاني، جمال الدين، **رسالة الرد على الدهريين**، ضمن **الاعمال الكاملة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1973.
- انطون، فرح، **ابن رشد وفلسفته**، ضمن **الاعمال الفلسفية**، دار الطليعة، بيروت، 1981.
- التونسي، خير الدين، **مقدمة اقوم المسالك**، الدار التونسية للنشر، 1977.
- السيد، لطفي، **مبادىء في السياسة والادب والاجتماع**، دار الهلال، القاهرة، 1963.
- الشميل، شبلي، **فلسفة النشوء والارتقاء**، مصر، 1910.
- الطهطاوي، رفاعة رافع، **كتاب مناهج الالباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، ضمن **الاعمال الكاملة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، جـ1، ط 1، 1973.
- عبدالرازق، علي، **الاسلام واصول الحكم**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972.
- عبده، محمد، **الإسلام دين العلم والمدنية**، دار الهلال، مصر، لا.ت.
- ———، **رسالة التوحيد**، دار الفكر، ط .4، بيروت، لا.ت.

كمال عبداللطيف

الفوضوية

Anarchism
Anarchisme
Anarchismus

نظرية في الفلسفة الاجتماعية والسياسية محورها رفض جميع انواع السلطة في تنظيم المجتمعات والمناداة بحرية الفرد المطلقة وبالقضاء على الملكية الفردية من أجل الوصول الى وجود انساني عادل عن طرق التآلف الطوعي.

ينقل هذا المصطلح في العربية مفهوم كلمة يونانية الاصل شاعت في معظم اللغات الأوروبية كرديف لواقع أو لتطلع يحدد مرحلة في تاريخ مجتمع ما أو يصف ـ وذلك منذ اربعينات القرن التاسع عشر خاصة ـ ايديولوجية سياسية. تؤرخ كلمة «انعدام الحكم» (zvpxŵv) لعصر الثلاثين طاغية الذي عمت فيه الفوضى في تاريخ مدينة اثينا. ولما لم تخل حقبة من مثل هذا الواقع أو ممن حاول القيام على السلطة ورفض جميع اشكالها، دولة كانت أم جماعة أم اسرة ام تنظيماً آخر، صح القول أن هذه النزعة وجدت مع وجود المجتمعات. فهي ممثلة لدى المدارس الفلسفية القديمة بالمدرسة الكلبية والابيقورية ولدى بعض البدع المسيحية الأولى وفي العصور المتوسطة كما لا تخلو حركة الخوارج في الاسلام من بعض مبادىء هذه النزعة.

اما في العصور الحديثة فقد ثبتت التسمية على تيارات فكرية واجتماعية تناهض السلطة في جميع انواعها، وسلطة الدولة وقيادة المجتمع خاصة كما انها تصف اليسار المتطرف في الثورات السياسية والاجتماعية منذ الحرب الأهلية في انكلترا والثورة الفرنسية، أو تصورات بديلة لتنظيم المجتمعات كما عرضها كتّاب ومصلحون في القرن التاسع عشر، أهم قواعدها تحقيق العدالة الاجتماعية عن طريق المشاعية في الملكية والقضاء على الدولة وعلى جميع انواع الحكم.

ولم تثبت الفوضوية كنظرية متكاملة تقود أو تؤثر في حركة سياسية واجتماعية متفردة الا منذ منتصف القرن التاسع عشر. ولهذا التطور اسباب عدة اهمها التغيرات في المجتمعات وتأثير بعض النظريات الفلسفية. فالثورة الفرنسية والثورة الصناعية والثورة العلمية قد حولت وجه المجتمعات الاوروبية المتطورة تحويلاً جذرياً حينما حدثت الانقلابات السياسية والثورات المتتالية وتقوضت اسس انماط الانتاج السابقة واصبحت التنظيمات السائدة والتآلفات الطبقية والايديولوجية هشة في معظمها، غير قادرة على معالجة تضخم بؤس وشقاء السواد الاعظم من الناس في المدن والارياف. وكان الجواب في تعدد المحاولات الاصلاحية وتضارب النظريات فكثرت العروض لتأكيد صيغ وجود جديدة تنهض بالمجتمعات وتبث فيها روحاً مطابقة لحاجات العصر وكانت الفوضوية احدى هذه الصيغ.

وعلى الصعيد الفكري انتشرت الفلسفة الهيغلية في تلك الاجواء وتعددت ردود الفعل عليها خاصة لدى ما يسمى باليسار الهيغلي ولدى اولئك الذين حاولوا وضع اطر عقلانية جديدة تحتضن الخارجين على هيمنة النظريات الفلسفية والاجتماعية السابقة. وعلى الرغم من تناحر الفوضويين حول الاهداف والوسائل فهم يجمعون على مبدأ الحرية المطلقة والمساواة وعلى العداء التام لجميع اشكال تسلط الانسان على الانسان، ويدفعهم في معتقدهم هذا ايمان كلي بحركة تطور التاريخ قدماً وبحقوق الانسان الفرد المقدسة.

قد تقسم التيارات في الفوضوية الى عدة فروع أهمها:

الفوضوية النظرية: وهي تجابه الوضع الاجتماعي القائم بمجموعة مبادىء فلسفية تتسم بالعداء للهيغلية وبالتحليل النظري.

الفوضوية الاسمية: التي تناهض الشقاء والظلم بالاصرار على اخلاقية انسانية، مسيحية أو جذرية.

ومن حيث الممارسة والتطبيق نجد في تاريخ التكتلات الاجتماعية وخاصة في الحركة العمالية اتجاهات فوضوية بارزة أهمها:

الفوضوية الثورية، فوضوية الفعل والفوضوية النقابية. لكن هذه التقسيمات تبقى متداخلة ومتكاملة فيصعب الفصل التام بينها. ومن هنا كان التبويب صحيحاً ليس من باب تناقض في النظرية بل تبعاً لضرورة الوضوح في التنسيق والعرض.

الفوضوية النظرية

نادى بهذا النسق المفكر الاجتماعي وليام غودوين W. Godwin في كتابه **دراسة في العدالة السياسية 1793** الذي يحمل مبادىء الثورة الفرنسية الى المجتمع البريطاني في بدايات الرأسمالية الصناعية. فهو يؤكد ان العقل هو سيد الانسان الاوحد ومحرره من العبودية السياسية والدينية وذلك بالقضاء على النظم الاجتماعية السائدة واحلال علاقات شيوعية بدلاً عنها. وفي نظر غودوين ان اسباب الشقاء والظلم واللامساواة كما وأسباب الاستعباد والجهل والحروب، قابعة في الملكية الخاصة وسلطة الدولة ولن تخلص المجتمعات من جميع هذه الويلات الا بإلغاء الملكية الخاصة وتحطيم الدولة. اما السبيل

الى ذلك فهو توعية الانسان وتربيته وتثقيفه فيسيطر العقل وتنتشر العدالة وتتحقق الحرية.

وفي المانيا كتب ماكس شتيرنر M. Stirner واسمه الحقيقي هو يوهان كاسبار شميث. عضو حلقة الهيغليين الشباب في برلين كتاباً بعنوان **الوحيد وملكيته 1844** يبين فيه عن طريق الحجة الفلسفية ان الانسان ليس فرداً يحدد بالنفس والجسد بل هو وعي لذاته، «انا»، وجودها هو وعي هذا الوجود. وبهذا يريد شتيرنر ان يرد على الهيغلية التي تخضع الفرد لمتطلبات الشمولية وعلى فويرباخ في نظرته الى الانسان من خلال الجنس البشري وعلى المعتقدات الدينية التي تسلط على الفرد قيماً إلهية، كما أنه يرد على الليبرالية القائلة بالمشاركة التعادلية وعلى الاشتراكية في جميع صيغها.

وعند رأيه ان جميع هذه المذاهب تستعبد الانسان باسم شمولية ما تفقده ذاته وتجعل منه مظهراً للروح الكلي، وما الاديان والمذاهب الفلسفية والعقائد السياسية والاجتماعية التي توجه الانسان نحو اللّه أو الانسانية أو المجتمع أو الدولة او الحقيقة الا سلباً للذات وتغرباً. وبالتالي وجب على الأنا سيدة ذاتها المطلقة ان ترفض كل مبدأ أو قدرة تحدها والا تقر بقيمة غريبة عنها.

أما اهتمام الذات الرئيسي فيجب ان يكون في تحرير الانا من كل النزعات التي تنوي حل الخلاف بين الفردية والمجتمع بأسر الأولى في اطر ثابتة أو جماعية. ورغم هذا التأكيد يعتبر شتيرنر ان الحياة الاجتماعية ممكنة من خلال العلاقات الشخصية الفردية كونها ليست بحاجة الى وساطة مجتمع أو مؤسسة أو قيمة ما. لذا تكون تنشئة الفرد على ان يكون مواطناً صالحاً استعباداً له ونصراً للشمولية عليه، وما الشيوعية سوى اتمام لليبرالية وهذه اتمام للمسيحية. وفي نظر شتيرنر ان لا وجود لقيمة أو خير أو مبدأ يفرض على الانسان من الخارج، وكل هذا شكل من أشكال استعباد له، بما في ذلك الحضارة والمدنية، أكانت لغة أو أدباً أو فناً أو قانوناً، يجب على الفرد ان يناهضها ويقابلها بأصالته محطماً اياها بتأكيد الذات وانعتاق الوعي الذي هو عمل فكري في حقيقته.

ولا تفهم الأنا في نظر شتيرنر الا بنفي ما تبقى من العالم، وليس عليها أي التزام تجاه الدولة او المجتمع بل لها الحق على كل ما يمكنها ان تصل اليه، فهكذا مثلاً أن استطاع مجرم ان ينجو من العقاب يكون الحق الى جانبه، وان وقع تحت العقاب يكون الحق عليه لأنه لم يستطع أن يهرب منه، ذاك ان الاجرام هو من مفاهيم القانون وهذا يعبر عن مصالح الدولة أو الجماعة وكلها من أشكال اغتصاب الأنا أي الاجرام الحقيقي. ويقر شتيرنر امكانية العيش مع الآخرين ولكن شرط الّا يأسر الذات وان يتم على اساس كونه عملية متجددة وحرة يخرج الفرد من اطارها متى شاء ودون اي عقاب او خسارة.

تمثل فوضوية شتيرنر اشد اشكال الرد عنفاً على الفلسفة الهيغلية. وقد رأى البعض فيها اولى بذور الفلسفة الوجودية. وهي تعتبر دون شك نفياً ورفضاً لتاريخية وصيرورة العلاقات بين الناس والمجتمعات. ومع ان هذه الفلسفة لم تجد لها تطبيقاً في الواقع الا انها غذت العديد من الاتجاهات في الفوضوية وقد تأثر بها كتاب أمثال ماكي J.H. Mackay، وتوكر R.B. Tucker وتولستوي وباكونين.

الفوضوية الاسمية

في جواب عن جوهر الملكية قال بيير جوزيف برودون P.J. Proudhon: «ان الملكية سرقة»، عنها ينبع البؤس والشقاء وهي كانت على مر العصور مشكلة الانسانية الكبرى وسبب أزمة الانسان والمجتمع. وقد فشلت جميع الثورات والانظمة السابقة في تحقيق العدل والمساواة لأنها أبقت على الملكية. ولن تنجح الانظمة السائدة في الحفاظ على حرية الانسان وسيادته الشخصية لأنها تقوم على المنافسة وتثبت الظلم والاستغلال ما دامت تقوم بحماية الملكية.

وقد رأى برودون الذي يذكر كممثل للاشتراكية الطوباوية، أن لدى الانسان قدرة تحدد وجوده تحديداً شاملاً هي قوة عمله المنتج وهي مصدر جميع قواه العقلية والجسدية. وقد طغى مرض على المجتمعات فغرب معظم الناس عن هذا الوجود الحقيقي واتاح لقلة أن تستبد بالاكثرية من خلال الغنى والتملك دون عمل، وهذا ما يحدد به برودون الملكية التي يحاربها، فإن عفونة هذه الملكية نابعة من لا اخلاقيتها اي من سرقتها من اصحابها وهم الذين لم يجنوها من عملهم بل من الربا والاستغلال بشتى اشكاله. ومن يعمل يكون وحده صاحب حق التصرف بما يجنيه مقابل عمله، وان ملك اكثر من غيره تصبح ملكيته سرقة يقتنيها ويحميها بالعنف. ومن هنا قال برودون ان الملكية هي عين العنف والتسلط وان الرأسمالي وملاك الأراضي هما عدوا الانسان العامل وتجسيد للعنف في وجهه. ولا بد من القضاء على الملكية ـ العنف ـ السرقة ليس عن طريق شيوعية الملكية بل بتحطيم جميع انواع الملكية دون عمل.

وقد نظر برودون في المجال السياسي الى الدولة كأداة في يد المالكين يجب القضاء عليها، إلا انه لم يثبت على هذا الرأي في جميع مراحل تفكيره بل تردد بين تصور منظومة عقود تبرم بين

المنتجين وبين دولة توكل اليها مهمة التنظيم، وهو يطالب الدولة ومؤسساتها احياناً بتحقيق المثل الانسانية. وفي رفضه للثورة وحتى للاضراب كسلاح بيد غير المالكين، اعتقاداً منه بأن العنف ضد المالكين سيؤدي حتماً الى الاستبداد ويزيد من حدة التناقضات بين الطبقات الاجتماعية، يظهر برودون بعيداً عن الفكر والمنهج الفوضوي، لا بل ان النداء الذي يوجهه في مؤلفاته الى البورجوازية مطالباً اياها بالاصلاح يؤكد رأي من حمل على برودون كعدو للطبقة العاملة. غير أنه في مؤلف حول **قدرة الطبقات العمالية السياسية 1865**، الذي نشر بعد وفاته يخص برودون الطبقة البروليتارية بحق التفرد في العمل على تحقيق العدالة الاجتماعية. وتسمح سمة التناقض هذه في افكار برودون لمن يدعي صحة موقف كما ولمن يدعي صحة نقيضه ان يجد شاهداً في المؤلفات الكاملة يبرر به ادعاءه. وهكذا يعتمد من يناهض الدولة أو من يواليها، ومن يريد العنف او يرفضه كما ومن ينادي بالحرب فرصة لتفتح الفضائل الانسانية أو يقاوم الحرب، جميع هؤلاء يجدون أقوالاً برودونية اصيلة تمكنهم من ادعاء صحة ما يقولون.

لكن ظاهرة التناقض هذه لم تمنع من تأثير الفكر البرودوني على الاتجاه الفوضوي خاصة في منحاه الباكونيني وقد سيطرت على الرغم من كونها وليدة ظروف عابرة وصدف متعلقة بحياته الشخصية على بعض مراحل الحركة النقابية الفرنسية في ستينات القرن التاسع عشر. وقد رفضت هذه الحركة الصراع السياسي وطالبت بتحرير الطبقة العاملة عن طريق تنظيم جمعيات تعاونية واصلاحات اجتماعية وفقاً لتعاليم برودون، كما كان معظم الاعضاء الفرنسيين في الأممية الأولى من اتباع برودون وهم الذين رفضوا الاحزاب والثورة السياسية اداة للكفاح الاجتماعي الطبقي. وعلى الرغم من أن برودون هو أول من دعا نفسه فوضوياً وقال بالفوضوية كمذهب فكري ونهج حياتي، الا ان مذهبه خال من تماسك، توحد أجزاءه قدرة تحليلية وفهم للواقع الاقتصادي والسياسي والاجتماعي أو ارادة ثابتة تلاحق تصوراً مبتكراً لتغيير المجتمعات.

الفوضوية الثورية

يرى انطونيو غرامشي ان الفوضوية ليست وليدة الفكر الاشتراكي بل هي مكملة للفكر الليبرالي، في حين يعتبر اتباع الفوضوية الثورية انفسهم اشتراكيين حقيقيين لا يخالفون الاشتراكية الماركسية الا بآلية الممارسة المؤدية الى تحقيق المجتمع العادل. وفي الواقع قد أدت التطورات التي طرأت على الحركة العمالية في ستينات القرن التاسع عشر الى تجمع مختلف الاتجاهات ضمنها في الاممية الأولى 1864، فوجد النقابيون الفرنسيون البرودونيون انفسهم الى جانب الاشتراكيين الماركسيين والى جانب الفوضويين الباكونينيين والحركات الاشتراكية الاخرى من كل من انكلترا وايطاليا وبولونيا والمانيا (ومعظم هؤلاء منظمات في المنفى). ووضع هذا التكتل هدفاً لنفسه، هو تحرير الطبقة العاملة الاوروبية من بؤسها الذي نجم وتعاظم بسبب الملكية والاستغلال الرأسمالي. وقد اجمعت الاطراف على المجابهة بحركة عمالية متحدة تمثل البروليتاريا التي لا يحل محلها ولا يمثلها احد. فهي سيدة امرها وهي القادرة على ازالة الفروق القائمة والاستيلاء على مقدرات المجتمع السياسية. وفي حضن هذه الاممية اصطدم كبيرا ممثلي الحركة الثورية في القرن التاسع عشر: كارل ماركس وميخائيل الكسندروفيتش باكونين بالمواضيع الرئيسية المطروحة: الثورة، الدولة، الاشتراكية والطبقة العاملة.

أسس باكونين عام 1864 الاخوة الدولية منظمة سرية انتشر اتباعها في سويسرا واسبانيا وايطاليا، وفي سنة 1868 اسس أول تنظيم فوضوي في التاريخ باسم ائتلاف الديموقراطية الاشتراكية الدولي الذي انضمت بعض فروعه الى الاممية الأولى. ونجحت في اقرار بعض المبادىء رغم معارضة الجناح الماركسي مثل الغاء حق الارث، واتجهت نحو البروليتاريا الرثة والفلاحين موجهة اليهم كل اهتمامها للقيام بالثورة الاجتماعية. وكان الداعي الى هذا التوجه ادعاء الباكونينيين أن نظرية ماركس ستؤدي الى شيوعية الدولة وهي لا تراعي سوى مصلحة العمال لا غير.

انطلق باكونين من أن الفلسفة المادية هي الفلسفة الحقيقية وأن الإلحاد ونكران وجود حياة أو عالم آخر هو عماد مذهبه. وفي رده على الماركسية يعتقد أن هذه قد وضعت المادية التاريخية بمرتبة مطلق جديد أو قدر متسلط لا يبقي لحرية الارادة الفردية مكاناً. ولما كانت للحياة الاولية على الافكار اعتبر باكونين أن الاشتراكية العلمية هي اطار فولاذي يقضي على الانسان والحياة. فهو يرفض رفضاً قاطعاً سيطرة افكار العلماء على الشعب مما ولد لديه منحى «ثورة الحياة ضد العلم» ولدى بعض الفوضويين لاحقاً عداء لدوداً ضد العلماء والمثقفين.

وقد تختصر نظرية باكونين بالحرية. وهو يتمثل كل عداء لها في صيغة الدولة. والحرية لديه هي حرية الفرد والمجتمع والانسانية التي تحققها المساواة الاقتصادية. من هنا كان على الانسان ان يدمر جميع الميزات والملكية الخاصة والدولة خاصة، وهي اداة استعباد الشعب وحامية مصالح وامتيازات

اقلية كنسية أو اقطاعية أو بورجوازية أو عامة. لذا كان واجب الثورة الأول تحطيم الدولة واستبدالها بعلاقات تربط القمة بالقاعدة على شكل كومونات مستقلة توفر لكل الاعضاء الحرية المطلقة. ويقتضي هذا التصور الغاء القوانين والحقوق والقضاة والاسرة كي لا يكون الانسان مواطناً بل انساناً. وهذا التطلع قابع في قلب كل انسان محروم، لكن الانسان لا يثور كي يسلط فوق رأسه سيفاً واستبداداً بشكل ايديولوجية او كنيسة او حزب أو دولة. وقد تشكل العداء اللدود بين الفوضوية الباكونينية والاشتراكية الماركسية حول شكل وجود الدولة. ففي حين يقبل ماكس بالدولة كـ«إدارة للأشياء» يرفض باكونين كل وجود لها ويحمل على «الالماني» بسبب تعلقه بروح الدولة الذي يبدو أيضاً عند زعمه في قبول ماركس بالتحالف الموقت مع التيارات الديمقراطية البورجوازية، بينما يؤكد باكونين ان النشاط السياسي الأوحد الذي يقبل به الثوري هو تحطيم الدولة وكل مظاهر وجودها.

ومع اندحار كومونة باريس التي ساهم فيها البرودونيون والفوضويون الثوريون انشقت صفوف الاممية الاولى وخرجت منها النقابات البريطانية وانشقت عنها المنظمات الباكونينية التي عادت فظهرت في فرنسا وايطاليا وبلجيكا وسويسرا واسبانيا واتحدت في رابطة مستقلة. وعلى الرغم من انه لم يكتب لها ولزعامة باكونين النجاح فقد ظهر تأثير بارز للأفكار الباكونينية في حركات فوضوية جديدة كان من أهمها في نهاية سبعينات القرن التاسع عشر دعاة الفعل.

فوضوية العمل

يتخذ الصراع ضد جميع انواع السلطة ابعاده الحقيقية حين يقوم بتحطيم شامل - يدعى ثورة - لقواعد وجودها. وتستمد شرعية هذه الثورة من الانتقام من ممثلي النظام المسيطر. وقد دعا الى هذه المنظرة نيتشايف S.G. Netschajew تلميذ باكونين تحت شعار «دعاية الفعل» والامير كروبوتكين P.A. Kropotkin وبعض من سمي في تاريخ الحركة الاشتراكية بالفوضويين الشيوعيين، وينضم اليهم كثيرون مثل جورج سوريل G. Sorel يقفون بين الماركسية والفوضوية ليرفضوا من كل منها اسساً باسم الاخرى وينتقوا ما يتوافق وتصورهم الخاص. فهكذا يرفض سوريل من منطلق مناهض للماركسية حتمية الاشتراكية كونها من رواسب الفكر الهيغلي، ولكنه يؤكد على ضرورة تدمير الاستمرارية الحضارية. كما يقاوم من جهة اخرى الفوضوية التقليدية وفوضوية عصره لأنها ترفض الطابع الطبقي للثورة ويبقى في الوقت نفسه قريباً منها باصراره على ضرورة ازالة الدولة ورفضه للعبة البرلمانية وتنديده بالاشتراكية السياسية.

وقد ضم الفكر الفوضوي في ثمانينات القرن الماضي وحتى الحرب العالمية الأولى عدداً من المفكرين بينهم كروبوتكين ومالتيستا Maltesta ودريكلوس Dreclus وفريد برغ - Fried Berg الذين تأرجحوا بين فوضوية الفعل والفوضوية النقابية، وكل منهم يحمل تصوراً خاصاً به لتغيير المجتمع وإحلال العدالة. وهم يجمعون في معظمهم على أن الناس بطبيعتهم وبالسجية قادرون على ايجاد مجتمع خال من الصراع. ولكن حين تنظمه الدولة ومؤسساتها وطابعها غير الشخصي يحتد التناقض بين الافراد الحقيقيين والمؤسسة النكرة فتفسد علاقة الصداقة بين الافراد، وقد كانت قادرة على تأهيل الانسان للحياة العادلة والسعيدة. وفي مؤلفين **الاخلاق ثم التعاون المتبادل في عالم الحيوان وعالم الانسان** حاول كروبوتكين ان يظهر ان الكائن الحي لا ينطوي على الخصومة والعنف بل على التعاون والتوافق وكذلك الطبيعة الانسانية الفردية والمجتمعات العادلة راداً بذلك على نظرية ماكس شتيرنر وغيره. الا ان الشرط الضروري لقيام هذه المجتمعات هو التحرر من السلطة الدينية والسياسية وهو وغيره من اتباع هذا الاتجاه يناهض الاشتراكية الماركسية لكونها عند زعمهم محاولة جديدة لاحلال السيطرة والطغيان باسم البروليتاريا. وقد رفض هؤلاء ايضاً النظريات الاصلاحية أو قبول شكل دولة ديمقراطية أو برلمانية بحجة ان التوفيق بين الدولة والديمقراطية يأتي بمكانة تحقيق معادلة مستحيلة. ويخص كروبوتكين الفكر الفوضوي وحده بالقدرة على حل التناقض بين المدينة والريف وبين العمل العقلي والعمل اليدوي بحيث يزداد الانتاج بفضل التقدم التقني والعلمي ويكتمل التعاون ويعم الرفه.

الفوضوية النقابية

شاع في نهاية القرن التاسع عشر اعتقاد بأن التنظيم النقابي هو المخرج الوحيد من أزمة الحركة العمالية. فهو الذي سيقودها الى النجاح لا بل هو الشكل الاداري المستقبلي لادارة العمال والعمل بعد انهيار النظام الرأسمالي. وامتدت هذه الحركة من فرنسا الى سائر البلدان الاوروبية واميركا الجنوبية واشتد تأثيرها حتى بداية الحرب العالمية الأولى وبقي مؤثراً في اسبانيا حتى نهاية الحرب الاهلية فيها. وقد برز في النقابية جناح فوضوي يرفض ضرورة الكفاح السياسي للطبقة العاملة، وينكر دور البروليتاريا والحزب فيه مطالباً باستقلال التنظيمات العمالية المهنية عن الاحزاب السياسية. وينصب

النقابات اداة الصراع الفعالة ضد الرأسمالية اعتقاداً منه بأن اضراباً عاماً قادر على قلب النظام الرأسمالي دون ثورة سياسية وعلى تأميم وسائل الانتاج وادارته. وهذا ما نادى به سوريل ولاغارديل Lagardelle وفريدبرغ وقد رفض هذا التيار كل تحالف سياسي مع فئات أو احزاب اخرى.

وعند ظنهم ان التحالفات ستهبط عزم الطبقة العاملة وتساهم في اصلاح وتحسين الرأسمالية وتعمل بالتالي على استمراريتها. اما الكفاح عبر البرلمانات فيرى فيه الجناح النقابي الفوضوي خيانة لمصير الحركة العمالية.

ويرى البعض آثاراً للفكر الفوضوي بشتى نزعاته في الحركة الطلابية التي قامت في ستينات القرن العشرين. ولكن على الرغم مما ابداه بعض قادة هذه الحركة من ميل الى سلوك قريب من الممارسات الفوضوية تبقى ايديولوجيتهم ونسق عملهم بعيدين عن الفكر الفوضوي الحقيقي الاشد عمقاً والأكثر شمولية. وان انتزاع هذه النظرية من تاريخيتها ومنشئها ومحيطها واهدافها يساعد على سوء فهمها والتجني عليها.

مصادر ومراجع

— Aron, R., *D'une Sainte, famille à l'autre*, Essais sur les marxismes imaginaires, Paris, 1969.
— Aurich, P., *The Anarchists*, Princeton, 1967.
— Cattepoel, J., *Der Anarchismus: Gestalten Geschichte, Probleme*, München, 1979.
— Compere-Morel, A.C.A., *Encyclopédie socialiste, Syndicale et Coopérative de l'internationale ouvrière, 8 vol.*, Paris, 1912-13.
— Guerin, D., *Anarchismus, Begriff und Praxis*, Frankfurt/ M., 1979.
— Krämer- Badoni, *Anarchismus, Geschichte und Gegenwart einer utopie*, wien, 1970.
— Lehning, A., *From Buonarroti to Bakunin*, Studies in International socialism, London, 1970.
— Lösche, P., *Anarchismus, Darmstadt*, 1977.
— Pyziur, E., *The Doctrine of Anarchism of M.A.Bakunin*, Milwaukee, 1955.
— Zenker, E.V., *Der Anarchismus, Kritische Geschichte der anarchistischen Theorie*, Jena, 1895.

غانم الهنا

الفيثاغورية ـ الفيثاغورية الجديدة

Phythagoreanism - Neo-Phythagoreanism
Phythagorisme - Néo-Phythagorisme
Phytagorismus - Neo-Phytagorismus

تعود الفيثاغورية الى مؤسسها فيثاغورس Pythagoras حوالى 580 ـ حوالى 500 ق.م. الذي عاش على الأرجح بين سنتي 572 و 497 قبل الميلاد. وقد اكتسبت مدرسته شهرة خاصة لإعطائها العلوم الرياضية أهمية بالغة مما ساهم من جهة بتقدم هذا العلم وما يترافق معه كتقدم الحساب والتجارة والهندسة وفن العمارة وما شابه. والى فيثاغورس تنسب بعض النظريات الرياضية الهندسية التي كانت أساس الهندسة التقليدية فيما بعد. ومن جهة أخرى اكتسب العدد، وهو ما بنى عليه الفيثاغوريون فلسفتهم النظرية، قيمة مجردة. بعبارة أخرى لقد امتزجت الرياضيات بالفلسفة امتزاجاً محكماً، حتى ان افلاطون Plato 428/427-347 ق. م. كان مديناً للفيثاغورية فيما بعد بتصوره المثل أجناساً واعداداً لها قيمتها المثالية المجردة ولها وجودها المفارق المستقل والقائم بذاته. وكان أفلاطون قد تعرف مباشرة في صقلية على أتباع مقربين من فيثاغورس.

إن ما نعلمه عن فيثاغورس قليل نسبياً فالأسطورة أضافت اليه الشيء الكثير، ومع ذلك فحياته لا تنفصل عن مدرسته. فقد عاش فيثاغورس في جزيرة ساموس وكان معاصراً للطاغية بوليكراتس الذي قتله الفرس عام 523 ق.م. وقد تسنى لفيثاغورس الاطلاع في تلك الفترة على الحياة الثقافية والعلمية المزدهرة في تلك الجزيرة آنذاك. كما تعرف على بعض الأطباء ومنهم من كان في حاشية بعض ملوك الفرس. وقد غادر فيثاغورس هذه الجزيرة عام 538 ق.م. هرباً من الطغيان على الأرجح، وقام بجولة في العديد من المدن الايطالية والجزر الايونية. كما زار بلاد الشرق وتعرف على العديد من العلماء ولا سيما المصريين الذين أدهشته حكمتهم كما ينقل عنه بعض المؤرخين. وقد ذهب بعضهم الى حد اعتباره مديناً بعلومه الرياضية لهم. مما يعزز هذه الرواية تحالف الطاغية بوليكراتس حاكم ساموس مع أمازيس ملك مصر في الفترة نفسها. بل إن الروايات تتحدث عن زيارته لمصر في تلك الفترة والاطلاع مباشرة من علمائها وحكمائها.

يعتبر فيثاغورس الذي ولد من أب كان يعمل في مقالع

الحجارة كما جاء في بعض النقوش على العملة، شخصية اسطورية. فهو واضع أسس العلوم وبشكل خاص علوم الرياضيات والصوتيات، وقد نسبت اليه اختراعات متعددة في مجال الفلك. الى جانب ذلك يعتبر لاهوتياً وصاحب مذهب ديني واسع له أتباعه وله ممارساته وطرقه الخاصة. وقد أشار معظم المؤرخين لهذه الجوانب المتعددة في شخصيته. بل لقد امتدحه وأشاد به عدد من الفلاسفة الكبار المعاصرين والتالين له، مثل امبادوقليس Empedocles 490 ? -430 ق. م. الذي اعتبره شخصية خارقة الذكاء، وفيلسوفاً ملماً بكل أصول الحكمة. ومما تجدر اليه الاشارة أن فيثاغورس هو الواضع لكلمة فيلسوف، إذ تسمى بهذا الاسم معتبراً أن الانسان لا يمكن أن يكون حكيماً، وهذه كانت التسمية القديمة لمن يتعامل مع العلوم النظرية والتطبيقية، ذلك أن الحكمة لا تنسب إلا للإله وحده، والانسان لا يمكن الا أن يكون فيلسوفاً أي محباً للحكمة. ومع ذلك فقد اعتبر فيثاغورس بنظر أتباعه على الأقل إبناً لهرمس الذي يعتبر إله الحكمة. كذلك رأى فيه هيراقليطس Hérakleitos. 576?-480 ق. م. وكان معاصراً له، شخصية دفعت بالعلوم الى حدودها القصوى. وبالرغم من عدم وصول مؤلفات فيثاغورس الينا فقد ساد الاعتقاد أنه ألّف كتباً مقدسة وأناشيد دينية كان بعضها في تأليه الأعداد. كذلك نسبت اليه رسائل في امتداح البنات وأخرى تقدم ارشادات طبية وهذا ما يبدو منسجماً مع مبادئه في الامتناع عن أكل اللحوم والاكتفاء بالمأكولات النباتية. الا أنه من الصعوبة بمكان فصل مؤلفات فيثاغورس عن مؤلفات اتباعه التي كانت تنسب اليه غالب الأحيان، وهذا ما أشار اليه ارسطو بالذات اذا كان يتجنب القول أن هذه أو تلك من الكتابات هي لفيثاغورس، بل كان ينسبها لمدرسة عامة، أو للمدرسة الايطالية حيث بدأت الفيثاغورية ثم راحت تنتشر.

بدأ فيثاغورس حياته العلمية مع إنشائه لمدرسته أو بعبارة أصح مع تنظيمه لطلابه تنظيماً سياسياً وفلسفياً ودينياً في آن واحد. وقد تم ذلك ابتداء من العام 530 ق. م. ففي احدى المدن الايطالية، مدينة كروتون أسس فيثاغورس أولى جمعياته ثم راحت الفيثاغورية بالانتشار والتوسع في المدن الايطالية واليونانية الأخرى.

تسعى الفلسفة الفيثاغورية شأن الفلسفة عامة الى فهم الكون أو تفسيره. والمحاولة هذه لا تنفصل عن تاريخ الفلسفة، واليونانية بشكل خاص إلا من حيث نقل مركز الاهتمام من الأشياء الى المبادىء التي تتحكم بهذه الأشياء فتضفي عليها الوجود والاستمرار. من هذه الناحية نجد أن الفيثاغورية قد خالفت الفلسفة الطبيعية السائدة آنذاك بوضعها أسساً نظرية مختلفة. ولعل أهم تصورات الفيثاغورية هي آراؤهم في العدد، معتقداتهم الدينية والأخلاقية آراؤهم في الكون والنفس وأخيراً الاكتشافات الرياضية والعلمية. كل ذلك دون أن نميز بين الفيثاغورية كما وضعها مؤسسها وبين الفيثاغورية الجديدة التي تعتبر تطويراً وتصحيحاً وتوسيعاً للمدرسة الأولى علمياً وفلسفياً.

العدد: يؤلّف العدد جوهر الفلسفة الفيثاغورية. والواقع أن الأصل في نظريتهم هذه يعود الى اعتبارهم وجود نسب محددة عليها يقوم الانسجام بين أشياء هذا الكون وموجوداته. ولما كان تحديد النسب وقياس التناغم لا يتمّ الا بتقدير قيمة حسابية عددية معينة فقد ذهب الفيثاغوريون الى تجريد الأعداد واعتبارها بحد ذاتها اصلاً أو جوهراً أو ماهية تقوّم بها الأشياء وتتحدد. فما دام الانسجام والتناغم قائمين في الكون بأفلاكه وموجوداته فلا بد أن يكون المقدر للانسجام والتناغم أيضاً موجوداً قائماً بذاته. بل لقد نقل ارسطو عنهم قولهم إن الأشياء تحاكي العدد. فالعدد نموذج موجود مستقل بوجوده عن الأشياء. وبذلك يقترب العدد النموذج أو المثال من الأفكار والمثل الأفلاطونية المستقلة المفارقة والقائمة بذاتها. والأرجح أن الفيثاغورية قد توصلت الى الاعتقاد باستقلالية الأعداد من خلال تمايز الأشياء والموجودات. فالفكر يقدر وجود الأشياء ولا يجد رابطاً يجمعها ويعممها جميعاً سوى العدد. فنحن نقول هذه كرسي وهذه 3 طاولات وخمسة جدران ومئة شجرة الخ... فالرابط بين هذه الموجودات على اختلافها هو العدد. فالعدد إذن هو أعم الموجودات، وما كان أعمها وأشملها جميعاً حريّ أن يكون موجوداً ومستقلاً بوجوده عنها جميعاً. ومع ذلك فقد ذهب بعض الدارسين الى اعتبار الاعداد صورة وهيولى للأشياء، بينما ذهب البعض الآخر لاعتبارها علاقة أو نسباً بين الأشياء، وهذا ما ينسجم مع نظرتهم في اقتباس هذه النظرية من خلال دراستهم للانسجام والتناغم في الكون بين الموجودات.

ثمة رأي آخر لا بد من تقديمه هنا وهو ارتباط نظريتهم في العدد بالموسيقى، وللموسيقى في التراث وفي الفلسفة الفيثاغورية اثر ديني يرتبط بتطهير النفس. فمن خلال دراستهم للتناغم الموسيقي اكتشف الفيثاغوريون العلاقات العددية لما نسميه الآن بالمسافات الموسيقية. فالقيثارة اليونانية آنذاك كان لها 7 أوتار، مسافة ثلاثة منها مختلفة، أما الأربعة

الباقية فتستعمل لعزف كل المسافات. وقد اكتشف الفيثاغوريون أن المسافة بين الأوتار الأربعة توازي النسب التالية 6-8-9-12. وقد تم هذا الاكتشاف دون صعوبة ومن خلال التجربة على وتر واحد. ثم ان الرقمين 12 و 6 هما الحدان الأقصى والأدنى والعدد 8 هو الوسط المتناغم اذ $(8 = 12 - \frac{12}{3} = 6 + \frac{6}{3})$ والعدد 9 هو الواسطة الحسابية التي توازي بحساباتهم $(9 = 12 - 3 = 6 + 3)$. والواقع أن الأمر لا يتعدى هنا أكثر من واقعة حسابية ولكن الفيثاغورية أحسنت استغلالها على ضوء الفلسفة الدينية وعلى ضوء الاعتبارات الأخرى التي ربطت العدد بصفات وميزات سرية غامضة. فالوتر المشدود يصدر عنه الصوت الثامن، الأوكتاف، إذا قسم طوله الى النصف، وبالمثل فإذا انقص الى الثلثين حصلنا على الخامس، والصوتان الرابع والخامس يولّدان معاً الصوت الثامن، الأوكتاف، مهما يكن من أمر فإن هذه النظرية تسعى كما سعت الفلسفة دائماً الى التوحيد بين الأضداد بهدف الوصول الى الانسجام أو الى فكرة الانسجام والتناغم. بل قد يكون لهذه الفكرة أبعاد أخرى بحيث يتحتم علينا، كما يقول الفيلسوف برترندرسل، من أجل فهم العالم المحيط بنا، أن نهتدي الى العدد في الأشياء، وما أن ندرك البناء العددي حتى تتحقق لنا السيطرة على العالم. بعبارة أخرى أن العدد في الأشياء يعني اكتشاف كيفية تركيبه وعلاقته بمحيطه، أي اكتشاف كنية الكون من أجل السيطرة عليه. بالرغم من صحة هذه الفكرة عامة، فهي لا تنطبق فعلاً على الفيثاغورية التي لم تفرق كلياً بين ما هو ديني صرف وما هو علمي.

بعد هذا القول في أصل الأعداد وماهيتها، قسم الفيثاغوريون العدد الى قسمين: فردي ومزدوج: وقد اعتبر العدد الفردي موازياً للمحدود أما العدد المزدوج فيوازي اللامحدود، وهذا ما يستخلص من قابلية العدد المزدوج للقسمة على اثنين، فيما يشذ العدد المفرد عن ذلك اذ يقف عند حده هو. ثم ان الفيثاغورية قد ربطت هذا التقسيم الحسابي بقيم أخلاقية فاعتبرت المحدود موازياً للخير واللامحدود موازياً للشر. هذا ولم ير الفيثاغوريون في هذا التقسيم التعارضي الوحيد الموجود في الكون. بل لقد قسموا الموجودات جميعها الى سلسلة من المتعارضات، وإن كانوا قد حصروا عددها بعشرة انسجاماً مع رأيهم في طبيعة الأعداد وتسلسلها كما سيظهر. فمن المتقابلات الأخرى نذكر الوحدة والكثرة، المذكر والمؤنث النور والظلمة، اليمين واليسار الساكن والمتحرك والمستوي والمعوَّج الخ.. أما ارتباط هذا التعارض بقيمة أخلاقية محددة فله ما يقابله في الفلسفات الصينية أو الشرقية عامة كما اظهر جورج طومسون في دراسته عن الثنائية الفيثاغورية، يكفي أن نذكر أن النور والظلمة هما في أصل الفلسفة الفارسية القديمة أيضاً. تجدر الاشارة أخيراً الى أن هذه السلسلة من المتقابلات لم تكتمل مع فيثاغورس ولا نجدها بهذا الشكل إلا مع فيلولاوس وهو من أركان المدرسة الفيثاغورية المحدثة. فأصل العدد عندهم اذن هو الوحدة، وعنها تصدر الثنائية. أما الوحدة بحد ذاتها فليست سوى مصدر الخير، أو انها تحاكي الخير في فلسفة افلاطون أو الواحد القائم بذاته عند افلوطين Plotin 204-270. أما الثنائية فهي أصل الشر أو مصدره لارتباطها بالأشياء أو بالمادة عامة، أو أنها توازي الكثرة التي ترتبط بالمادة. والسؤال الذي يتبادر للذهن الآن يتعلق بكيفية صدور الثنائية عن الوحدة وهنا ينسب للفيثاغورية القول بنوع من الصدور على حد ما هو معروف في الفلسفة الأفلاطونية المحدثة. ولكن من المحتمل أن تكون هذه أفكار الفيثاغورية المتأخرة لا أفكار فيثاغورس ومدرسته الأولى. وهكذا ربط الفيثاغوريون رأيهم بالعدد، وهو مادة الحساب أصلاً، بنظرية في الكون وفي أصل الموجودات.

من ناحية أخرى، اعطى الفيثاغوريون العدد قيمة هندسية، اذ جعلوا أصل العدد النقطة وعنها تتفرع باقي الأشكال الهندسية الأخرى. فالخط هو امتداد للنقطة، والسطح امتداد للخط والجسم التقاء أكثر من خط واحد. هكذا يمكن شرح تكوين العالم ايضاً انطلاقاً من الأشكال الهندسية، بمعنى أن تكون هذه الأشكال اصل الأشياء وماهيتها. وهكذا تفقد الاعداد قيمتها الحسابية لتأخذ قيمة انطولوجية. والواقع أننا لا نستطيع الجزم هنا كذلك بشأن صحة نسبة هذه الأراء مباشرة الى الفيثاغورية، أو الى شراحها الذين شكلت أقاويلهم مادة المدارس الفيثاغورية المتأخرة. بل لقد نسب اليهم القول ان الواحد يناسب النقطة والاثنين الخط والثلاثة السطح والأربعة الجسم، وبذلك يتم التماثل أو التناظر بين الأعداد وبين الأشكال الهندسية وبين هذه جميعاً والموجودات.

انطلاقاً من اعتبارهم الأعداد جواهر وماهيات الأشياء اعتبر الفيثاغوريون أن للأعداد خصائص وصفات معينة. وبخاصة الأعداد الأولى من واحد الى عشرة. وقد انطلقوا في ذلك من اعتبارات حسابية بسيطة، إلا أنهم، وتبعاً لبعض معتقداتهم السرية الموروثة عن الأورفيّة وسواها قد اطنبوا في نسبة قيم

اخلاقية وسحرية الى الأعداد المذكورة. هكذا اعتبروا الواحد أصل الأعداد وهو لا ينقسم بذاته، وهو الخير، أما العدد 2 فهو أول عدد زوجي وهو بمثابة المادة أو الهيولى وهو أول عدد منقسم. أما العدد 3 فهو أول عدد حاصل من جمع العدد واحد مع المزدوج. والعدد أربعة هو حاصل ضرب أول عدد مزدوج بنفسه. أما العدد خمسة فهو رمز لمبدأ الزواج لأنه حاصل جمع عدد مزدوج مع عدد مفرد. وكذلك العدد سبعة أيضاً. هذا مع العلم أن لهذا العدد الأخير قيمة دينية مقدسة، إن في المعتقدات القديمة البدائية وخاصة الغنوصية وفي الفلسفات الباطنية الاسلامية كالاسماعيلية وفلسفة اخوان الصفا، وجميع هؤلاء تأثروا بالفيثاغورية. أما العدد 10 (عشرة) فهو اكمل الأعداد لأن كل ما عداه (ما يليه) من أعداد فهو تكرار للأعداد التسعة الأولى.

إلا ان اتباع فيثاغورس المتأخرين ذهبوا الى ابعد من ذلك. اذ جعلوا لعناصر الكون مقابلات في الاشكال الهندسية. وهكذا يوازي التراب الشكل المكعب، والنار توازي الشكل الهرمي، والهواء يوازي الشكل المنتظم ذا الثمانية اوجه، وهكذا بالنسبة لعناصر أخرى. وان كنا نجهل نسبة هذه الآراء لفيثاغورس نفسه فمن غير المستبعد ان تكون قد وردت في الكتابات المتأخرة، ولا سيما لدى فيلولاوس Philolaos (اواخر القرن الخامس) الذي احيا المدرسة الفيثاغورية لاحقاً. والذي اعتبر ان تنظيم الكون لا يمكن ان يكون الا تنظيماً هندسياً، وذلك من أجل فهم كل الظاهرات اذ لا يجوز ان تشذ ظاهرة معينة عن التناغم والانسجام في الكون أو في الأشياء.

تقابل الاعداد العشرة الأولى كذلك الكواكب أو الاجرام المعروفة 9 لا عشرة أكمل الفيثاغوريون السلسلة وذهبوا الى حد استحداث جرم جديد وهو الجرم المقابل للأرض ومركزه ما بين الشمس والأرض وهو الذي يحدث الليل والنهار. ولكن هذا القول ما لبث ان تراجع خاصة حين ساد رأي هيكتاس Hicetás وهو من المدرسة الفيثاغورية المتأخرة الذي جزم بدوران الأرض حول مركزها لا بدوران السماء حول الارض كما كان الاعتقاد السائد آنذاك. كذلك تراجعت الفيثاغورية المتأخرة عن فكرة النار المركزية التي تدور حولها الأرض لتقول بالدوران حول مركزها. كما تراجعت عن فكرة وجود أرض مقابلة، وذلك حين علم أن أحد الرحالة وهو هنون Hanon قد عبر الحدود الغربية المعروفة دون أن يجد الأرض المقابلة ولا حتى النار المركزية. كذلك تم اكتشاف حركات بعض الكواكب الأخرى إن بالنسبة للشمس أو بالنسبة للأرض.

الديانة ـ الاعتقادات ـ الشعائر

تعتبر الفيثاغورية في العديد من وجوهها امتداداً لبعض الحركات الدينية والعبادات السرية المعروفة آنذاك. ويأتي في طليعة هذه الحركات الحركة الاورفية. والاورفية بدورها حركة صوفية شعبية شهدت انتشاراً عريضاً، خاصة في الارياف وكانت لها تطلعات سياسية في الوقت الذي كانت تعدّ افرادها اعداداً دينياً يستند الى عقائد موروثة وعبادات تتجاذب فيها رضا الآلهة المعروفة آنذاك. وقد انطلقت الاورفية من موقع طبقي في صراعها مع الحكام اذ كانت تمثل في الاغلبية الفلاحين بتقاليدهم وشعائرهم التي ارتفعت لتصبح شعائر دينية منظمة. وكذلك الفيثاغورية التي تلت الاورفية مباشرة كانت بنظر بعض الدارسين امتداداً طبيعياً أو تطويراً للأورفية باتجاه تعميق الاسس النظرية التي تقوم عليها الحركة، أية حركة، كذلك كانت إذن حركة سياسية في جانب معين كما كانت حركة صوفية منظمة تنظيماً سرياً محكماً في جوانبها الأخرى. إلا أن الدراسات قد أظهرت الفيثاغورية بالرغم من استنادها الى سواها، أو ما شابهها من افكار سالفة فهي ليست بالضرورة امتداداً لتلك الحركات السابقة. إلا ان اوجه الشبه مع الأورفية واضحة بحيث لا يجوز تغافلها. اذ عمدت الفيثاغورية الى تأليف جمعيات سرية أو علنية، ولكنه جمعيات منظمة تنظيماً يشبه تنظيم الطرق الصوفية الذي ساد بعد ذلك في الاديان المختلفة. وقد اعتمدت الفيثاغورية مبدأ التلقين والتدريب في اجتذاب الاعضاء وتنظيم علاقتهم ببعضهم أو برؤسائهم كما لو كانوا بالفعل مريدين في حلقات صوفية يسعون للتدرج من مقام الى آخر. وقد اعتمدت السرية التامة في نشر المذهب، وقد يكون لهذا المبدأ أسباب سياسية، بحيث لا تعطى المعلومات الا لمن اكمل انتسابه للحركة واظهر طاعة كلية، وصار من الناحية العلمية والخلقية قابلاً لتلقي العلوم والمعارف خاصة ما كان سرياً منها. وقد الزم الاعضاء بالتزام الصمت وبحفظ اقوال المعلم فيثاغورس، هذا برغم اتسام عباراته واحكامه احياناً بالغموض. وهذا ما نجد له شبيهاً أيضاً في الحركات السرية السالفة كالأورفية، او الالوزية، (نسبة لمدينة الوزيس) اذ تعتبر هذه المدارس ان للاقوال والاحكام معاني غامضة أو معاني عميقة ولا يدركها الا الذين يحق لهم الاطلاع عليها وذلك تبعاً لتدرجهم وتبحرهم في العلوم التي تعطى في الحلقات والتجمعات والندوات

المخصصة لتلقين المريدين وشرح مبادىء العقيدة لهم.

ومن القواعد الحياتية التي وضعها الفيثاغوريون وطبقوها في حلقاتهم، نشير الى امتناعهم عن أكل لحوم الحيوانات. صحيح ان هذا التحريم كان مطبقاً أيضاً في الأورفيّة في الاحتفالات الدينية المقدسة، إلا ان الفيثاغورية قد ربطت هذا التحريم باعتبارات دينية اكثر تشدداً. اذ قادهم الايمان بتناسخ الارواح الى امكانية دخول الارواح الى اجسام بعض الحيوانات. من هنا جاء الامتناع كلياً عن اكل لحوم الحيوانات. وقد وصلتنا بعض الكتابات الفيثاغورية التي تؤيد هذا التحريم فعلاً. وقد أشار فورفوريوس Porphurios 233-304 في كتابه عن حياة فيثاغورس الى هذا المبدأ، وروى عنه تأثره لمرأى كلب يعذّب محتجاً انه قد عاين في هذا الكلب روح أحد اصدقائه. ومعلوم ان الاورفية قد اخذت ايضاً بمبدأ التناسخ هذا، فاذا لم تستقم نفس الانسان اثناء وجودها في الجسم الذي يعتبر بمثابة سجن لها، تعاد الى الحياة مرة أو مرتين، واذا لم تستقم كلياً تعاد الى اجسام الحيوانات حتى تتلاشى وتفنى كلياً. فمن المعقول اذن ان تحرم اكل لحوم الحيوانات كي لا تكون هذه الاجسام مستقراً لنفوس بعض الناس. مما يعزز تأثر الفيثاغورية بالأورفية كون المدرسة الأولى قد انطلقت من نفس المدن التي انتهت اليها تلك الفلسفة، اي المدن الايطالية الجنوبية التي انطلقت منها الفيثاغورية مجدداً الى مراكز الفلسفة اليونانية في الجزر الايونية التي شهدت على الدوام ازدهار الفلسفة اليونانية.

من جملة المعاملات الأخرى، بلغة التصوف التقليدي، نشير الى ان الجمعيات الفيثاغورية قد اتخذت لباساً موحداً وهو لبس الثياب ذات اللون الأبيض، ويشار احياناً الى انهم كانوا يسيرون حفاة. وقد امتنع اعضاء المدرسة الفيثاغورية عن الزواج أو عن مجامعة النساء، إن بدافع التقوى او رفقاً بعذاب النفوس، في محاولة لتقليل دورة التناسخ. كذلك امتنع افراد هذه المدرسة عن دخول البيوت التي يسجن فيها الموتى. ولم يمتنع الفيثاغوريون عن اكل اللحوم وحسب، بل عن اكل البيض والحبوب أيضاً. فكانت حياتهم اليومية جملة من التعاليم القاسية والمحرمات التي اتخذت طابعاً تحريمياً Tabou بلغة علم النفس والانتربولوجيا.

اما على الصعيد السياسي الصرف فقد اعد الفيثاغوريون انفسهم لتولي القيام بعمل سياسي، اذ جعلوا التضحية شعاراً لهم، فكانوا يقدرون من يصاب في وجهه، وهذا دليل على تفضيلهم الاقدام على التراجع. كما آمنوا بالمشاركة في الملكية العامة. ولا نعلم فعلاً مدى تطبيقهم لهذه المبادىء، فنمط حياتهم الزهدي لا يسمح لنا بالقول انهم كانوا اصحاب ملكيات. ومع ذلك وبالرغم من تناقض هذه الحياة العملية مع تصوراتهم الصوفية والفردية فقد دفعت الحياة السياسية المتأرجحة والاضطهاد والطغيان بالفيثاغوريين للمشاركة وان جزئياً بالحياة السياسية، بل إن المصادر تشير الى مقتل اكثر من 300 من الشبان اتباع فيثاغورس في اواسط القرن الخامس قبل الميلاد، وذلك اثناء الاضطرابات التي حصلت في كروتون وسيباريس وسواهما من المدن الايطالية، علماً ان ازمة اقتصادية وسياسية واخلاقية خانقة قد سادت مدينة كروتون اثناء وجود فيثاغورس فيها. وقد تجلت هذه الأزمة بعدم التساوي بين المواطنين وبتغلغل المواد الكمالية المستوردة من الشرق الى جانب التراخي الاخلاقي الذي ربما كان تمهيداً للفلسفة السفسطائية ولردود الفعل عليها من سقراط الى افلاطون. وتفيدنا المعلومات ان صهر فيثاغورس قد قاد الثورة في مدينة كروتون. واستكمالاً لنظرتهم الدينية بمواقف سياسية سعى الفيثاغوريون لتربية بدنية قاسية تعتمد الشجاعة والاقدام. فلم تكن الفيثاغورية مدرسة معزولة كما يتبادر الى الذهن، بل انهم حبذوا الحرب ما دامت ضرورية بين الرجال.

اما بشأن العبادات بشكل عام فقد اظهرت الفيثاغورية ميلاً شديداً نحو عبادة الإله ابولون، بينما كانت الأورفيّة تؤله ديونيزوس. وقد نسب الى فيثاغورس اهتمامه بمذبح الاله ابولون حيث تقدم القرابين والضحايا وتقام المراسيم والشعائر. وربما كان لهذا التأليه علاقة بموطن فيثاغورس الاصلي، اذ كان من الجزر الايونية التي كان ابولون لاديونيزوس الهاً لها. وبصفته فيلسوفاً حمل اهتمامات عصره، شارك فيثاغورس في الحياة السياسية واولى اهتمامه البالغ للفلسفة بشقيها العلمي والنظري. من الناحية العلمية اولت الفيثاغورية اهتماماً كبيراً بالموسيقى واعتبرتها طريقة او اداة في تطهير النفوس. والموسيقى كانت على الدوام من جملة العلوم التي لا بد منها لثقافة الفرد وكانت جزءاً فيما بعد من التربية التي اقترحها افلاطون في جمهوريته. ثم ان الفيثاغورية كانت أول من اكتشف العلاقة بين الموسيقى والرياضيات من حيث التركيز على التناغم والانسجام بين الحركة والعدد والنغم وتأثير كل ذلك على النفس لتتطهر من ادران البدن ولتحقق بذلك كمالها.

وعلى الرغم من شخصية فيثاغورس ومن الاعجاب الشديد الذي كان يكنّه له مريدوه فقد رفض ان تؤدّى العبادات له

معتبراً ان من يتبع الاله يفوق بكثير من يتبع البشر. وفي هذا الصدد نسب الى فيثاغورس اطلاعه على الكتابات اللاهوتية. كما يستفاد من بعض الكتابات الفيثاغورية اشارات الى النبي موسى، وقد يكون ذلك قد حدث في المدرسة الفيثاغورية الجديدة التي اندمجت تعاليمها مع الفيثاغورية الأولى بحيث يصعب التفريق بين ما كان لفيثاغورس مؤسس المدرسة وما كان لهذه المدرسة في مراحلها المتأخرة حيث انفتحت على معارف وعلوم متنوعة. والاشارة الغامضة للنبي موسى قد توحي باطلاعه على كتابات أو على تعاليم عبرية استقى منها عبادة الإله الواحد الحق.

ولكن رغم هذا الاطلاع فقد ظلت المعتقدات الشعبية ـ وهذا ما عرفته الاورفية ايضاً ـ عصب الديانة الفيثاغورية، ولكن مع تهذيبها وتعريتها من الشوائب من اجل تحديد مسلك جديد في الحياة العامة والحياة السياسية. اخيراً تجدر الاشارة في هذا الصدد ان فيثاغورس كان بنظر العديد من اتباعه ـ خاصة فيما بعد او فيما يعرف بالفيثاغورية الجديدة ـ بمثابة اله او تجسد الهي. وغالباً ما كان يوصف بأنه جميل جمال الآلهة، أو انه يمتاز بجمال ابولون او ما شابه من عبارات تقارنه بالألهة. وهذا ما يستفاد من مؤرخي الفلسفة القديمة ولا سيما ديوجينس اللايرتي Diogenes laerthus ?412-?323 ق. م. وقد اعتبره اريستوكسين احد اتباع زرادشت، بل لقد كان برأيه احد الانبياء. هذا فيما خص الجوانب العلمية. اما الفائدة النظرية التي ترجى من جملة هذه الممارسات فهي ايجاد علاقة مباشرة بين الانسان وبين العالم العلوي، بين الانساني وبين الالهي، وبواسطة هذا الرباط او هذه العلاقة يستطيع الفرد تخطي حدود حياته الدنيوية. فهدف الطريقة اذن من خلال ممارساتها وقوانينها وشعائرها المتعددة، ايجاد طريقة في الخلاص، في التطهر كما تقول التعاليم الأورفية ثم الفيثاغورية، في التطهر من العالم الدنوي للاتحاد بالعالم الالهي هكذا يبدو الائتمار بتعاليم المعلم والتزام الصمت نوعاً من التأمل الهادف المنظم الذي يسعى للتعالي عن ما هو دنوي. اذ ينسى الانسان جسده وارتباطه بالمادة ليلتحق بالجزء الالهي فيه، بالروح التي تربطه بالخالق. من هنا يبدو التشابه وثيقاً بين الفيثاغورية وبين الافلاطونية المحدثة بل وبين سائر الافكار الصوفية والعرفانية التي جعلت التأمل طريقة في الخلاص.

الكون ـ النفس

اعتبر الفيثاغوريون الكون كائناً حياً ـ أو حيواناً كبيراً Macrocosmos، يستوعب خلاء لا حد له وهو الى جانب ذلك في غاية اللطافة. والأشياء التي تحدث فيه او تتكون فيه انما تتكون من خلال التكاشف والتخلخل بالتحول من جنس الى آخر. ونظراً لتصورهم الكون كائناً حياً فقد ذهبوا لافتراض وجود نفس للعالم تدبره وتديره وتضفي عليه الانسجام وتمنحه الحياة. والحق ان الباعث على هذا الرأي هو الفرضية السائدة آنذاك من ان الروح هي مبدأ الحركة والحياة وبالتالي لا يمكن تصور الكون أو أي جرم متحرك فيه دون ان يكون فيه نفسه او روح تحركه. وبذلك يلتقي الفيثاغوريون مع الافلاطونية المحدثة ومع الفلسفة الرواقية. فالنظام الذي يسود الكواكب لا يمكن تصوره دون روح تضفي عليه الانسجام وتؤمن التناغم. بل يمكننا القول ان كون العالم منظماً لهذا الحد مما يؤكد خضوعه لقانون الاعداد.

أما كيف تصور الفيثاغوريون بناء الكون، فهم لم يشيروا الى أي اصل أو مبدأ زماني للكون. والارجح ان نظريتهم في مبدأ الكون تتلاقى مع النظريات البدائية القديمة اذ جعلوا الكون وليد تلاق او تزاوج بين المحدود واللامحدود، فاللامحدود هنا هو المادة، بينما المحدود هو النظام. فنحن هنا ازاء خرافة او اسطورة لا تخلو من التجميد، ولكن الارجح ان يكون المحدود واللامحدود المقصودان هنا عبارة عن قيم عددية كأن يكون الاصل في نشأة الكون النقطة التي تمتد لتصبح خطاً، والخط الذي يلتف حول ذاته ليصبح سطحاً ثم جسماً اذا تلاقى مع خط آخر، وهكذا كما اوردنا في آرائهم حول العدد اصلاً ووظيفة، اذ يمثل العدد عندهم عنصراً من العناصر التي اعتبرتها الفلسفة اليونانية اصل الكون ومبدأه يضاف الى ذلك قولهم بنماذج الاضداد العشرة المشار اليها آنفاً وعن هذه النماذج يتكون الكون وان كان الغموض يلف اقوالهم لضياع النصوص وتضارب الروايات.

ميّز فيثاغورس بين عالم الكواكب وهو عالم الحقائق الثابتة والمنظمة، وبين العالم الخاضع للكون والفساد. وقد قالوا أيضاً بالعودة الدورية للأشياء وبذلك تشارك الأشياء الفانية تبعاً لطبيعتها بالحياة التي لا نهاية لها، أي حياة العالم الالهي. الا أن المشاركة الفعلية التي تربط العالم الالهي بهذا العالم فهي تلك الشعلة الخالدة: النفس.

والنفس بنظر فيثاغورس هي الحقيقة الأولى التي يمكن الانطلاق منها. والنفس أزلية خالدة تتعالى على عالم الأشياء الزائلة، وبذلك كان يمهد فيثاغورس الطريق لأفلاطون في القول بعالمين منفصلين، عالم الموجودات وعالم الماهيات

المجردة. والدليل الأول الذي استعمله فيثاغورس في التدليل على روحانية النفس، وهو ما أصبح فيما بعد دليلاً تقليدياً تتداوله الفلسفة اليونانية يقوم على تمايز النفس عن الجسد كونها المحرك له، وهذا يعني الحاقها بعالم مغاير لعالم الأجسام، عالم الكون والفساد غير القادر على الحركة من ذاته. فالنفس قادرة على تحريك ذاتها وعلى تحريك الجسد كما تستطيع أن تحرك النفس الكلية الفلك والاجرام. وقد عبر كسانوقراطس عن رأي مشابه حين اعتبر النفس عدداً يحرك ذاته بذاته.

صحيح أن أفلاطون كان الأول بين الفلاسفة اليونان الذي أولى مسألة النفس اهتماماً وافياً إن من حيث ماهيتها أو من حيث قيمتها المعرفية. لكن علاقته بالفيثاغورية التي لم تترك تراثاً عريضاً مكتوباً، يبعث على التساؤل ما اذا كانت هذه الآراء أو بعضها للفيثاغورية نفسها. ولعل أبرز الأفكار الفيثاغورية في هذا الصدد هي اعتبار النفس سجينة في البدن. فالفيثاغوريون هم أول من وضع فكرة عقاب النفس ودخولها الجسد تكفيراً عن أخطائها. والانسان لا يستطيع التخلص من هذا السجن إلا بالموت الذي يعني تحرر النفس وانفصالها لتحيا حياة جديدة تكون محكومة بسلوكها في حياتها الأولى. فاذا كان السلوك جيداً انتقلت الى جسم بشري آخر تكمل فيه دورة اكتمالها لتصبح آخر الأمر ذرة تحلق في الفضاء.

أما اذا سيطر الجسد وغلبت الشهوة عليه انتقلت النفس الى جسم حيوان حتى يتضاعف عذابها أو ربما انتقلت كذلك الى جهنم في هادس لتحيا في العذاب الدائم.

وقد انتقلت أقوالهم هذه في كيفية حلول النفس وفي التناسخ الى افلاطون. وقد اشرنا أعلاه الى السبب الذي حملهم على تحريم أكل اللحوم منعاً لأي التباس تكون فيه النفس الحيوانية انحداراً عن نفس انسانية. والواضح في هذه الآراء أنها تنم عن عقيدة دينية أكثر مما تنم عن رأي فلسفي منظم.

وليس رأيهم بماهية النفس أكثر اتفاقاً مع الآراء الفلسفية. وإن كنا لا نستطيع ترجيح قولهم بنفس كلية تدبر العالم فإننا لا نستطيع كذلك أن ننفي وجود مثل هذه النفس انطلاقاً من الفرضية التي تجعل الحركة والحياة منوطتين بالنفس. أما النفوس الانسانية الجزئية، فهي برأي الفيثاغورية عدد أو انسجام. إنها انسجام البدن، أو الأداة التي تحمل للبدن انسجامه وتؤمن فيه الحياة والحركة. ومع انه لا مجال للشك أن النفس عند الفيثاغوريين هي انسجام للبدن، إلا أن غموض الأفكار الفيثاغورية لا يوضح ماهية هذا الانسجام. واعتبار النفس عدداً لا يضيف الى تصورنا لها شيئاً يتعدى الانسجام والتناغم الذي تؤمنه النسب العددية. بل إن ما ينسب للفيثاغورية من اعتبارها النفس ناراً أو حرارة لا يتعدى القول أنها اصل الحرارة والحياة في الانسان، هذا برغم الصورة المجسمة التي تقول أحياناً أن النفس ذرة نارية حتى يسهل عليها النفاذ الى عالم الأجسام والتخلخل فيه.

الأخلاق

أولت الفيثاغورية مسألة الأخلاق عناية خاصة، ومن الطبيعي أن ينصب الاهتمام عندهم على الممارسات العملية بالدرجة الأولى، وذلك تبعاً لتكوينهم جماعات صوفية ـ دينية تُعنى بتربية الطلاب والمريدين المنتمين اليها. وقد اسهم الفيثاغوريون في تقديم افكار جديدة مثل القول بأن للأعداد خصائص اخلاقية، إلا أن ذلك لم يرتفع بهم الى درجة إغناء الفلسفة بنظرية جديدة كما فعل أرسطو على سبيل المثال Aristotle 384-322 ق. م. ربما يعود ذلك لانعدام الكتابات النظرية ككل ضمن هذه المدرسة خاصة في المراحل الأولى ولتركيزها عادة على الناحية السلوكية في العمل والحياة. ولقد أشارت بعض المصادر والدراسات إلى أن الفيثاغورية كانت تقول بالصراع بين المتضادات وبالتالي بالصراع بين الخير والشر، وقد توصلت الفيثاغورية بعد نقاش طويل ومن منطلق توفيقي الى القول بالحد الوسط، تلك القاعدة الذهبية التي انتقلت بعد ذلك عبر أفلاطون، الى ارسطو الذي جعل الفضيلة حداً وسطاً بين رذيلتين. كذلك اعتبرت الفيثاغورية الصحة توافقاً بين الأمزجة الأربعة، والمرض هو اخلال بهذا التوافق. إلا أن الفيثاغورية لم ترَ في الحد الوسط نقطة ثابتة وحسب بل اعتبرت ذلك وحدة جديدة، أو تركيباً جديداً يتجاوز المتقابلات الى تشكيل جديد.

أما في حقل الارشادات أو النصائح الأخلاقية، فمن جملة معتقداتهم نشير الى قولهم بالمسؤولية المدنية عن كل عمل يقوم المرء به، اذ دعوا أيضاً لعدم تجاوز ميزان العدالة. وقد وضعت الفيثاغورية نظاماً أخلاقياً عملياً أوجبت فيه على الاتباع ضرورة محاسبة أنفسهم. فمن جملة تعاليمهم أن يسأل الفرد نفسه آخر النهار اين أخطأ واين أصاب وماذا يجب عليه أن يفعل كي يصحح من أخطائه، وأين أساء الى نفسه أي الى الجوهر الخالد فيه. وإن تشابهت طريقتهم هذه مع ما يعرف الآن بالاستبطان في علم النفس الحديث، فهي ربما كانت أكثر انسجاماً مع الأخلاق اليونانية القديمة التي تجلت عند سقراط Socrates حوالى 470-399 ق. م. والتي كانت العبارة المحفورة

على معبد دلفي «أعرف نفسك» أصدق تعبير عنها.

هكذا تبدو الفيثاغورية مزيجاً من الاعتقادات المتباينة أحياناً والتي لا ينظمها فلسفياً إلا ذلك الرابط العددي الذي يراعي دائماً على حفظ الانسجام والتناغم. إلا أن هذا الرابط سهم بالرغم من عدم وضوحه. فالفيثاغورية من الفلسفات الأولى التي ارتقت عن الفلسفة الطبيعية لتجعل مجال البحث نظرياً لا طبيعياً. وبذلك قلبت الفيثاغورية الاتجاه الفلسفي وكانت الممهد الفعلي للآراء المثالية ولا سيما آراء افلاطون. هذا من جهة، أما من الجهة الأخرى فإن التركيز على القيم العددية والحسابية فيعني أيضاً أن كل الأمور القابلة للبحث يجب أن تجد أجوبة عليها من ضمن نظام حسابي، أي من ضمن نظام خاضع للقياس. فالحساب هو مادة القياس الوحيدة التي يجب أن تجد كل الأمور الأخرى تفسيراً لها من ضمنه وإلا لا وجود لتقدير صحيح لا يمكن قياسه. من هذه الزاوية كانت الفيثاغورية بالفعل رائد فلسفة عملية صريحة. ومن هذه الزاوية أيضاً انتجت الفيثاغورية في الميدان العلمي تراثاً ما زال الى اليوم غنياً وضرورياً.

وربما كان فيثاغورس على حد تعبير اريستوكسين أول من رفع الرياضيات فوق حاجيات التجار، أي جعل منها علماً منظماً بدل أن يكون مجرد عمليات حسابية عملية. وبذلك تفوقت الرياضيات الفيثاغورية على الرياضيات المصرية التي ارتبطت بحاجيات المساحة والقياس لما هو ضروري في المعاملات اليومية.

مع فيثاغورس صارت الرياضيات علماً برهانياً يقوم على قواعد ومسائل. نذكر هنا بما ينسب لفيثاغورس من اكتشافه لمسائل ما زالت تحمل اسمه، كتساوي مربع ضلع المثلث المقابل للزاوية القائمة مجموع مربع الضلعين الآخرين. وقد كانت الهندسة الفيثاغورية الممهد الفعلي لهندسة اقليدس التي تقوم عليها كل العلوم الهندسية التقليدية. كذلك ينسب لفيثاغورس اكتشافه بعض الأشكال الهندسية المنتظمة كما ينسب اليه بداية البحث في ما يعرف في أيامنا بحساب النسب. هكذا اغنت الفيثاغورية التراث الفلسفي بمادة مزدوجة، دينية صوفية في جانب منها وعلمية نقدية في جانبها الآخر. كل ذلك دون أن يتم الاخلال بالانسجام الذي ظل بالنسبة للفيثاغورية القاعدة الذهبية لكل فكر فلسفي. أما الفيثاغورية المحدثة فكان لها اليد الطولى في تهذيب المعتقدات القديمة. لكن كون التراث الفيثاغوري تراثاً غير مكتوب بالدرجة الأولى قد جعله عرضة لتأولات متعددة. لذلك نجد مفكراً كأرسطو شديد الحذر حين يتعرض للفيثاغورية فيذكر المدرسة ويتجاهل الأشخاص، بمن فيهم فيثاغورس بالذات.

استمرت الفيثاغورية حتى العصر الروماني وقد شهدت صقلية حركة فيثاغورية ناشطة خاصة فيما يتعلق بالعلوم الفلكية وقد قاد هكتاس وارشميدس جزءاً منها. كذلك قام ارستاك ـ وهو من الفيثاغوريين المتأخرين بمحاولة لقياس المسافة بين الشمس والأرض كما تكلم عن حركة الارض حول الشمس، ولعل المحاولة التي قام بها اتباع الفيثاغورية الجديدة في القرن الثاني بعد الميلاد يشرح محاورة افلاطون، طيماوس من المحاولات التي تربط ربطاً فعلياً بين الأفلاطونية والفيثاغورية. كذلك توصلت الفيثاغورية المحدثة وبتأثير افلاطوني الى فكرة التعالي الالهي، أي وجود اله متعال معقول بالفكر ومفصول عن عالم الكون والفساد. كذلك تطعمت الفيثاغورية في فتراتها الأخيرة أواسط القرن الخامس بعد الميلاد بعناصر ارسطوية وأخرى شرقية.

مصادر ومراجع

- أبو الوفا، المبشر بن فاتك، مختار الحكم ومحاسن الحكم، تحقيق عبد الرحمن بدوي، بيروت، 1980.
- بدوي، عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، الكويت، لبنان، 1979.
- رسل، برترند، حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، ج 1، الكويت، 1982.

- Chevalier, Jacques, *Histoire de la pensée*, la ***pensée antique*** éd. Flammarion, 1955.
- *Encyclopédie Universalis.*
- Raven, J.E., *Pythagorians and Eleatics*, Chicago, 1948.
- *Real-Encyklopadie der **Altertums wissenschaft.***
- Thomson, George, *Die ersten Philosophen*, deb. edi, 1968.
- Wahnl, Jean, *Traité de métaphysique*, Payot, 1968.
- Werner, Charles, *La Philosophie Grecque*, Payot.
- Windelb and Heimsoeth, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, ed. J.C.B. Mohr, Paul Siebeck, Tübingen, 1957.

جورج كتوره

الفيضية

Emanatism
Emanatisme
Emanatismus

مقدمة

الفيض مقولة فلسفية ترتبط بالنظرة الجدلية للعالم، أي أنها

تحاول تفسير العلاقة بين العالم المفارق والعالم المحسوس، عالم الموجود الحقيقي او عالم المثل بلغة افلاطون والعالم الخسيس او عالم الظل. ويمكن القول إنها شكل آخر من اشكال القول «بوحدة الوجود»، لأن هذه المقولة تقوم على اساس المفهوم القائل بأن كل الأشياء والظواهر هي وحدات اضداد، وحدات وجود ولا وجود. ويعتبر هيرقليطس، رائد المادية القديمة والقائل بالتحول المستمر للأشياء والظواهر، اول من عبر عن نظرية الفيض بصيغته الشهيرة «كل الاشياء تفيض».

ولا يجد الباحث صعوبة في وجود نفحات وتعابير فيضية في شتى الفلسفات والمذاهب الدينية، فنظرية أفلاطون التي تشرح العلاقة بين اللّه والعالم تعتبر بداية التأسيس الحقيقي لنظرية الفيض. حيث بيّن افلاطون ان كل شيء في عالمنا الحسي، له ما يقابله او يتطابق معه، كتطابق الظل مع صاحب الظل. وعالم المثل او الافكار هو عالم الوجود الحقيقي، وموجودات هذا العالم هي موجودات ازلية لا ينالها النشوء ولا الزوال، وهي منزهة عن الأعراض الحسية كلها، كأعراض الحركة والتغير والصيرورة والفناء. اما عالم الفناء (عالم المادة الصرف) فهو معارض كلياً لعالم الأفكار. وبالطبع لم يحل افلاطون اشكالية انبثاق العالم الحسي عن عالم الافكار. حتى كان ذلك على يد رجال الافلاطونية المحدثة التي سهلت فهم العلاقة الجدلية بين العالمين عن طريق الفيض. ويتفق الافلاطونيون المحدثون مع افلاطون على ان العالم الحقيقي هو عالم الفكرة. غير انهم تقدموا بحل المسألة: كيف نشأ العالم الحسي من الفكرة؟ اي كيف تحولت الفكرة فأصبحت عالمنا هذا؟ لقد ظلت الفكرة عند افلاطون في حالة الثبات المطلق بينما طبق الافلاطونيون المحدثون الديالكتيك على العمليات التي تجري في العالم الموضوعي. بينما كان الحوار والنقاش اي الديالكتيك عند افلاطون ديالكتيكياً ذاتياً، حاول افلوطين تفسير العالم على اساس حركته وتغيره..

لقد طور هيغل رائد الديالكتيك الحديث مقولة الفيض بطريقة حاسمة: فالفيض في فلسفته هو الحقيقة الاولى التي تشكل العنصر لكل تطور تال للتعريفات المنطقية للفكرة اي المقولة ويعبر الفيض ـ بوصفه وحدة الوجود والعدم ـ عن الشكل الكلي المجرد لانبثاق ونشوء ووجود كل الأشياء والظواهر: «لا وجود لشيء ليس حالة وسطاً من الوجود والعدم».

وصلت نظرية الفيض الى العرب عن طريق الخطأ كما هو معروف. وذلك عندما نسب كتاب **اوتولوجيا الافلوطيني** الاصل الى ارسطو. وبما ان ارسطو كان يتمتع بثقة عميقة عند فلاسفة العرب، فقد اعتمدوا هذه النظرية بناء على كونها ارسطية.

ويعتبر الفارابي اول من وضع نظرية الفيض الأفلوطينية في سياق التطور التاريخي للفلسفة العربية، كعلم وكايديولوجية. وبينما يرى عبدالرحمن بدوي ان حظ افلوطين مع العرب كان حظاً عاثراً، فلم يعرفوه باسمه الصريح بل عرفوه بكنية هي الشيخ اليوناني كما ورد في **الفهرست** لابن النديم وفي **الملل والنحل** للشهرستاني. ولم يذكروا شيئاً عن حياته جرياً على عادتهم في التوسع في الحكايات والاخبار عن الحكماء اليونانيين. ووقعوا في الخطأ الفادح عندما نسبوا كتابه **التاسوعات** Enneades الى ارسطو، يرى حسين مروة في كتابه **النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، ج 2**، ان فلاسفة العرب تشبثوا بنظرية الفيض، رغم انهم رأوها تناقض تعاليم ارسطو الفلسفية كما عرفوها في كتبه الاصلية لأنهم استخدموا هذه النظرية ايديولوجياً، بدافع المعارضة الايديولوجية الرسمية التي تفصل بين اللّه والعالم وتحصر الصلة في النبي والوحي المنزل عليه.

ومهما كانت الحقيقة فقد حظيت مقولة الفيض بأهمية كبيرة في الفلسفة العربية الاسلامية.

وفي اللغة فاض الماء والدمع ونحوهما يفيض فيضاً وفُيوضة وفُيوضاً وفيضاناً وفيضوضة اي كثر حتى سال على ضفة الوادي. وفاضت عينه تفيض فيضاً اذا سالت، وفاض الماء والمطر والخير اذا كثر. وفاض صدره بسِرّه اذا امتلأ وباح به ولم يطق كتمه. ويقال نهر فيّاض اي كثير الماء، ورجل فيّاض اي وهّاب جواد. ورجل فيض وفيّاض: كثير المعروف. وفي الحديث انه قيل لطلحة: انت الفيّاض؛ سمي به لسعة عطائه وكثرته وكان قسم في قومه اربعمائة ألف، وكان جواداً.

وفي التنزيل: ﴿إذ تفيضون فيه﴾ (يونس، 61)؛ اي تندفعون فيه وتنبسطون في ذكره. وفي التنزيل ايضاً ﴿لمسّكم فيما أفضتم﴾ (النور، 14). وافاض الناس من عرفات الى منى: اندفعوا بكثرة الى منى بالتلبية، وكل دفعة افاضة. وفي التنزيل ﴿فاذا افضتم من عرفات﴾ (البقرة 198)؛ قال ابو اسحق: دل بهذا اللفظ ان الوقوف بها واجب لأن الافاضة لا تكون الا بعد وقوف، ومعنى افضتم دفعتم بكثرة.

1 ـ الأفلاطونية المحدثة Néoplatonisme ونظرية الفيض:

تسمى الافلاطونية المحدثة في ادبيات الفلسفة العربية بـ «مذهب الاسكندرانيين» نظراً لنشأة هذا المذهب وظهوره في مدينة الاسكندرية منذ اواخر القرن الاول قبل الميلاد. وقد

امتد تأثير هذا المذهب الى عصر نشوء الفلسفة العربية. ومن الممكن القول ان هذه المدرسة تعتمد اساساً على افكار افلاطون والاصول التي استقى منها فلسفته من اورفية وفيثاغورية وامبيذوقلية فمزجها بالأفكار التي جاءت بعده وتسير في خط واحد تقريباً من رواقية ومعتقدات وثنية واساطير، ثم اعطت لهذا الخليط دعامة عقلية من فلسفة ارسطو؛ فخرج من ذلك كله مركب جديد كان آخر ما انتجته القرائح قبيل الفتح الاسلامي.

وقد بلغ هذا المذهب اوج تبلوره وتطوره بصورته الفلسفية المتكاملة على يد افلوطين خلال القرن الثالث الميلادي 205-270م. والمصدر الاساسي الوحيد لفلسفة افلوطين هو كتاب **التاسوعات** كما ذكرنا، الذي جمع فيه فورفوريوس الصوري Porphyre كتابات استاذه افلوطين ونظمها وصنفها ستة اقسام، كل قسم منها تسعة فصول. وقد نقل العرب اجزاءً من هذا الكتاب من السريانية الى العربية، او كانت بعنوان **اثولوجيا ارسطوطاليس** وبذلك حصل الخطأ التاريخي المعروف.

في ضوء فهم الافلاطونية المحدثة للديالكتيك بين عالم الافكار او المثل والعالم الحسي، نرى ان الفكرة هي اساس الحركة، والفكرة هذه هي اللّٰه. اما العملية الديالكتيكية فهي فيض الوجود من الفكرة لفيض شعاع الشمس من الشمس. وهذا الفيض هو عملية الخلق التي فسر بها الافلاطونيون المحدثون صدور الكائنات عن العلة الاولى. فالعلة الاولى كما ورد في كتاب **الخير المحض لابرقلس** الذي نسب خطأ ايضاً لارسطو، هي التي «تدبر الأشياء المبتدعة كلها من غير ان تحيط بها، وذلك ان التدبير لا يضعف وحدانيتها العالية على كل شيء، ولا يوهنها، ولا تمنعها وحدانيتها المباينة للأشياء من ان تدبر الاشياء. وذلك ان العلة الاولى ثابتة قائمة بوحدانيتها المحضة دائماً. وهي تدبر الاشياء المبتدعة كلها وتفيض عليها القوة والحياة والخيرات على نحو قوتها واستطاعتها».

الا ان انبثاق او فيض الاشياء جميعاً عن العلة الاولى او الخير الاول او اللّٰه هو انبثاق بحكم الطبع والضرورة، لا عن ارادة واختيار. لان الارادة ـ في روح المذهب ـ تنتهك وحدانية اللّٰه. والطبع هنا يعني ان كمال اللّٰه بذاته اقتضى ان يفيض عنه النور الذي هو وجود الكائنات، وفق نظام متراتب الدرجات. فالاول كامل لا يفتقر الى شيء ولا يعوزه شيء، وكماله من الشمول والسعة بحيث لا يمكن الا ان يكون فيّاضاً. وهكذا فمن «مبعث السنا الاسنى للكائن الازلي انطلق الفيض» كما يرى افلوطين. والخير الاول يفيض الخيرات على الاشياء كلها فيضاً واحداً، كما يقول أبرقلس، إلا أن كل واحد من الأشياء يقبل من ذلك الفيضان على نحو كونه وأنيته. وهكذا لا يكون الفيض على بعض الاشياء اقل وعلى بعضها اكثر، وانما اختلفت الخيرات والفضائل من تلقاء القابل.

ويبدو ان الهاجس الاساسي لرجال الافلاطونية المحدثة كان الحفاظ على وحدانية الاول وكماله، كما كان التنزيه هاجس رجال المعتزلة في الفكر الاسلامي في ما بعد. فقد الح افلوطين على اعتبار الفيض عن الاول لا يعني خروجه عن ذاته لأن الفيض في عالم العقول غير الفيض المحسوس. فالفيض في عالم العقول يبقي الأول على حاله دون أن ينقص منه شيئاً. ولا ينتقل منه شيء ليحل في شيء آخر، ولا يبذل شيئاً من جوهره وإنما يبذل آثاره، وبذل الأثر غير بذل الجوهر. وهذا معروف في عالم العقول، حيث يحدث المعقول أثره دون ان يترتب على ذلك اي نقصان في ذاته. فالعلم ينتقل من انسان الى آخر دون ان ينقص منه شيء، وانما يظل العلم عنده كما كان إن لم يحصل المزيد منه. فها هنا إذن حالة تأثر واستجابة من قبل الشيء في الخارج شبيهة بحالة العشق عند ارسطو، وهي الحالة التي يفسر بها المعلم الاول ارسطو، النظام الكامل في العالم وتحركه نحو علته الغائية، فيتحرك العالم وتنتظم أموره دون أن تتحرك علته، دون ان تنتقل اي حركة من المحرك الاول الى السماء وعالم الاشياء.

بعد تأكيد وحدانية الاول وكماله، والتأكيد على ان الفيض ينشأ بالطبع لا بالتسلسل المنطقي كما كان الحال عند ارسطو، بمعنى ان الحركة لا تنتقل من المحرك الى المتحرك على سبيل الضرورة. واذ يصعب التعبير عن كيفية الفيض بلغة العقل فقد عمد افلوطين الى لغة القلب يستعير منها الامثال والرموز والتشبيهات، لتقريب هذه المعاني الى الاذهان. فالفيض يحدث كما يصدر النور عن الشمس دون ان يتغير جوهر الشمس، فالوجود بالقياس إلى الاول هو بمثابة شعاع الشمس من الشمس. وهناك مثلاً آخر قربّ به افلوطين عملية الفيض الى الافهام وبدا في ذلك اثر الغنوصية الشرقية: فعندما يبلغ كائن ما كماله نرى انه يلد، فهو لا يطيق ان يبقى في ذاته بل يبدع كائنات أُخر. فالنار تسخِّن، والثلج يبرّد، فكيف يمكن للكائن الكامل ـ وهو الخير المطلق ـ ان يحبس خيره في ذاته!

بعد تقرير مبدأ الفيض يشرح افلوطين هذه العملية. فأول ما ينبثق عن الاول هو العقل، ويقال له الأقنوم الثاني. وهذا

العقل دون الاول، واقل منه كمالاً، والوحدة التي كانت للأول من كل وجه تدب فيها الأثنينية. والأثنينية كما هو معروف في منطق القدماء أدنى مرتبة من الوحدة. وتنشأ هنا اشكالية هدم الوحدانية عند الافلاطونيين المحدثين. فرغم التزامهم الوجدانية وتشددهم في هذا الامر، فاننا نجد ان نظرية الفيض بتفاصيلها تعود الى هدم عمارة الوحدانية عندهم. فالواضح عندهم ان الفيض يجري لا في زمن. لأنه ازلي. ومن ابرز افكارهم مقولة الامكانية والواقع، وقد فسروها بروح الحل الأرسطي، اي باتجاه القول ان كل ما هو مادي هو امكانية. وان الفكر هو الذي يخلق العالم الواقعي لهذه الامكانية. هذا الحل وإن كان لا يمثل حقيقة التفسير الارسطي، الا انه يتضمن القول بأزلية المادة، كما كان يقول ارسطو، لأن معنى كون المادة إمكانية هو أنها ذات وجود بالقوة قبل وجودها الواقعي، اي ذات وجود ازلي. وهكذا يكون عندنا وجودان ازليان سابقان: مصدر الفيض، ووجود الهيولى. . ولا ينفي هذه الاثنينية كون وجود المبدأ الاول وجوداً بالفعل، وكون وجود الهيولى وجوداً بالقوة الامكانية، فإن الاختلاف في نوع الوجود ليس نفياً لأحد الوجودين.

بعد تقرير فيض العقل الأقنوم الثاني ـ يضعه افلوطين في منزلة صانع العالم، الذي قال به افلاطون، ويجعله متضمناً لمثل أفلاطون عدا مثال الخير الذي هو الأول. فهو حين يفكر ينتج معقولات، وهذه المعقولات هي المُثل الأفلاطونية، بل إن هذه المثل جزء منه وليست مجرد اشياء مختزنة فيه. وتختلف مثل افلوطين عن مثل افلاطون، فهي دينامية فاعلة عند أفلوطين بينما نجدها إستاتيكية ساكنة عند افلاطون. وبينما هي محدودة عند هذا الأخير، نجدها لا متناهية عن افلوطين. إذن من الأقنوم الثاني العقل الذي هو فيض الأقنوم الاول وصورة له وانعكاس لنوره يتولد عنه، وفور صدوره جوهر او كينونة هي الأقنوم الثالث، وهي ايضاً صورة للأقنوم الثاني وانعكاس لنوره، وهي آخر الموجودات في عالم العقول وخاتمة المطاف. وهي كالعقل تنتمي الى العالم الإلهي الا انها دونه درجة، كما ان العقل دون الاول درجة. وهي تقف على تخوم العالم المعقول قريبة من العالم المحسوس: انها النفس الكلية.

من النفس الكلية فاضت فيوضات كثيرة ـ لا فيضٌ واحد ـ هي نفوس الكواكب ونفوس البشر وسائر الموجودات في العالم المحسوس. وقد صدرت عن النفس الكلية بنفس الضرورة التي صدرت بمقتضاها النفس الكلية عن العقل. وتشارك النفس عالم العقل في طبيعته وشرف مقامه من جهة ومن جهة اخرى تشارك عالم الابدان في خسته ودناءته. وبذلك تتحقق الصلة بين العالم الاعلى والعالم الاسفل ويتوثق الرباط الذي يشد احدهما الى الآخر. وهكذا فان العالم المادي وجد بطريق الفيض بوسائط العقول المفارقة، وهذا العالم نصيبه من الفيض الإلهي ضئيل جداً. ويصف افلوطين هذا العالم المادي بالظلام. والظلام لا يفهم هنا كنقيض للنور، وهذه النظرة لا تعني انفصالاً بين اللّه والعالم في نظر الافلاطونيين المحدثين، لأن فهمهم للظلامية كان فهماً ديالكتيكياً، بمعنى ان الظلام المنسوب للعالم المادي ليس سوى الدرجة الدنيا من النور الأسمى، ولأن الكائنات تتفاضل بمدى نسبة قربها او بعدها عن مركز الصدور. وبما ان العالم الحسي آخر درجات الفيض، فهو إذن عالماً خسيساً دنيئاً.

والخلاصة كما يرى عبدالرحمن مرحبا ان هناك في فلسفة افلوطين طرفين للوجود: طرفاً اعلى وطرفاً اسفل، او قمة وحضيضاً، بينهما سلسلة من الأوساط تسد الثغرات وتملأ الفجوات. ولا يزال الشعاع الساقط من الاول بواسطة العقل الى النفس ومنها الى هذا العالم، يتضاءل ويتضاءل ـ فتكون كل مرتبة ادنى من التي سبقتها واعلى من التي تلتها في الحقيقة والكمال والخيرية ـ حتى يخبو او يكاد. وبهذا التضاؤل يتحول الوجود الى عدم، او يصدر العدم عن الوجود، ويتلاشى النور في الظلام او يصدر الظلام عن النور، ويتبدد الخير في الشر او يصدر الشر عن الخير.

لقد تداخل الكل في الكل عند افلوطين، وتحطمت الوحدة المطلقة التي اسهب الافلوطينيون في رسم صورتها البديعة. وعادت هذه الفلسفة لتعبر عن نصيب كبير من مذهب وحدة الوجود الرواقية. حيث يكون اللّه مُنبثّاً في الأشياء غير متميز عنها. فالأول يحوي كل شيء لأن الأدنى حاضر في الاعلى: فالجسم في النفس والنفس في العقل والعقل في الأول والواحد في كل مكان. موجود في كل شيء بحسب استعداد كل شيء لتقبّله.

2 ـ الفيض في الفكر الاسلامي:

1 ـ في الفلسفة:

أ ـ يعتبر الفارابي اول فيلسوف عربي وضع نظرية الفيض الافلوطينية في سياق التطور التاريخي للفلسفة العربية، وقد اغنى الفارابي هذه النظرية تنظيماً ومضموناً وظهرت لديه اشد تماسكاً مما هي عند افلوطين. لأن جلّ ما قيل في كتاب **اثولوجيا** او **الربوبية** عن صدور الكائنات عن الواحد الأوحد، انما هي استعارات وتشبيهات بينما فسرت عملية الفيض عند

الفارابي بنظرية فلسفية منسجمة مع نفسها. وفي سبيل ذلك سخّر الفارابي افلاطون وارسطو وافلوطين لبلوغ اهدافه وغاياته فمزج تعاليمهم بعضها ببعض واكمل ذلك، بما اضفاه عليها من مسحات مستقاة من المذهب الاسماعيلي والصائبة والتصوف، وصبغ كل ذلك بصبغة اسلامية واضحة في إطار من التفلسف الديني يتلاءم مع عقائد عصره وثقافته.

وفي هذا المجال يرى حسين مروة ان الفارابي، وفلاسفة العرب من بعده، تشبثوا بنظرية الفيض لانها سهلت امامهم حل المشاكل النظرية والايديولوجية التي اعترضتهم في مجال العلاقة بين اللّه والعالم. ويذهب الى انهم لم يكلفوا انفسهم تسليط النقد التاريخي لبيان تناقض ما ورد من آراء وتعاليم في كتاب **الربوبية** مع آراء وتعاليم أرسطو الحقيقية، لأن نظرية الفيض منسوبة لارسطو نالت الدعم والتشجيع لما كان يتمتع به المعلم الاول من ثقة كبيرة عند المفكرين العرب.

كيف تمت عملية الفيض، او كيف وجد هذا العالم، وكيف خرجت الكثرة من الواحد البسيط؟ يشرح الفارابي ذلك في كتابه **آراء اهل المدينة الفاضلة** فيرى انه «متى وجد للأول الوجود الذي هو له لزم ضرورة ان يوجد عنه سائر الموجودات». فاذا علمنا ان الاول او اللّه عند الفارابي هو الواجب الذي يُسبق وجوبه بإمكان، وانه واجب الوجود ولا علة لوجوده، لأنه واجب الوجود بذاته، اي تقضي طبيعته بوجوده، بمعنى انه متى فرض غير موجود لزم منه محال. لأنه لا يجوز كون بغير وجوده، لأنه السبب الأول والعلة الاولى لكل وجود. اتضح لنا لماذا لزم ضرورة ان يوجد عنه سائر الموجودات. ووجود ما يوجد عنه «انما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى ان وجود غيره فائض عن وجوده هو». ويسهب الفارابي في تأكيد كمال الأول ووحدانيته اثناء عملية الفيض وهو في ذلك لم يأت بجديد عما هو عند رائد نظرية الفيض: أفلوطين. انما كان توسعه هذا في سبيل ازالة جميع الالتباسات التي قد تنشأ في الزمن من جراء تصور عملية الفيض تصوراً حسياً. فالفيض لا يرمي الى تحقيق غاية لم تكن. وليس فيه نقص في مكان يقابله كمال او زيادة في مكان آخر، ولا هو واقع بتأثير فعل خارج عنه، وانما هو لذاته وبذاته وفي ذاته.. وما يمكن ملاحظته ان الفيض يتم عند الفارابي من المعرفة لا من الطبع كما هو الأمر عند افلوطين. فالأول (او اللّه) عند الفارابي يعقل ذاته ويعرفها، ومن هذه المعرفة خرج العالم و«وجود الاشياء عنه ليس عن قصد يشبه قصودنا، ولا على سبيل الطبع بدون ان يكون له معرفة ورضا بصدورها عنه وحصولها كما ظن افلوطين، وانما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته، وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب. فإذن علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه». كما يقول في كتابه **عيون المسائل**. إذن العلم هو القوة التي تخلق كل شيء. وعلم الأول بالأشياء علم ازلي خالد. وليس بعلم زماني متغير بتغير المعلوم. والفيض وفق هذا التفسير هو في آن واحد عمل عقلي مجرّد وضرب من النشاط الخلاق للأول الذي هو علة الابداع.

أول المبدَعات عن الاول شيء واحد بالعدد وهو العقل الاول. وسبب صدوره عنه علم الواحد المطلق بنفسه. وهو جوهر غير متجسم اصلاً ولا هو في مادة. فهو يعقل ذاته وبعقل الاول، وليس ما يعقل من ذاته شيئاً غير ذاته. ومن هنا تجتمع فيه الكثرة والوحدة: كثرة بالعرض ووحدة بالجوهر.

العقل الاول يعلم ذاته ويعلم الاول. وبحكم انه يعقل الاول يلزم عنه وجود ثالث هو العقل الثاني، وبحكم انه يعلم ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الاولى او الفلك الاعلى بمادته وصورته. والعقل الثاني فيه كثرة عرضية كالعقل الاول ويحصل منه عقل آخر ثالث وفلك آخر تحت الفلك الأعلى. وهكذا يحصل عقل وفلك من عقل.

الملاحظ ان الفارابي لم يحدد عدد العقول والافلاك التي صدرت عن الاول في كتابه **عيون المسائل**، الا انه حدد نهايتها بالعقل الفعال المجرد من المادة؛ اما في **المدينة الفاضلة** فقد جعل عدد العقول عشرة، وعاشرها هو العقل الفعال او عقل فلك القمر، وهو مدبر عالم ما دون فلك القمر، العالم السفلي، عالم الكون والفساد. ووجوده كغيره من العقول لا في مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الاول، ولكن عنده ينتهي وجود الاجساد السماوية. وهذا العقل الاخير هو سبب وجود الأنفس الأرضية.

تعرض الفارابي فيما بعد لنقد شديد بسبب الأخذ بنظرية الفيض. لأن هذه النظرية تنفي المسلمة الدينية بكون العالم مخلوقاً من عدم. لأن وجود العالم عن طريق الفيض يعني ضرورة ازلية هذا العالم لانه ملازم، بحكم الضرورة لوجود اللّه. وهو إذن ليس مخلوقاً، لأنه ليس مسبوقاً بالعدم، وليس حادثاً، بل هو ازلي تبعاً لازلية مصدر الفيض. بالاضافة الى ان هذه النظرية تتضمن مفاهيم كثيرة تتعارض مع مسلّمات دينية اخرى بمفاهيمها اللاهوتية، كالوحي. فقد فسر الفارابي القدرة التي بها يتمكن بعض افراد البشر من رؤية العوالم غير المنظورة، ومن التنبؤ بـ «الاشياء الإلهية»، ومن «قبول الجزئيات

الحاضرة والمستقلة» عن العقل الفعال تفسيراً مرتبطاً بالقوى الطبيعية لكل بشري. فهو يرى ان منشأ الوحي انما هو المخيلة في الانسان. فهذه حين تكون «في إنسان ما قوية كاملة جداً» وتكون «المحسوسات الواردة عليها من الخارج» غير مستولية عليها استيلاء يستغرقها بأسرها، وغير مستخدمة كلياً للقوة الناطقة بل يبقى فيها، اي في المخيلة، مع ذلك، كثير من طاقاتها «تفعل به ايضاً افعالها التي تخصها».

ب ـ عند ابن سينا:

يدين ابن سينا للفارابي بأخذه بنظرية الفيض. ولا يختلف جوهر النظرية عند ابن سينا عما هو عند الفارابي، وان كان ابن سينا زاد على نظرية استاذه شروحاً جديدة مع إسهاب في الاستطراد وعرض الفكرة في صور مختلفة، مما هيأ لها حظاً اكبر من الذيوع والانتشار. ومع محافظته على المبادىء والطريقة وعدد العقول والأفلاك وطبيعتها، يعود له الفضل في ايضاح بعض النقاط وتعميقها حتى جاءت اكثر انسجاماً وتماسكاً..
فقد جعل الفارابي الفيض يصدر مثنى مثنى، واما ابن سينا فقد جعله يصدر ثلاثاً ثلاثاً. اذ ما دام التعقل والإحداث شيئاً واحداً فينبغي أن يصدر عن كل عقل ثلاثة فيوضات متدرجة في الشرف والرتبة، لا اثنين فقط، كما كان الحال عند الفارابي.

الا ان اهم ما يميز المنظومة الفلسفية السينوية هي البحث الدائب لايجاد الحل الملائم لابداع العالم وإشكالية صدور الكثرة عن الواحد. فابن سينا عندما قرر ان «مبدأ الكل ذات واجبة الوجود، وواجب الوجود واجب ان يوجد ما يوجد عنه» فهذا يعني ان وجود العلة والمعلول او اللّه والعالم متساوقان، اي لا يتأخر احدهما عن الآخر. فما دام المبدأ الاول واجب الوجود وعلة لما هو موجود، فذلك يقتضي ان يوجد معلوله وجوباً دون تخلف عنه، ودون قبل او بعد؛ فقد أوصل ابن سينا الى تقرير ازلية وجود العالم. فانه ما دام المبدأ الاول ـ قديماً ازلياً ومعلوله، وهو هذا الوجود، لا يمكن ان يتخلف عن وجوده ـ اي عن وجود المبدأ الاول ـ فمعلوله هذا وهو وجود العالم، قديم ازلي مثله بالضرورة.

إذن العالم قديم مساوق لوجود الاول ـ وان كان هذا الاول يتقدم بالرتبة والشرف ـ وظلت عند ابن سينا قضايا التوحيد والتنزيه المطلق والتعالي الإلهي وصدور الكثرة عن الوحدة، او الاجسام المادية عن اللامادة تثير إشكالات حادة استقطبت اتجاهات متناقضة في فلسفة ابن سينا. فقد حاول حل التعارض بين وجوب صدور الاجسام (المادة) عن واجب الوجود، دون تخلف، اي مباشرة بغير فاصل إطلاقاً، وبين محتوى الكثرة في الأجسام، باللجوء الى القول بصدورها عن الاول بتوسط وجود آخر. لكن، يفطن الى انه «لا يجوز ان تكون الواسطة واحدة محضة»، لأن الإشكال يبقى في مكانه، ويبقى السؤال: كيف تصدر الكثرة عن هذه «الواسطة الواحدة المحضة»؟. إذن لا بد من واسطة تتضمن نوعاً من الكثرة الى جانب كونها واحدة. وهذه وجدها في مبدأ الفيض، وجدها في العقول المفارقة. والعقل المفارق عند ابن سينا ـ كما هو عند الفارابي ـ يتضمن نوعاً من الكثرة، وإن كان واحداً بذاته. ويعلل ابن سينا هذه الكثرة في العقل المفارق. اولاً: من جهة انه معلول فهو ـ من هذه الجهة ـ ممكن الوجود بذاته، وواجب الوجود بعلته الاولى، وثانياً: من جهة انه ـ مع ذلك ـ عقل، فهو يعقل ذاته، ويعقل علته هذه. من هنا يحصل فيه معنى الكثرة.

2 ـ في التصوف:

أ ـ الحركة العرفانية عند الاسماعيلية:

من المعروف ان صورة العلاقة بين اللّه والانسان في التصوف الاسلامي في مدى القرنين الثالث والرابع للهجرة كانت على اساس الكشف دون وساطة، حتى ظهرت اتجاهات عقد الصلة بوسائط من الاشراقات ترتقي بالعارفين في سلسلة مراتب تصاعدية الى المعرفة بمفهومها الصوفي. وفكرة الوسائط بمظهرها الفلسفي تجلت عند الاسماعيلية بقولهم كما ذكر الشهرستاني في **الملل والنحل** أن اللّه «أبدع بالأمر العقل الاول الذي هو تام بالفعل، ثم بتوسطه ابدع النفس التالي الذي هو غير تام. ونسبة النفس الى العقل اما نسبة النطفة الى تمام الخلقة، والبيض الى الطير، واما نسبة الولد الى الوالد». ومن اشتياق النفس الى كمال العقل تتولد الحركة من «النقص الى الكمال» ومن حاجة الحركة الى آلة الحركة «حدثت الافلاك السماوية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس، وحدثت الطبائع البسيطة بعدها، وتحركت حركة استقامة بتدبير النفس ايضاً، فتركبت المركبات من المعادن، والنبات، والحيوان، والانسان، واتصلت النفوس الجزئية بالأبدان، وكان نوع الانسان متميزاً عن سائر الموجودات بالاستعداد الخاص لفيض تلك الأنوار، وكان عالمه في مقابلة العالم كله».

وما يجدر ذكره في هذا التفسير للوجود والمعرفة عند الاسماعيلية انهما يتحققان بعملية واحدة. فهي ذاتها عملية

ايجاد وعلية افاضة لأنوار المعرفة: الله يبدع العقل الاول، وهذا ينتج النفس، ثم هذه تتجه بحركتها نحو الكمال، فتحدث الافلاك السماوية، وتحرك هذه الافلاك بحركة دورية يؤدي الى حدوث المركبات، اي الكائنات المادية (المعادن، النبات، الحيوان، والانسان). الانسان في هذا العالم يتميز عن سائر الكائنات باستعداده لتلقي الفيض المعرفي.

تختلف نظرية الفيض الاسماعيلية عن مثيلتها الأفلوطينية بصورتها الكلاسيكية حيث يتم الفيض عند الافلوطينيين عن الأول ويصدر على درجات حركة هابطة، والكائنات تتفاضل بمدى نسبة قربها أو بعدها عن مركز الصدور، بينما تظهر عند الاسماعيلية بحركة ابداع من الله نحو الوسائط وهي حركة هابطة وحركة اشتياق من النفس الى كمال العقل وهي حركة صاعدة. وقد استعانت الاسماعيلية في سبيل تنظيم العلاقة بين عالم الانسان (المميز عن عالم الكائنات بالفيض المعرفي) وعالم الكائنات العلوية بفكرة التجليات الإلهية على الأرض في الأئمة وفقاً لتصور خاص لدور الامام على الأرض.

ب - إشراقية السهروردي:

ولد شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي في قرية سهرورد، قرب مدينة زنجان، في ارض الجبال بشمالي غربي ايران. وتختلف كتب السيرة في تاريخ وفاته. في حين يتفق ابن خلكان وابو الفدا صاحب حماه انه مات في سنة 587 للهجرة، وأنه كان في الثامنة والثلاثين من عمره عندما قتله الملك الظاهر الايوبي المتوفى سنة 613 هـ. بأمر والده السلطان صلاح الدين الأيوبي، المتوفى سنة 589، الذي تأثر بالفقهاء بعدما اعلموه بانحلال عقيدة الشيخ وتعطيله.

التقى السهروردي في مطلع شبابه فخرالدين الماريديني، المتوفى 594 هـ. وكان هذا حكيماً واقفاً على فلسفة ابن سينا، ضالعاً في الطب، فدرس السهروردي عليه، وافاد منه. وتشير بعض المصادر الى ان السهروردي عرف في صباه جماعة المتصوفة، فوقف على طرقهم، ومارس رياضاتهم، وعاش مثلهم حياة عزلة وانفراد. وبهذا تكونت ثقافته في مطلع شبابه من مزيج فلسفي - صوفي. وقد عرف في هذه المرحلة بالذات الديانات الشرقية، ووقف على تعاليم قدماء فارس.

والناظر في رسائل السهروردي القائمة على الرؤيا والمجاز والتي يعتبرها الشيرازي من مؤلفات ايام الصبا لوجدنا انها تهدف، جملة، الى غاية واحدة هي العودة للأصل الإلهي. والتحرر من عبودية المادة. وهذا يتم باعتناق الحكمة الاشراقية او المشرقية لأنها حكمة إلهية تنشد معرفة اللّه والحقائق الربانية وذلك بتعميق الحياة الداخلية. وهذه الحكمة الشرقية هي التي اختط اصولها ابن سينا، وارسى تواعدها السهروردي من بعده، وقد عرفت ايضاً باسم الفلسفة الاشراقية. ويمثل الشرق في مصطلحات الاشراقيين مصدر النور، فيما يمثل الغرب مكان الظلمة.

ويمكن القول بأن عالم السهروردي الاشراقي هو ذو كيان وجودي انطولوجي بالمرتبة الاولى. أما سمته المعرفية الابستمولوجية، فهي نابعة من كيانه الانطولوجي نفسه. فهنا نجد النور كمبدأ وجود لعالم بكامله. يفيض هذا النور من المصدر الاعلى، نور الأنوار، هابطاً درجة درجة الى النهاية السفلى، وكل درجة من الفيض هي وجود نوراني. ولكن كلما انحدر درجة انخفض مستوى النور. حتى اذا بلغ الدرجة الجرمية، عالم الأجسام، تضاءل النور حتى الاضمحلال. وبهذا تصبح المرتبة المظلمة من الوجود وهذا يعني ان إشراقية السهروردي لا تعترف بثنائية النور والظلام، كما تقول بها الزرادشتية والمانوية، فليس عنده غير مبدأ واحد للوجود هو النور.

يشدد السهروردي على اعتبار النفس جوهراً وانها ليست بعرض، لأنها صادرة عن نور الأنوار فهي لا يمكن ان تكون نوراً عرضياً فهي إذن «نور قائم لذاته» طاهر لذاته كما ورد في **حكمة الأشراق**. ويردد السهروردي نظرية الصدور او الفيض التي قام عليها البناء المذهبي عند فلاسفة الاسلام: عن الواحد لا يصدر الا موجود واحد أي نور إبداعي أول وهو منتهى جميع الممكنات وتستمر حركة الصدور، وتتمثل القوة الدافعة في الايجاد في اتجاه العقول او الأنوار اتجاهاً ثنائياً الى ذواتها مرة باعتبار شدة نوريتها بالنسبة الى ما تحتها، ويعبر عن هذا الاتجاه بحركة الاشراق، ومرة اخرى باعتبار ضعف نوريتها بالنسبة لقاصرية نور الأنوار والأنوار العليا، ويعبر عن هذا الاتجاه بالمشاهدة؛ وهكذا تكون الجهات ثنائية: طرف أشرف وطرف أخس. وفي هذا معارضة للجهات العقلية في نظرية الصدور المشائية التي تقوم على اتجاهات ثلاثة. إلا أن الملاحظ أن فعلي الاشراق والمشاهدة اللذين يختلفان من حيث الاتجاه، يتحدان من حيث وظيفتهما المزدوجة. فللإشراق اتجاه هابط، وللمشاهدة اتجاه صاعد. ولكن كلاً منهما مشارك في عملية الايجاد من جهة، وطريق للمعرفة من جهة ثانية. وبهذه الصورة تتحد عملية الايجاد وعملية المعرفة.

في **هياكل النور** يؤكد السهروردي وجود عوالم ثلاثة: عالم العقول، وعالم النفوس، وعالم الأجسام.

فالأول يشمل الأنوار القاهرة التي تتكثر كلما تكثر فعل الاشراق. ومن جملة هذه الأنوار القاهرة «أبونا أو روح القدس، مفيض نفوسنا ورب طلسم نوعنا» ويطلق عليه الفلاسفة المشاؤون العقل الفعال.

أما العالم الثاني فيشمل النفوس المدبرة للأفلاك السماوية وللأجسام الانسانية، وهنا نجد السهروردي يبتعد عن المشائين، وذلك لأن المشائين يرون ان النفوس الفلكية تصدر مباشرة عن العقول العليا بينما يرى السهروردي انها تصدر عن ارباب الأنواع السماوية من طبقة العقول العرضية.

أما العالم الثالث فهو عالم الجسم، وعلى رأيه هناك نوعان في الجسم:

1) الأجسام العنصرية أي أجسام ما تحت فلك القمر.
2) الأجسام الأثيرية أي أجسام الأفلاك السماوية.

وأخيراً يمكن القول بأن نظرية الفيض اضطلعت بنصيب كبير من مسؤولية حل الغاز المعرفة في عصرها ـ وخاصة في الفكر الاسلامي ـ حيث ادت واجبها كاملاً أو شبه كامل. وحسبها انه ليس فيها عنصر غير عقلي وانها نظرية منسقة مترابطة يأخذ فيها السابق بعنق اللاحق في نظام منطقي متسلسل معقول. صحيح ان النظرية كانت تعود في نهاية الأمر الى القول بوحدة الوجود بشكل او بآخر، الا أنها كانت إسهاماً جاداً في حل معضلات اتصال العالمين: الحسي والعلوي المفارق.

مصادر ومراجع

ـ ابن سينا، **الشفاء**، تحقيق ابراهيم مدكور، القاهرة، 1960.
ـ ـــــ، **النجاة**، مطبعة السعادة، مصر، 1331
ـ ابن منظور، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت.
ـ **الأفلاطونية المحدثة عند العرب (برقلس، هرمس، افلاطون)**، تحقيق وتقديم عبدالرحمن بدوي، الطبعة الثانية، وكالة المطبوعات، الكويت، لا.ت.
ـ **افلوطين عند العرب**، تحقيق وتقديم عبدالرحمن بدوي، الطبعة الثالثة، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977.
ـ السهروردي، **حكمة الاشراق**، طبعة هجرية، طهران، 1313-1316 هـ.
ـ ـــــ، **كتاب اللمحات**، تحقيق وتقديم اميل المعلوف، دار النهار للنشر، بيروت، 1979.
ـ ـــــ، **هياكل النور**، تحقيق وتقديم محمد علي ابو ريان، طبعة 2، دار النهضة العربية، بيروت، لا.ت.
ـ الشهرستاني، **الملل والنحل**، مؤسسة ناصر، بيروت، لا.ت.
ـ الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، تحقيق البير نصري نادر، بيروت، 1959.
ـ ـــــ، **عيون المسائل**، (في مجموعة رسائل الفارابي)، القاهرة، 1325 هـ.
ـ مرحبا، عبدالرحمن، **من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية**، طبعة 2، منشورات عويدا، بيروت، باريس، 1981.
ـ مروة، حسين، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية**، ج 2، دار الفارابي، بيروت، 1979.
ـ **الموسوعة الفلسفية الروسية**، لا.ت.

احمد خواجه

القبلية

Apriorism
Apriorisme
Apriorismus

لا يغالي كثيراً من يقول ان فلسفة ديكارت هي، بوجه عام، محاولة لدرء خطرٍ توهّمه هذا الفيلسوف حافاً بالمعرفة الموضوعية لجهة امكانيتها وواقعها وضرورتها. والخطر المقصود هنا يتمثل في ما يُسمى الانانة Solypsism، وهي محاولة ردّ الوجود الى الوعي وردّ الموضوعية في المعرفة الى ذاتية التفكير. والواقع ان الأنانة ليست واقعاً فلسفياً تاريخياً، بل هي من قبيل الفرضيات المصطنعة التي لا ضرورة لها سوى الخطر المتمثل في امكانية تفكيرها صرفاً. إنها من باب الكذب المنهجي الذي لا يقوم الصدق الا على دحضه اولاً. انها من قبيل الجهل الذي لا يقوم العلم إلاّ على فضحه اولاً. انها في عداد السلب الذي لا يقوم الايجاب الا على سلبه اولاً. انها من اسباب الشك، بل قل انها السبب الاعمق للشك، الذي لا يقوم اليقين الا على نقضه وانقاضه.

اذا كان من يحفر الحفرة لأخيه واقعاً، لا محالة، فيها، فلا بدّ من ان يكون حال من يحفر الحفرة لذاته انه لن يقوم منها. هذا بالذات ما يبدو حاصلاً لديكارت الذي إذ عجز، بالفعل، عن القيام بمفرد عقله من الانانة التي حفرها كمنطلق منهجي اول لفلسفته المستيقنة راح يحفر، من شدة حيرته، نفقاً فيها، ويأمل ان يصل بواسطته الى سطح الارض من جديد. الا ان هذا النفق الديكارتي لم يوصل صاحبه الى سطح الارض من جديد الا بعد ان صعد به الى السماء اولاً. فديكارت، بالفعل، ما استطاع النفاذ من شرنقة الانانة الا بعد ان مثل من تمثلاته الفطرية خيطاً تسلّقه برهاناً على وجود الله كالاله الخيِّره بلا حدود والمانح يقيناً لا يخدع. الا ان ديكارت كان ينتقل بذلك من حفرة الى حفرة، فما انتقل من حفرة الانانة إلا ليجد نفسه في حفرة «الفطرية» إن الهوة التي ضربها ديكارت، كما بعصا موسوية، بين الجوهر المفكر والجوهر الممتد، بين العقل والمادة، بين الوعي والعالم، كان من شأنها ان طبعت المعرفة عنده بطابع الفطرية التامة محوِّلة فلسفته، بذلك، الى فلسفة «فطرنية» اي الى فلسفة تستمد من العقل، او من تمثلاته الفطرية، لا شكل المعرفة صرفاً، بل مضمونها ايضاً. بذلك بات عنده الفرق الوحيد بين التمثلات الفطرية والتمثلات المكتسبة او الطارئة فرقاً لا يلج المنظور الا بقدر ما هو فرق في وجهة النظر. من هنا ان تمثّل اللون الاصفر مثلاً، يمسي هو ذاته تمثلاً فطرياً من حيث هو استعداد في الوعي، وتمثلاً مكتسباً (بالحسّ) من حيث انه يطرأ على الوعي، تمثلاً فطرياً من حيث هو قوة، وتمثلاً مكتسباً من حيث هو فعل.

هذه الفطرنية المدقعة هي اساس جنوح المثالية الحقة الى مثالية كاريكاتورية وجنوح الواقعية الرصينة. والمتوازنة الى واقعية مغرضة عند ديكارت وغيره من عقلنيين وتجريبيين على حد سواء.

ولأن المثالية الكاريكاتورية والواقعية المغرضة لا تشكل ادانة عقلية وعاقلة للمثالية الحقة والواقعية المتوازنة رأى كانط ان يسلك المثالية الحقة طريقاً الى الواقعية المتزنة، فإذا بفطرية المضمون تتحول عنده الى قبلية الشكل على صعيد التفكير والمعرفة على حد سواء. من هنا ان خطأ العقلنيين كان يكمن، في نظر كانط، في انهم حاولوا استنباط مضمون المعرفة من العقل، وخطأ التجريبيين، في انهم حاولوا استقراء شكل المعرفة من الحواس. من هنا ان المعرفة عند العقلنيين لم تعد

تجربة، كما ان التجربة عند التجريبيين لم تعد معرفة. المعرفة عند العقلنيين لم تعد تجربة، لانها فقدت حسية المضمون، كما ان التجربة عند التجريبيين لم تعد معرفة، لأنها فقدت عقلية الشكل. بذلك غابت عرضية المضمون الحسي من افق العقلنيين، ومعها عرضية احكام التجربة، كما غابت ضرورة الشكل العقلي من افق التجريبيين، ومعها ضرورة احكام التجربة او موضوعيتها. واذا كان العقلنيون قد تجاهلوا، او كادوا، كل ما هو خاص وانطباعي في موضوع المعرفة فإن التجريبيين تنكّروا او كادوا، لكل ما هو عام ومقولي في موضوع التجربة. من هنا ان لايبنتز مثلاً رأى امكانية تحول احكام الواقع العرضية، وسماها حقائق الواقع، الى احكام العقل الضرورية في حال تمَّ ضبطها في نسق استنباطي تام، مما يعني ان الفرق بين احكام الواقع العرضية واحكام العقل الضرورية انما هو فرق في وجهة النظر، لا فرق في طبيعة المنظور. الم ير ديكارت قبله الفرق ذاته بين التمثلات الفطرية والتمثلات المكتسبة؟ بالمقابل فإن تنكر التجريبيين لكل ما هو عام ومقولي في التجربة الحسية دفع بلوك وهيوم الى ردّ كل شمولية وضرورة وموضوعية على احكام الواقع الى اساسها الانطباعي الحسي وبالتالي الى تلاحقية الزمان وتجانبية المكان. من هنا تحوُّل الجوهر عند لوك الى تمثل مركَّب، وتحوُّل «السببية» عند هيوم الى ارتباط مستديم.

ازاء ذلك رأى كانط ان اصل هذه المشكلة يكمن في ما اتفق عليه كلا العقلنيين والتجريبيين، لا في ما اختلفوا عليه، اعني في ادعاءٍ مفادهُ ان للمعرفة على صعيد الشكل والمضمون معاً، في الاساس مصدراً واحداً رآه العقلنيون في العقل وبدا للتجريبيين في الحس. من هنا ان التجريبية، كما رآها كانط، ليست الرد على العقلنية كما ان العقلنية ليست هي الرد على التجريبية، فهاتان المدرستان ضدان لا نقيضان. اما الرد على فطرنية العقلنيين وانطباعية التجريبيين، الرد المناقض لكليهما معاً، فهو القول بأن للمعرفة مصدرين لا مصدراً واحداً: مصدر اول يوفر لها مضمونها الانطباعي، وهو الحسي او ما دعاه كانط القوة الحاسمة، ومصدر ثانٍ يؤدي لها شكلها العقلي، وهو الفهم او ما سماه كانط القوة الفاهمة او الحاكمة (كانط، **نقد العقل الخالص**، B 74,102).

مع ذلك فالتلازم قائم منذ البداية بين الشكل والمضمون، سيما ان القوة عند كانط هي قوة التشكيل قبل ان تكون، كما في القوة الحاسة مثلاً، قوة تقبُّلٍ وتلقٍّ لمضمون حسي انطباعي.. من هنا ان للقوة الحاسة عند كانط طابعها التشكيلي ووظيفتها التشكيلية الخاصة، على مستوى الحس، لما تتلقاه من الانطباعات الحسية (كانط، **نقد العقل الخالص**، B 36,160) فبفعل هذه القوة تنتظم الانطباعات على الوعي، منذ البداية، في ترتيب تجانبيّ (لجهة مكانيتها) وتلاحقي (لجهة زمانيتها). بذلك يمي كلا المكان والزمان شكلين عيانيين anschaulich, intuitive كما يسميهما كانط، من اداء القوة الحاسة نفسها.

الا ان هذا التلازم القائم منذ البداية بين الشكل والمضمون لا يمنع، عند كانط، قبلية الشكل وبعدية المضمون، ذلك ان القبل والبعد لا يفهمان هنا بمعناهما الزماني، بل بمعناهما المتعالي transzental ـ كما يسميه كانط. بذلك فقبلية الشكل على المضمون بمعناها المتعالي، تعني عند كانط كون الشكل شرطاً ضرورياً او فرضية ضرورية او اساساً ضرورياً للمعرفة التجريبية. الا ان المضمون هو ايضاً شرط واساس ضروري للمعرفة التجريبية، فمن اين بعديته هو وقبلية الشكل العقلي. إن قبلية الشكل مردّها الى معياريته التقويمية بالنسبة الى قوام المعرفة (الحكمي) وقيمتها (الصدقية). إنها قبلية التشكيل كفعل وكفاعلية ذاتية على ما يتشكل فيه كمضمون معرفي. أما بعدية المضمون فمردها الى مصدره الحسي وطابعه الانطباعي. بذلك يمكن القول ان الشرط الآخر للمعرفة التجريبية ليس المضمون صرفاً، بل المضموَن البعدي او بعدية المضمون بما تعني هذه من حسية مصدره وانطباعية طابعه.

بذلك يتضح الفرق بين التمثلات الفطرية عند العقلنيين والشروط القبلية للمعرفة عند كانط (كانط، **نقد العقل الخالص**..، B 118). ففيما التمثلات الفطرية بنى معرفية جاهزة بشكلها ومضمونها نجد أن الشروط القبلية عند كانط تتناول شكل المعرفة المنطقي لجهة عيانيته Anschaulichkeit الحسية (مكان، زمان) ولجهة مقوليته الفهمية الإدراكية الحكمية. وفيما التمثلات الفطرية متقدمة زمنياً على التجربة، تنطلق الشروط القبلية من التجربة وتبدأ معها (**نقد العقل الخالص** B 1,2). اذ ذاك تكون التجربة بمثابة فرصة او ظرف مؤاتٍ لتولُّد هذه الشروط في الوعي (**نقد العقل الخالص**، B 91). من هنا ان القبلي كشكل للمعرفة هو شرط ضروري لإمكانيتها موضوعاً وحكماً، وليس كالتمثلات الفطرية عند العقلنيين، موضوعاً او حكماً كأنه جاهز اصلاً للمعرفة، وهذا من شأنه ان يترك عند كانط مجالاً هاماً لعمل الانطباع الحسي في المعرفة التي تصبح، اذ ذاك، تجريبية اسماً ومسمًى. بهذا الصدد يقول كانط: «هناك شيء في جميع الظاهرات مما لا

يمكن ادراكه البتة على نحو قبلي، ومما يتمثَّل فيه الفرق الحقيقي بين المعرفة التجريبية والمعرفة القبلية، وهو الانطباع او الاحساس (كشهادة الادراك الحسي) (**نقد العقل الخالص**، B 208,209).

المعرفة القبلية عند كانط ليست، اذن، من اصل بسيكولوجي، فلا تُستنبط من تحليل التفكير كعملية في الذات التجريبية، بل من تحليل البنية المنطقية للتجربة والتفكير. إن الاشكال القبلية للادراك لا تتقدَّم عليه زمنياً، بل منطقياً (**نقد العقل الخالص**، B 1,2). وفي مواضع متعددة يؤكد كانط ان علينا ان نلحق بالاشياء قبلياً كل الصفات التي تشكل الشروط الضرورية لإمكانية تفكيرنا إياها.

إن المعارف القبلية، عند كانط، هي تلك التي تحصل باستقلال تام عن التجربة الحسية، فإذا لم يخالطها اي معطى تجريبي سُميت خالصة (**نقد العقل الخالص**، B 3,34). اذ ذاك تتميز المعرفة القبلية الخالصة بميزتين رئيسيتين: الضرورة، والشمول الصارم، (**نقد العقل الخالص**، B 3,4,5). الضرورة تعني امتناع التجربة والعلم بدون المعرفة القبلية، والشمول يعني عدم اتساع المعرفة القبلية لأي تحول او استثناء.

إن مفهوم المعرفة القبلية يتضمن، عند كانط، مفهوم التفكير التلقائي Spontaneitaet. فإذا كانت العيانات Aschauungen الحسية تقوم على تلقّي الانطباعات، فإن المفاهيم تقوم على تلقائية التفكير (**نقد العقل الخالص**، B 93). كل العيانات تقوم على انفعالات. أما المفاهيم فعلى وظائف (**نقد العقل الخالص**، B 93). واذا كان التلقي قوة تقبّل الانطباعات (**نقد العقل الخالص**، B 33) فإن التلقائية هي قوة انتاج التمثلات (**نقد العقل الخالص**، B 75). من هنا ان التلقي الانفعالي لا يستطيع ان يجعل المعرفة ممكنة إلا من خلال ارتباطه بتلقائية القوة المنتجة للمفاهيم (**نقد العقل الخالص**، A 97). بذلك فإن للقبلية والتلقائية (فاعلية الانتاج التمثلي المفهومي) مدلولاً واحداً في فلسفة كانط، مما يتمثل لا في التحليل صرفاً، بل، وبالأولى، في فاعلية التركيب.

يطلق كانط صفة القبلية، **اولاً** على الاحكام الشاملة والضرورية، **ثانياً** على اشكال العيان والتفكير (زمان، مكان، مقولات، مبادىء الخ)، **وثالثاً** على الشروط الذاتية لهذه الاشكال مما نجده في الانا المدرِك ولا يتحقق الا من خلال التجربة.

يقسم كانط الاحكام القبلية الى قسمين. احكام القسم الاول قبلية تحليلية، واحكام القسم الثاني قبلية تركيبية، وفي هذه الاخيرة يتمثل جديد كانط على صعيد نظرية الوعي والمعرفة. ففيها تقوم الاحكام التحليلية على تفكيك مفهوم الموضوع، تربط الاحكام القبلية التركيبية مفهوم الموضوع بمحمول ليس اصلاً متضمناً في معناه، وذلك باستقلال تام عن التجربة الحسية وبحسب اشكال الوعي صرفاً من عيانية (مكان، زمان) ومفهومية (مقولات، مبادىء الخ..). هنا يقول كانط ان القبلي هو ما يتسم دائماً بيقين الضرورة، اي بضرورة مطلقة. فهو إذن ما لا يستند الى اي اساس تجريبي وما ينتج، بالتالي، صرفاً عن فاعلية العقل مع انه، هذا القبلي الجديد عند كانط، دائماً حكم تركيبي (كانط، **مقدمة الى كل ميتافيزيقا مستقبلية**. Proleg. g 6). إن قبلية الاحكام تعلن عن ذاتها بذاتها من خلال وعي ضرورتها، ومع ذلك فضرورة الاحكام القبلية التركيبية ليست، بالرغم من مطلقيتها، ضرورة الاحكام القبلية التحليلية. فضرورة هذه الاخيرة ضرورة منطقية بحيث لا يأتي نقيضها او نفيها الا مناقضاً لذاته. أما ضرورة الاحكام القبلية التركيبية، بما فيها ضرورة المبادىء الأساسية في الرياضيات، والمثل الذي يعطيه كانط ذاته عليها هو 5 + 7 =12، فليست مما يشكل نفيه مناقضة ذاتية (**مقدمة الى كل**. . g 6، Proleg. g.2, e, 2, Proleg).

وكانط يعي تماماً أن رأيه هذا مخالف لما ذهب اليه المناطقة و «محللوا العقل البشري». الا انه يقول عنهم انهم لما رأوا النتائج والاستنتاجات تسير طبقاً لقانون التناقض، راحو يقنعون انفسهم ان المبادىء الاساسية، بدورها، تلزم عن قانون التناقض، وفي ذلك اخطأوا. فصحيح ان المبدأ التركيبي من شأنه ان يفهم طبقاً لقانون التناقض، انما بشرط استنتاجه من مبدأ تركيبي آخر بوصفه فرضية له. اذ ذاك فليس المبدأ الأساسي في الرياضيات بديهياً في ذاته (**مقدمة الى كل**. . . ، Proleg. g 2, e, 2).

ليس فقط في الرياضيات، بل في كل العلوم الأخرى (طبعاً ما عدا المنطق الصوري) يؤكد كانط ان المبادىء الاساسية، والمبادىء الاساسية وحدها، هي احكام قبلية تركيبية. اما القوانين الخاصة فلا يمكن الحصول عليها إلا من خلال التجربة ومناهجها. أمّا أنَّ الاحكام القبلية التركيبية تصدق موضوعياً، فهذا ما يعمد كانط الى برهانه من خلال ظاهرية موضوعات المعرفة، إذ تخضع هذه بوصفها ظاهرات، لشكلية الوعي وقوانينه القبلية. إذ ذاك فالشروط القبلية لإمكانية التجربة «للتجربة الممكنة» هي في الآن ذاته شروط امكانيته موضوعات هذه التجربة (**نقد العقل الخالص**، A 111). اما

بالنسبة الى «الاشياء ـ في ـ ذاتها» فالمعرفة القبلية ليست ممكنة، ذلك انه ليس في وسعنا ان ندرك من الاشياء قبلياً سوى ما نضعه نحن فيها قبلاً، اي سوى ما تسبغه الذات المفكرة عليها من اشكال (**مقدمة الى كل. . .** ، 9 *Proleg. g*؛ **نقد العقل الخالص**، A 128). بذلك فالمعرفة القبلية تتعلق حصراً بالشروط الشكلية للتجربة الخارجية والداخلية على حد سواء وبالموضوعات والاحكام التي تخضع لهذه الشروط وتتشكل بها. فليس من ادراك ممكن قبلياً سوى ذاك الذي يدرك موضوعات تجربة ممكنة. وليس شكل الموضوع كما هو في ذاته، بل هو شكل الذات، اي شكل الحس او القوة الحاسة، ما يجعل عيان الموضوع وادراكه الحسّيّن ممكنين قبلياً. وفي المقدمة يقول كانط ان القبلي هو كل ما لا يمكن حذفه من عياننا الحسي وتفكيرنا المدرك (**مقدمة الى كل. . .** ، g 9)، وهذا ما ينبع على الدوام من فاعلية الوعي فينا، اعني المكان والزمان بوصفهما شكلي العيان الحسي، المقولات، المبادىء المتعالية. اما منابع هذه الاشكال القبلية فهي القوة الحاسة، القوة الفاهمة، العقل النظري والعملي، وقوة الحكم.

بعد كانط مرَّ مفهوم القبلي بتعرجات مختلفة لجهة منشئه وطبيعته وضرورته. ففيما فريز Fries ومدرسته، اعتبروا ان ايجاد القبلي والقبليات يتم من خلال التجربة الذاتية الداخلية اكد، بالمقابل، كونوفيشر ولوتز Lotze وريل Riehl وكوهن Cohen وغيرهم، ان القبلي ذاته انما يدرك قبلياً، اي ان ادراكه ليس تجربة داخلية.

اما بالنسبة الى شوبنهاور فيتعين القبلي بسيكولوجيا. يقول: فلسفة لوك كانت نقداً لوظائف الحس. اما كانط فقدم نقداً لوظائف الدماغ. القبلي هو النحو الذي تتم عليه عملية الادراك الموضوعي في الدماغ. ايضاً: عندما ينطلق المرء من الذات فذاك قبلي، وعندما ينطلق من الموضوع فذاك بعدي. يوهان موللر J. Mueller يعتبر اشكال العيان القبلية «طاقاتٍ فطرية». ف. أ. لانغه F.A. Lange يعتبر ان القبلي ينبع من طبيعة الوعي وهو مشروط بالنظام البدنفسي. اما فيشته فيستنبط القبلي من «التعينُ الاصليّ» للانا المنتج اشكال التجربة ومضمونها. وشلينغ يرى ان كل المعرفة قبلية بقدر ما الانا ينتج كل شيء من ذاته، وكل المعرفة بعدية بقدر ما لا نعي هذا الانتاج فينا.

يرى هيغل ان من خلال القوانين القبلية للتفكير، وهي في الآن ذاته قوانين الوجود، تستمد العلوم ترابطها الداخلي، وان القبلي في كل معرفة انما هو الفكر الحر المنطوي في ذاته.

ينسب شلايرماخر Schleiemacher القبلي الى فاعلية التفكير المشكِّلة والموحِّدة للمعرفة. ويعتبر ترندلنبورغ Trndelenburg القبلي كحركة الفكر الاصلية التي هي شرط التجربة وتتقدم عليها منطقياً. ومع ان القبلي ينشأ من عمل الفكر فهو ليس ذا طابع ذاتي صرف، بل هو ايضاً موضوعي، ويذهب ترندلنبورغ في كتابه *Logische Untersuchungen* I^2 الى اتهام البراهين الكانطية على ذاتية القبلي بانها تنطوي على ثغرة في هذا المجال.

في القرن العشرين يستمر مفهوم القبلي في لعب دور هام في اطار نظرية المعرفة والعلم خصوصاً لجهة ماهيته وطبيعته وموضوعيته، فالقبلي بالنسبة الى ماينونغ Meinong في نظرية الموضوع هو ما يُدرك بالانطلاق من طبيعة الموضوع، من صفاته صرفاً ومن علائقه بموضوعات اخرى. فهناك معرفة لا تتناول الوجود، وتنشأ من استبصار موضوع الحكم مباشرة، مثلاً الفرق بين الاحمر والاخضر. المعرفة القبلية اساسها في طبيعة الموضوعات ولها بداهة اليقين وتصدق بالضرورة وبغض النظر عما اذا كان موضوعها موجوداً او غير موجود. (*Gesammel Abhandlungen II, 520; Veber die Exfahrungsgrund lage unseres Wissens, 1906, s. 5ff., 110*).

أما هوسرل فيرى ان الماهية، وهي المعنى العام المختص بنوع معين من الموضوعات والتي تشكل دلالة مفهوم معين، تُستبصر مباشرة ومن خلال فعل رؤية عقلية، وكذلك كل ما يكون مؤسَّسا في هذه الماهية من ترابطات معنوية أو أنِّيات ماهوية. إن الاستبصارات الماهوية القبلية مستقلة لجهة صدقها وضرورتها عن التجربة، ومع ذلك فالقبلي لا ينحصر، عند هوسرل، في اشكال ذاتية كما عند كانط، وذلك بسبب التداخل الماهوي بين المقولي والحسي في التجربة الادراكية. ليس القبلي، إذن، في بطون الذات وقواها الذاتية، كما عند كانط، بل في أنِّية الحكم بوصفها موضوع الادراك. إذ ذاك فالقبلي، عند هوسرل، هو المعاني العامة التي تنطوي عليها أنِّيات الاحكام بوصفها ما يُعرف الخاص من خلالها (هذه الأنيات العامة تتقوم في ما يسميه هوسرل «التركيب» من جهة، او بوصفها، من جهة اخرى، ماهيات عامة وهي ما يتقوَّم عند هوسرل بما يسميه « Ideation » او عِيان الماهيات وهي اول ما يُدرَك حتى في الادراكات التجريبية المنظورية الطابع. (راجع «الظاهراتية»). وبالانطلاق من هوسرل يؤكد ماكس شايلر على وجود قبلية مادية او مضمونية محاولاً إبانتها على صعيد الشعور الاخلاقي كقبيلة شعورية او عاطفية او

كإدراك قبلي لعلائق قيمية على مستوى العاطفة والشعور، وذلك في كتابه *Der Formalismus in der Elhit 1921*، الى ذلك فلقد شهدت هذه الحقيقة سلسلة من المحاولات الهادفة الى إثبات القبلي في مختلف العلوم والميادين من طبيعية واخلاقية وتاريخية ودينية واجتماعية.

في جانب الوضعيين اعتبر بعض الرياضيين والفيزيائيين والفلاسفة ان المسلمات والتعاريف والمصادرات والفرضيات التي تقوم عليها النظريات والانشاءات والاختبارات العلمية الحديثة انما هي بمعنى ما ذات طابع قبلي. من هنا ان دينغلر Dingler مثلاً رأى ان ارادة العالِم وضع أو انتاج «تركيبة علمية» منطقية تشترط القبول بمسلمات طوعية او القبول الطوعي بمسلمات تطال اساس النظام النظري وتجعل وحدته ممكنة (Physikund Hypothese, 1921, s. 108).

إلا ان دينغلر، شأنه كشأن كانط، ذهب الى ان الهندسة الاقليدية والفيزياء النيوتونية يشكلان اساساً Axiome من مسلمات قبلية لا تُنقض. واذا كان كانط قد رأى في هذه المسلمات شروط امكانية التجربة ووحدة الوعي اطلاقاً، فإن دينغلر رأى فيها ذاتها فرضيات ضرورية لامكانية التحكم بالطبيعة على نحو دقيق. بذلك اجتمعت فلسفة كانط المتعالية مع عملانية العالِم الطبيعي عند دينغلر في اعتبار القبلي ممثلاً للمبادىء الثابتة في العلم والمعرفة.

إلا أن احداً من هذين المفكرين لم يستطع اثبات موقفه من دون منازع، وتاريخ العلم، خصوصاً الفيزياء، لا يشكل شهادة واضحة على صدق ما ذهبا اليه أو على ضرورة المسلمات العلمية خارج حدود الحاجة النظرية اليها. إن تاريخ الفيزياء مثلاً يثبت لنا بما لا يقبل الشك ان مضمون المسلمات الاساسية في نسقها النظري لم يهدأ على حال واحد. فقبل ديكارت، مثلاً، لم تكن الهندسة الاقليدية تشكل اية فرضية ضرورية للفيزياء والقوانين الفيزيائية.

وبعد ريمان لم تعد الهندسة الاقليدية في بعض انحاء الفيزياء مطلوبة كفرضية ضرورية. الى ذلك فالنظرية النسبية استغنت في مجالاتها عن مسلمات نيوتن، كما ان الفيزياء الكموية تخطت مسلمات التعيينين او الحتمويين باتجاه لا تعيينية وصفية في موضوع الفيزياء النووية مما خلع على قوانين الطبيعة الماكروكوزمية طابعاً احصائياً صرفاً. اذ ذاك شهدت مقولات كانط كالسببية والجوهر والتفاعل تحولاً في معناها وقيمتها، كذاك الذي شهدته مفاهيم الكتلة والطاقة والحركة في الفيزياء النيوتيونية.

اما عنوان كل هذه التحولات ومحصلتها المنهجية فالتحول الذي شهده مفهوم المسلمة Axiom، التي فقدت براهينها وطابعها الاستبصاري كما دعا اليه ديكارت وسائر العقلنيين وصولاً الى برنتانتو وهوسرل في القرن العشرين، فانحصرت اوليتها، وبالتالي قبليتها، في كونها مجرد نقطة انطلاق نظرية لنسق استنباطي (كما في الرياضيات) او لنظرية علمية (طبيعية او انسانية) او لاجراء اختبار في مختبر علمي. اما في الفلسفة فلقد حاولت الهرمنية Hermeneutik كنظرية في المعرفة خلع الحلة الارخميدية عن كوجيتو ديكارت (Bollnow, O.F., Philosophy der Erkenntris - Urban Bueche 1970.

خوري، انطوان، **وعي الوعي او الحكم المسبق والمسألة التربوية**، الفصل الثاني، معهد الانماء العربي، بيروت، 1982). إن مفهوم المسلمة بات نقطة تقاطع هامة وعنصر توحيد على مستوى الاساس بين مختلف تيارات واتجاهات القرن العشرين من فلسفية وعلمية في كافة الميادين. فالجميع يبدو متفقاً على الطابع القبليّ للمسلّمة والجميع يبدو متفقاً على الطابع الاصطلاحي او الظرفي للقبلي.

واذا كان في ذلك تأييد متجدد لفاعلية الوعي وتلقائيته الانتاجية كما رآها كانط فإن القبلي الجديدة ليست تماماً قبلية كانط.

ففيما قامت قبلية كانط على كلا الضرورة والشمول، راح المفهوم الجديد للقبلية يقسم بين الضرورة والشمول فيها، راح يعدِّل معنى ضرورتها ويستغني نهائياً عن مطلب الشمول. فلا ضرورتها بقيت بداهة حتمنطقية apodiktisch ولا شمولها ظل من نوع ما يجعلها مقدمة لكل نسق او اختبار او نظرية مستقبلية ممكنة. (راجع «قبلي - بعدي»).

انطوان خوري

القدْرية

Determinism
Déterminisme
Determinismus

قد تكون فكرة القدرية قد خطرت للانسان منذ أقدم العصور، بعد تأمله لحركة الكواكب الطبيعية المنتظمة، وفي القرآن الكريم إشارة الى حركة هذه الكواكب المقدرة بقوله تعالى: ﴿والقمر قدّرناه منازل فعاد كالعرجون القديم﴾

(يَس، 39). ويقول باشلار في هذا الصدد، بأن «القدرية نزلت من السماء على الأرض».

كانت هذه الضرورة العقلانية التي أبصرها اليونان الأقدمون وغيرهم من الشعوب القديمة التي اهتمت بالفلك موضع تفتيش وبحث في ميادين الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا، أي أن علماء هذه الاختصاصات راحوا يبحثون عن الحتمية والأشياء المقدرة في هذه العلوم. وعندما تطورت العلوم الانسانية حاول البعض تطبيق القدرية على الحقائق الانسانية، وظل هذا الهدف ردحاً طويلاً من الزمن هاجس علم الفيزياء الاجتماعية Physique sociale وعلم الاجتماع (أوغست كونت). وقد تعرض هذا الاتجاه للنقد في بداية القرن العشرين مع برغسون وبوترو، وقد شكك بوترو بالقوانين الطبيعية وزعم أنها لا تؤكد إلا حقائق نسبية. أما أشد الانتقادات فجاءت من جانب علم الميكروفيزياء حيث بينت التجارب استحالة معرفة اتجاه وسرعة الذرة في نفس الوقت. كذلك صعوبة معرفة الوزن المغلف للذرة. والاستنتاج من هذه الاكتشافات أدعى بأنه ليس هنالك قدرية أو حتمية في العلوم الطبيعية ولا مبرر بعد ذلك لتطبيق هذا المبدأ على حياة البشر.

وفي اللغة العربية القَدْرُ والقَدَرُ القضاء والحكم، وهو ما يقدره اللّه عز وجل من القضاء ويحكم به من الأمور، قال اللّه عز وجل: ﴿إنّا أنزلناه في ليلة القَدْر﴾ (القدر، 1)؛ أي الحكم. وفي العقيدة الإسلامية على الانسان أن يرضى بما قدر اللّه من الأشياء. وقد حصلت خلال المشادات الكلامية حول القضاء والقدر مفارقة غريبة اذ سمي القوم الذين يجحدون القدر «**بالقدرية**». وقد نسبوا هذا النسب لتكذيبهم بما قدر اللّه من الأشياء كما يقول صاحب **لسان العرب**. وهذا ما استدعى احتجاجهم فقال أحد متكلميهم: «لا يلزمنا هذا اللقب لأننا ننفي القدر عن اللّه عز وجل ومن أثبته فهو أولى به».

وقد تكرست هذه المفارقة بحيث أن القدرية في الفكر اليوناني القديم أو في الفكر العربي الوسيط والمعاصر تعني اعتناق مذهب التسليم بقضاء اللّه وقدره، بينما القدري في الفكر العربي الإسلامي أثبت لمن رفض القول بأن القدر خيره وشره من اللّه تعالى.

1ـ القدرية عند اليونان:

نستطيع تلمس شذرات المذهب القدري في مختلف المذاهب المادية القديمة عند اليونان في ردهم الأشياء الى أصل واحد كالماء أو النار، أو الى العناصر الأربعة المعروفة: الماء والهواء والنار والتراب. من قول انكساغوراس Anaxagore المتوفى سنة 428 ق.م، أن الكون مؤلف من عدد لا نهاية له من العناصر أو البذور يحركها عقل رشيد حكيم بصير. كذلك نلاحظ بدايات التأسيس للمذهب القدري في المدرسة الرواقية المنتسبة لزينون الايلي، 336-264 ق.م.، حيث يرى أن الكون كائن حي، والنار مبدأ الحياة لأنها ترمز للحرارة، ومن ثم جمع زينون العناصر الأربعة القديمة وغلّب عليها النار. وعن هذه النار تولد حركة أجزاء المادة المكونة للعالم وما به من قوانين. وسمى الرواقيون هذه القوانين الكلمة أو اللوجوس. وبوجود الكلمة أصبح الكون مرتبطاً منظماً تسوده القوانين المنظمة، ومن ثم أصبح الكون كله وكأنه شيء عاقل أي لا يتحرك بالصدفة العمياء وإنما وفق قوانين تنطوي على تدبير محكم منظم. وعلى الانسان باعتباره جزءاً من هذا العالم أن يقاوم غرائزه وانفعالاته وعواطفه ويسير وفق أحكام عقله المرتبط بالعقل الكلي اللوجوس. وهذا السير بمقتضى العقل يعني الاتساق مع الطبيعة، أي مع النظام الطبيعي كله. وبما أن بني الانسان جميعاً يسيرون حسب قانون واحد، فلا مبرر لمقاومة انسان ما لما يحيط به من ظواهر وأحداث، بل على الجميع أن يستسلموا لظواهر الطبيعة التي تحدث من حولنا من أمطار وزلازل وكوارث، وبالمقابل على الانسان أن ينعم بما في هذا الكون من نباتات وحيوانات ومباهج. ثم إن خضوع الانسان لقوانين العالم الطبيعي هو الذي يؤدي الى سعادته. ويخلق منه شخصاً حكيماً، لأن الحكيم من يتعرف على القوانين الطبيعية ويسلك وفقها بفضل عقله. أما إذا انساق الانسان وراء انفعالاته وشهواته وأهوائه فلن يحصد سوى الاضطراب وفقدان التوازن النفسي مما يفقده السعادة.

لقد كان لاهتمام سقراط بالمشكلة الأخلاقية إطلالة على المذهب القدري، وذلك بسبب النزعة العقلية الصريحة عنده وما رافق ذلك من اتجاهات غائية واضحة خلفها كل من أفلاطون وأرسطو، وامتدت بامتداد الفلسفة من بعده في القرون الوسطى والعصر الحديث. ففي خضم صراع سقراط مع السوفسطائيين الذين كانوا يعتقدون أن القانون من اختراع الانسان، وأنه تعاقد وضعي مصطنع يرمي الى حماية الضعفاء من سلطان الأقوياء، فلا بأس والحال هذه ـ من الخروج عليه، وأن البأس في أن نضحي بحرية الفرد في سبيل أوهام أو عادات وأعراف متوارثة لا أساس لها. رأى سقراط الذي آمن بأن الخير جوهر الانسان انه لا بد من قوانين ثابتة للفكر،

كلية وعامة، وهذه القوانين ليست اصطناعية، بل هي موجودة وعلى الانسان اكتشافها وإطاعتها، وبما أن الطاعة واجبة فهي إذن شيء مقدس له أصل إلهي. ولا بد أن يكون صادراً عن قوة حكيمة عادلة شاملة تقوم بالحق وتحرك الكون بأصول أزلية أبدية ثابتة ليست عرضة للتبدل والتغير ولا تختلف باختلاف الزمان والمكان. والدليل على وجود هذه القوة إنما هو وجود الانسان وعقل الانسان الذي ينعكس فيه العقل الإلهي والحكمة الإلهية. وبالرغم من أن سقراط لم يصل الى فكرة الإله الواحد، وإنما كان يتكلم عن اللّه بلغة الجمع ـ وهذه كانت الخلفية الفكرية الموجودة في بلاد اليونان ـ ومع ذلك كان يرى أن الآلهة عادلون يحثون على الفضائل والخير ويوجهون الناس نحو سعادتهم.

أما عند أفلاطون فالقدرية تجلت بقوله أن المادة كانت تتحرك حركة عشوائية غير منتظمة الى أن تدخَّل الصانع لكي ينظم الكون تنظيماً يظهر فيه أثر العقل والروية والغائية، فتكونت جزئيات من المادة وتميزت في أشكال مختلفة حتى نشأت العناصر الأربعة. ومن هذه العناصر خلق الصانع جسم العالم وجعله على شكل الكرة أحسن الأشكال، كما صنع الأشياء فيه على نماذج المثل. وقد أكمل هذا الاتجاه أرسطو الذي كان يرى أن لا شيء يحدث في هذا الكون عبثاً وصدفة، وإنما كل شيء يحدث بنظام وتدبير، بل الكون كله يسعى لغاية أو غايات محدودة.

2 ـ القدرية في الفكر الإسلامي:

القدرية في الفكر الاسلامي لقب وصم به من نفى التسليم بقضاء اللّه وقدره مفضلاً اعطاء الانسان حيزاً من المسؤولية ليستقيم ثواب اللّه وعقابه في الدار الآخرة. ولم يرض من نُسبوا لهذا اللقب به لأن الذم به متفق عليه كما يقول الشهرستاني استناداً لقول النبي (ص) «القدرية مجوس هذه الأمة». لذلك فضل المعتزلة الذين وصموا بالقدرية لقب العدلية وقالوا بأنهم أصحاب العدل والتوحيد لدفاعهم عن وحدانية اللّه عز وجل وعدله وقالوا بأن لفظ القدرية يجب ان يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى. إلا أن الشهرستاني رأى أن اللقب يلزمهم لأنهم أهل الخصومة في القدر (أي أن اللقب لحقهم لإثارتهم مشكلة القدر) ولأن انقسام الخير والشر على فعل اللّه وفعل العبد لن يتصور على مذهب من يقول بالتسليم والتوكل، وإحالة الأحوال كلها على القدر المحتوم، والحكم والمحكوم، وهذا ما لم يرضَ به المعتزلة. وقد قال النبي (ص) «القدرية خصماء اللّه في القدر». فيبقى أن من خاصم اللّه في قدره هو قدري. والجبرية والقدرية متقابلتان تقابل التضاد لأن الجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل اصلاً.

وبالرغم من احتراز الخائضين في مشكلة القضاء والقدر من وصمة اللقب فقد حفظ تاريخ الفكر الإسلامي لقبهم هذا ويمكن التعرف على القائلين به حسب ظهورهم التاريخي كما يلي:

أ ـ القدريون الأوائل:

من الملفت للنظر أن مشكلة القدر والجبر نشأت أول ما نشأت في البصرة. والبصرة كانت ثغر الدولة الاسلامية وموفد الأجناس يأتون إليها من كل صوب. وكان أهلها على ما نقل يعيشون عيشة ترف وتحلل من كثير من التكاليف الدينية. وقد شاعت بينهم فكرة القدر الإلهي الذي لا رادَّ له. وما دامت إرادة اللّه هي النافذة فليسلِّم الانسان نفسه لمشيئة اللّه طالما أن القدر لا محيص عنه. وكان من الطبيعي ان يأتي الرد على هذا الاتجاه من مسجد البصرة ذاتها على لسان الحسن البصري المتوفى عام 110هـ. الذي وقف في وجه فكرة الجبر، حتى أن تهمة القدرية أطلقت عليه. وقد أكد القاضي عبد الجبار المعتزلي دفاع الحسن البصري عن حرية الإرادة الإنسانية في رسالة كتبها الى الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان وفيها يقول «إن اللّه لم يخلق الناس لأمر ثم يحول بينهم وبينه، لأنه تعالى ليس بظلام للعبيد». ويقول البصري: «إن السلف لم يجادلوا في تلك المشكلة لأنهم كانوا على أمر واحد، وإنما أحدثنا الكلام فيه لما أحدث الناس الفكرة له. فلما أحدث المحدثون في دينهم ما أحدثوه، أحدث الله للمتمسكين بكتابه ما يبطلون به المحدثات، ويحذرون به من المهلكات». إلا أن الشهرستاني يحاول أن يدافع عن البصري فينفي عنه تهمة القدرية ويشكك في نسبة هذه الرسالة إليه وينسبها لواصل بن عطاء شيخ المعتزلة الأول، لأن الحسن البصري في رأيه لا يمكن أن يخالف ما قاله السلف من أن القدر خيره وشره من اللّه تعالى. أما القدريون الأوائل أو أصحاب مذهب الإرادة الحرة في الإسلام كما يسميهم النشار فقد نظروا الى القدر، هذا المفهوم المخيف فرأوا فيه قيوداً لاهوتية وخارجية غير حقيقية تربطهم في مسار محدد لهم، وتسيرهم في طريق أعمى، عليهم أن يمضوا فيه. وقد لاقى القدريون الأوائل مصيراً واحداً هو القتل. ويعتبر معبد بن خالد الجُهَني قتل عام 80 هـ. أول من نادى بمحاربة الظلم المبرر بالإرادة الإلهية، ولم

يكتف الجُهَني بالمحاربة الفكرية والكلامية بل خرج مع من خرج في ثورة محمد بن الأشعث المشهورة على بني أمية. ولما فشلت الثورة قبض عليه وأُودع سجن الحجاج فعذبه وقتله. ويربط طاشكُبْري زاده بين الجُهَني وواصل بن عطاء ويرى أن الاثنين كانا على مبدأ الاعتزال، وهذا يدل على أثر القدريين الأوائل على المعتزلة.

أما الرجل الثاني الذي حارب فكرة الجبر الإلهي فهو عمرو المقصوص. ويقال بأنه أول من نادى بالقدر في الشام، والغموض يكتنف شخصيته على ما يبدو، فلم يعرف تاريخ مقتله. وكل ما لدينا عنه، أنه كان معلماً للخليفة الاموي معاوية الثاني، وأنه كان لشخصية المقصوص أثر كبير في سلوك الخليفة، مما أدى الى اعتناقه مذهب الارادة الحرة في العاصمة الأموية دمشق. فلما مات يزيد وبايع معاوية الثاني الناس، توجه الى معلمه ليسأله فقال له عمرو: «أما أن تعدل وإما أن تعتزل». فخطب معاوية الثاني في الناس، فقال: «إنا بُلينا بكم وابتليتم بنا... لا أحب أن ألقى اللّه بتبعاتكم فشأنكم وأمركم ولوّه من شئتم، فواللّه لئن كانت الخلافة مغنماً لقد أصبنا منها حظا. وإن كانت شراً فحسب آل ابي سفيان ما أصابوا منها». ثم نزل واعتزل الناس حتى مات بعد أربعين يوماً من خلافته، ووثب بنو أمية على عمرو المقصوص، وقالوا أنت أفسدته وعلمته، ثم دفنوه حياً، حتى مات.

والرجل الثالث من القدريين الأوائل الذين نفوا القدر خيره وشره من اللّه تعالى فهو غيلان بن مسلم الدمشقي وقد اختلف في أمره، هل كان معتزلياً أم لا؟ وقد دعا غيلان الى مذهب العدل الإلهي في علانية مطلقة. وتجمع المصادر على أنه كان على علاقة حميمة بالخليفة الأموي عمر بن عبدالعزيز. ويبدو مذهب غيلان المناهض للجبرية في إحدى الرسائل الهامة التي وجهها الى الخليفة عمر بن عبدالعزيز وفيها يدعوه الى الإيمان بالمذهب القدري حيث يقول: «طفا أمر السُنة وظهرت البدعة، أُخيف العالمَ فلا يتكلم، ولا يعطى الجاهل فيسأل. وربما نجت الأمة بالإمام، فأنظر أي الإمامين أنت. فإنه تعالى لا يقول: تعالوا الى النار، إذن لا يتبعه أحد، ولكن الدعاة الى النار هم الداعون الى معاصي اللّه، فهل وجدت يا عمر حكيماً يُعيب ما يصنع، أو يصنع ما يعيب. أو يعذب على ما قضى، أو يقضي ما يعذب عليه. أم هل وجدت رشيداً يدعو الى الهدى، ثم يضلُّ عنه. أم هل وجدت رحيماً يكلف العباد فوق الطاقة، أو يعذبهم على الطاعة. أم هل وجدت عدلاً يحمل الناس على الظلم والتظالم. وهل وجدت صادقاً يحمل الناس على الكذب أو التكاذب بينهم. كفى ببيان هذا بياناً أو بالعمى عنه عمى». ويبدو أن هذا الخطاب يحوي بذور العقيدة المعتزلية في العدل الإلهي.

وقد قتل غيلان الدمشقي على يد الخليفة هشام بن عبدالملك عندما ولي الخلافة في غمرة أخبار طويلة ومختلفة.

ب ـ المعتزلة:

يقول دي بور أن أخصّ لقب أطلق على المعتزلة في آخر أمرهم حينما توجه تفكيرهم الى مباحث تختلط فيها الفلسفة بالكلام، هو أهل العدل القائلون بأن اللّه لا يصدر عنه شر، وأنه يثيب الانسان ويعاقبه حسب عمله. وقد أجمع المعتزلة على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم. وأن اللّه عز وجل أقدرهم على ذلك. ولا فاعل لها وإلا محدث سواهم، وأن من قال أن الله سبحانه وتعالى خالقها ومحدثها فقد عظم خطأه وأحالوا حدوث فعل من فاعلين.

ولم يتحرج المعتزلة من وصف الانسان بأنه خالق أفعاله خلافاً لما ذهب إليه البعض في أن الخلق لا ينسب إلا للذات الإلهية. وذلك لأن معنى الخلق عند المعتزلة ليس الاختراع والإبداع على غير صورة ومثال سابق، ولا الإيجاد من عدم كما قالت الأشعرية في تفسير معنى الخلق. وإنما الخلق الإنساني عندهم هو الفعل والصنع على أساس من التقدير والتخطيط السابق على التنفيذ. ومن اثباتهم للانسان هذا التقدير والفعل كان اثباتهم له القدر، أي القضاء والحكم والتصرف. وقد استدل المعتزلة على أن العبد هو الذي يخلق حقيقة أفعاله بآيات من القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿وتخلقون افكا﴾ (العنكبوت، 17) و﴿فتبارك اللّه أحسن الخالقين﴾ (المؤمنون 14)، و﴿أذ تَخْلُقُ من الطين كهيئة الطير بإذني﴾ (المائدة، 110). وقد بين القاضي عبد الجبار أن تعلق القائلين بالكسب وبحصر الخلق باللّه استناداً الى بعض الآيات كقوله تعالى: ﴿هل من خالق غير اللّه﴾ (فاطر، 3) و﴿أفمن يخلق كمن لا يخلق﴾ (النحل، 17) لا يصح، فهذا كلام من جهة العبارة، وأما من جهة المعنى، فإنما يجب أن نبين أن العبد يحدث الشيء وانه يصح أن يحدثه مقدوراً.

وبإقرار المعتزلة أن الإنسان هو خالق أفعاله بخيرها وشرها جميعاً، قامت في وجههم مشكلات عديدة كان أبرزها مشكلة القول بأن اللّه لا يصدر عنه قبيح. ذلك أن شرور الإنسان لا تصدر إلاّ عنه، وهو مسؤول عنها. فهل يصح بعد ذلك أن يصدر شر عن اللّه عز وجل؟ وإذا كان اللّه لا يقدر على فعل

الشرور والمعاصي فإن هذا القول يؤدي الى تحديد القدرة الإلهية الى أبعد حدود. وإذا كان اللّه مدفوعاً الى فعل الخير فقط كما قال بعض المعتزلة، أفلا يصبح اللّه في هذه الحالة محكوماً بجبرية الطبع؟ أي أنه تعالى ـ مطبوع على فعل الخير. وكيف يمكن التوفيق بين حرية الإنسان وقدرة اللّه المطلقة؟ الملاحظ أن مفكري المعتزلة لم يكونوا جميعاً على رأي واحد في الإجابة على هذا السؤال على الرغم من اتفاقهم على أن اللّه تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخير. ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد، وأما الأصلح والألطف ففي وجوبه عندهم خلاف، وسمّوا هذا النمط عدلاً كما يقول الشهرستاني.

يبقى أن الشيء الذي لا يختلف فيه أحد من المعتزلة هو «أن اللّه عادل لا يفعل الظلم ولا يجوز على عباده، وإنما يريد لهم الخير، ولذلك حكموا بنفي القدر، وجعلوا الانسان حراً في اختيار أفعاله، مسؤولاً عنها، واعتبروا أنفسهم بذلك أنصار العدالة الإلهية». «وقد كان سرورهم بهذه النتيجة التي توصلوا إليها عظيماً، لا يقل عن سرورهم في دفاعهم عن الوحدانية، وكان إيمانهم بها شديداً حتى أطلقوا على أنفسهم اسم أهل العدل، وحتى أن أبا موسى المردار أكفر من قال بالجبر وأكفر أيضاً الشاكّ في كفره والشاكّ في الشاكّ الى ما لا نهاية. وقد حكى الخياط المعتزلي عن مجالس المردار أن أبا هذيل العلاف حضر مجلسه ذات يوم وسمع قصصه في العدل، وحسن ثنائه على اللّه، ووصفه له تعالى بالإحسان الى خلقه والتفضل على عبيده وإساءتهم الى أنفسهم وتقصيرهم فيما يجب اللّه عليهم. فبكى الهذيل وقال: «هكذا شهدت مجالس أشياخنا الماضين من أصحاب حذيفة وأبي عثمان».

وهكذا يكون المعتزلة قد نفوا القدر عن اللّه عز وجل، ومع ذلك وصمّوا كما أسلفنا بالقدرية عند عدد لا يستهان به من مؤرخي الفكر الإسلامي على الرغم من احترازهم من وصمة اللقب استناداً لقول النبي عليه الصلاة والسلام: «القدرية خصماء اللّه في القدر». فالشهرستاني عدهم من القدرية، كذلك ابن الجوزي البغدادي أدرجهم ضمن القدرية التي انقسمت حسب رأيه الى اثني عشرة فرقة.

3 ـ القدرية في الفكر الحديث:

تراجعت فكرة القدرية في الفكر الحديث تراجعاً ملحوظاً، ويكاد الصراع أن يحصر بين المذهبين المثالي والمادي في تفسير العالم ومكانة الإنسان في هذا العالم، فبدت المسألة الأساسية الكبرى لكلِّ فلسفة حديثة هي مسألة العلاقة بين الفكر والكون. وانقسم الفلاسفة حسب الجواب على هذه المسألة الى معسكرين هامين: فالذين أكدوا أسبقية الروح بالنسبة الى الطبيعة، وكانوا يقبلون في نهاية المطاف خلق العالم من أي نوع كان... هؤلاء يشكلون معسكر المثالية، والآخرون الذين كانوا يعتبرون الطبيعة سابقة ينتمون الى مختلف مدارس المادية. ومع نجاحات العلم الباهرة على امتداد القرون الثلاثة الأخيرة وتراجع الفكر الميتافيزيقي، اجتهد المثاليون وانصارهم مع الأزمة التي عرفتها الفيزياء في مطلع القرن العشرين الى التشكيك بحتمية القوانين الطبيعية، وأدت هذه الأزمة الى التشكيك في الواقع الموضوعي للعالم المادي وقوانينه، وأمكن الحديث مرة أخرى عن المعجزة وعن قدرة مفارقة تستطيع أن تعبث ساعة تشاء بما يتوهم الإنسان أنه امتلكه بسلطان العلم. ومن ثم كان اللجوء الى اللّه المقدر الأول والأخير لهذا العالم لدى جميع المثاليين من مالبرانش الذي يقول أن تطبيق الفكر على الرياضيات هو التطبيق الأكمل للفكر على اللّه، الى برونشوينغ الذي كان يعلن أن «حقيقة الروحانية هي حقيقة الدين ذاتها» مروراً بهيغل الذي كان يماثل في فلسفة الدين بين مضمون الدين ومضمون الفلسفة، إذ يكشف الدين برموزه المحتوى العقلاني للفلسفة، والصيرورة ذاتها للواقع وللفكر المعبر بتناقضاته عن غضب اللّه.

أما أنصار المذهب المادي الديالكتيكي فيرون أن الأزمة التي عانتها الفيزياء كانت تحت تأثير استمرار المفهوم الميكانيكي، وإنه لم يكتمل اندحار الميكانيكية الا باكتشاف الألكترون واكتشاف البنية المعقدة للذرة وتفككها الاشعاعي، وفي رأيهم أن الفيزياء الجديدة انحرفت نحو المثالية لسبب رئيسي هو أن الفيزيائيين كانوا يجهلون الديالكتيك. وفي رأي الجدليين في نهاية الأمر أن العلوم الطبيعية هي التي تبرهن أن الفكر قد ظهر بعد المادة، وأن الوعي ولد في مرحلة معينة من مراحل تطور المادة وأن البيولوجيا تعلمنا أن الوعي غير ممكن إلا لدى كائنات حية مزودة بجهاز عصبي معقد ومركز. وبما أن كل شيء يتركب من مادة وما دامت المادة واحدة في كل مكان إذن تخضع المادة لنوع معين محدد من القوانين الموضوعية الثابتة، وإذا عرفنا تلك القوانين يمكننا أن نتنبأ بخواص أي جسم في أية لحظة مستقبلية ألا إذا طرأ على هذا الجسم تغير معين، وحتى هذه التغيرات المعينة تحددها قوانين. ومن هنا فإن مبدأ الحتمية ممكن من حيث المبدأ، أي أن كل شيء في هذه الطبيعة يسير بنظام مطرد محكم، فإذا عرفنا قوانين العالم الواقعي

الموضوعي أمكننا التنبؤ بأي شيء في المستقبل. فالحتمية قائمة هنا في استقلال الواقع الموضوعي الخاضع لقوانين لا يمكن للانسان أن يتحكم بها إلا إذا عرفها وفهم منطقها. إلاَّ أن الجدليين يضيفون مصدراً هاماً لمعرفة الإنسان والتحكم بتنمية حياته التاريخية ـ الاجتماعية، وهذا المصدر هو الممارسة العملية المعقودة بحاجات الإنسان، وهذه الممارسة ليست عمل الإنسان الفردي وحسب، بل هي جوهرياً: الإنتاج وصراع الطبقات. وهي العمل المتبادل بين الانسان والطبيعة وبين الانسان والمجتمع، وهي التي تتيح للانسان أن يتحكم بمصيره عبر تحويل الطبيعة (كبناء السدود)، وعبر تحويل العلاقات الاجتماعية (كالتحرر من الرق). ويبدو من هذا أن مبدأ الحتمية لا يمكن أن يلصق باتباع المذهب المادي الديالكتيكي لإصرارهم على إمكانية تنمية الحياة بشقيها التاريخي والاجتماعي.

وهكذا نلاحظ أن فكرة القدرية ما زالت تظهر بأشكال خفية في المذاهب الفكرية الحديثة وتستعمل لأغراض متباينة.

مصادر ومراجع

- ابن الجوزي، ابو الفرج عبد الرحمن، تلبيس ابليس، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن منظور، **لسان العرب**.
- البستاني، بطرس، **دائرة المعارف الإسلامية**.
- **دائرة المعارف الاسلامية**، ترجمة أحمد الشيباوي، ابراهيم خورشيد، عبدالحميد يونس، حافظ جلال.
- دي بور، **تاريخ الفلسفة في الأسلام**، الترجمة العربية، القاهرة، 1954.
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبدالكريم، **الملل والنحل**، دار المعرفة، بيروت.
- طاشكُبْري زاده، **مفتاح السعادة**، حيدر آباد، 1328هـ.
- عبدالجبار، أبو الحسن احمد الهمذاني القاضي، **المغني في أبواب العدل والتوحيد**، القاهرة، 1965.
- عمارة، محمد، **المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972.
- غارودي، روجيه، **النظرية المادية في المعرفة**، تعريب ابراهيم قريط، دمشق.
- النشار، علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام**، دار المعارف، مصر، 1978.
- *Larousse, Dictionnaire encyclopédique*, Paris, 1970.

أحمد خواجه

القرمطية

Qarmatiyya
Carmets
Karmaten

قرمطية بفتح القاف هو مصطلح يطلق على حركة اجتماعية ـ اقتصادية وسياسية وفكرية، ظهرت في العالم العربي الاسلامي في القرون الوسطى. ويرى فريق من الباحثين أن القرمطية والاسماعيلية تسميتان لمسمى واحد ووجهان لمعطى واحد. في هذه الحال، يغدو التأريخ للحركة القرمطية تأريخاً للاسماعيلية ابتداءً من النصف الثاني للقرن الثامن. فقد توفي عام 762 إسماعيل بن جعفر بن محمد الصادق الذي تنسب الاسماعيلية اليه حتى النصف الثاني من القرن الثالث عشر. وفي هذه المرحلة سقطت تنظيمات الحشاشين أمام جحافل هولاكو، وكان قد تم قبل ذلك خلع آخر خليفة فاطمي في مصر ـ عام 1172 ـ على يد صلاح الدين الأيوبي. واذا أخذنا بهذا الرأي، فإن الخريطة الجغرافية للقرمطية تغدو مشتملة على العراق والبحرين وسوريا والمغرب العربي (مراكش) ومصر، إضافة الى مناطق أخرى في اليمن وفارس (ايران) والسند (مثل اقليم البنجاب)...

من أهم النتائج التي تترتب على ذلك الرأي أن القرمطية تُعزى الى مذهب وليس الى رجل وأن لفظة قرمط كلمة آرامية معناها المعلم السري بينما الاسماعيلية نسبة الى اسماعيل بن جعفر بن محمد الصادق. واذا أخذنا في الاعتبار أن من أوّليات وأصول القرمطية الأخذ بموقف اسماعيل ذاك، أدركنا لِمَ راحت الاسماعيلية تبدو مع الزمن وكأنها تشكل مصطلحاً مقابلاً للقرمطية ومطابقاً لها.

وينطلق فريق آخر من التمييز الجزئي أو النسبي بين القرمطية والاسماعيلية تعتبر الأولى اتجاهاً اقترن بشخص تاريخي هو حمدان بن الأشعث قرمط؛ وكان هذا قد برز في الربع الأخير من القرن التاسع في سواد الكوفة، أي في ما يحيط بها من أراض خصبة. فإذا أخذنا بهذا الرأي، لا تعود القرمطية تمثل الا أحد مظاهر الاسماعيلية أو فرعاً من فروعها. وعليه، فإن الاسماعيلية تغدو أكثر اتساعاً وشمولاً من القرمطية في القبْل كما في البعْد التاريخيين.

بيد أن معظم الباحثين والمؤرخين يميلون الى الموقف الثاني؛ وهذا ما نراه نحن كذلك.

ويبدو أن هنالك احتمالاً آخر فيها يتصل بتسمية القرمطية وبأصولها. فمع الإقرار بوجود حمدان بن الأشعث قرمط، يرى البعض أن لفظة قرمط إما أن تكون أقحمت قصداً في الاسم الأصلي، أو أن تكون، في معناها الحقيقي، دالّة على القدح والمذمة. وفي تلك الحال، يغدو استحداث تلك اللفظة من قبل الخصوم أمراً اقتضته عملية التشهير بالقرامطة وبالتشكيك بالاسم الجامع الذي أطلقوه على أنفسهم، وهو «المؤمنون المنصورون بالله والناصرون لدينه والمصلحون في الأرض».

أما البحث العلمي التأريخي للقرمطية، فيثير مجموعة من المسائل على غاية التعقيد والعسر. من أهم هذه المسائل:

1 ـ ضياع ما كتبه القرامطة، أو تضييعه أو إتلافه من قبل خصومهم؛

2 ـ السِّرية البالغة التي كان يحيط بها الاسماعيليون مؤلفاتهم ونشراتهم الدعوية، تلك التي انطلق القرامطة منها في الحقل الفكري المذهبي؛

3 ـ الصراعات التي دارت بين القرامطة والفاطميين والتي انطوت على نتائج عديدة، منها أن الفاطميين تنصلوا من القرامطة وأسدلوا ستاراً كثيفاً من الصمت عليهم اعتقاداً منهم أن ذلك يبعد عنهم الشبهات التي لحقت بالقرامطة أو أُلحقت بهم.

إن ذلك كله يضع الباحث والمؤرخ أمام مشكلة منهجية ناجمة عن أن جلّ ما يُرجع اليه الباحثون حول القرمطية يُستقى من مؤلفات وأخبار المذهبيين والسياسيين السنّيين.

1 ـ نشأة القرمطية:

نشأت القرمطية بصفتها وريثاً شرعياً لمعظم الحركات السياسية والفكرية المناهضة للأمويين، منذ استيلائهم على السلطة، وللعباسيين، في بقاع عديدة من دولتهم. وأنه لأمر ذو دلالة خاصة أن تنطلق القرمطية من الكوفة، تلك المدينة التي تحولت منذ أن أصبحت عاصمة علي بن أبي طالب، الى خزان لا يهدأ ولا ينضب للاضطراب السياسي والايديولوجي العقيدي والاجتماعي الاقتصادي. فلقد تجمعت المعارضة فيها، مكتسبة شخصية تحددت بها أطلق عليها إجمالاً اسم الشيعة.

واذا كانت الشيعة قد انطوت، في ارهاصاتها وفي خطواتها الأولى، على سمة مشتركة غالبة، إلا أنها أخذت شيئاً فشيئاً، وكذلك عمودياً وأفقياً، تخضع لكثير من التميز والتبلور باتجاه المشكلات المتعاظمة في العراق خصوصاً، وفي الدولة العربية الاسلامية المترامية الأطراف على نحو عام. ففي سياق تبلور واتساع المجتمع الجديد، أخذ واحد من اتجاهاته الاقتصادية الاجتماعية ـ وهو الأَقْطَعَة ـ يفرض معطيات ومنطلقات جديدة على التجمعات البشرية المنحدرة من عدة مواقع عِرقية.

أما الأقنية التي قادت الى بلورة ذلك الاتجاه (الأَقْطعة) فقد انطلقت، من حيث الأساس وبصورة أولية عامة، من معطيين. الأول تحدد بعملية تملك واسعة النطاق للأراضي قامت بها الطبقة العليا من المجتمع بمبادرة من السلطة المركزية وبتكريس منها. وبالرغم من أن تلك العملية كانت تعني حيازة مؤقتة ومرتبطة برضى تلك السلطة أكثر مما عنت ملكية ثابتة تشتمل على حق التصرف الكامل والتوريث، فإنها أسهمت بصورة عميقة وشاملة في جعل الطبقة المشار اليها تمسك بمقاليد الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. وهذا كان من شأنه أن ولّد جموعاً كبرى من الفلاحين العاملين في الأرض، ولكنْ غير المالكين لها واقعياً وحقوقياً.

أما المعطى الثاني فقد تبلور في ما دُعي بالإلجاء. وقد نشأ هذا الالجاء وتعاظم في المجتمع العربي الاسلامي، خصوصاً في القرنين التاسع والعاشر، أي في المرحلة التي نشأت فيها القرمطية واتسعت، من خلال تحول الكثير من الملاّك الصغار من الفلاحين الى حماية الملاك الكبار والمتنفذين في الدولة. حدث ذلك هرباً من الاضطهاد الذي كانوا يخضعون له على أيدي جباة الضرائب النهمين وأيدي مَنْ حولهم ومَنْ خلفهم من عسكريين ومدنيين، وظنّاً منهم بأنهم يجدون لدى أولئك حماية لهم من هؤلاء. ومع اتساع هيمنة المُقْطعين الكبار والمتوسطين كان أولئك الفلاحون يجدون أنفسهم تدريجاً مجرّدين من ملكياتهم الصغيرة. وبذلك تحوّل المُلجأ اليهم الى ملاّكين أو حائزين أُصلاء لتلك الملكيات الصغيرة، في حين تحولت الجموع الفقيرة من الفلاحين الى مزارعين في أراضيهم يعملون لمصلحة هؤلاء بصفة محاصصين.

ولعلنا نكوّن صورة أولية عن الاستغلال الاقتصادي والاجتماعي في الدولة العباسية من خلال بيت الشعر التالي لأبي العطار الشاعر:

يا ليت جور بني مروان عاد لنا

يا ليت عدل بني العباس في النار

أما على الصعيد الاجتماعي والسياسي، فقد اندلعت في المجتمعين الأموي والعباسي مشكلات خطيرة كان من شأنها،

بالعلاقة الوثيقة مع الوضعية الاقتصادية المنوه بها فوق، أن أدت الى تزعزع استقراره النسبي والى تفجير أشكال من الانتفاضات كادت أن توصل السلطة الخلافية المركزية الى حدود الانحسار. من تلك المشكلات ما سبق وعاصر وأعقب مجموعة من الانتفاضات العسكرية والسياسية، بدءاً بكربلاء ومروراً بانتفاضات التوابين والزنج، والصراعات التي دارت بين العباسيين والفرس ثم الأتراك بحيث ادى الموقف الى تضعضع العنصر العربي في القيادة السياسية. وقد عُبّر عن ذلك شعراً على لسان أحد الشعراء:

خليفة في قفص بين وصيف وبغا
يقول ما قالا له كما تقول الببغا

وعلى لسان المعتمد العباسي عانياً بذلك نفسه:

اليس من العجائب أن مثلي يرى ما قلَّ مجتمعاً عليه
وتؤخذ باسمه الدنيا جميعاً وما من ذاك شيء في يديه

يضاف الى ذلك ما نشأ من خصومات وصراعات ايديولوجية عقيدية شكلت، في حينه، غطاء للصراعات السياسية والاقتصادية وحافزاً محرضاً لها؛ نخص بالذكر منها ما تمثل باتجاهي الجبرية بدعامتها السلطوية الرسمية، والقدرية التي وجدت نفسها مطاردة، ومن ثم مرغمة على أن تجعل من التقية مسلكا رئيسيا لها.

2 ـ الصراع السياسي:

برزت القرمطية كقوة سياسية وفكرية واقتصادية وعسكرية في العراق والبحرين، وذلك على نحو جعلها تنتشر وتتعاظم بتأثيراتها النافذة في أوساط الفلاحين الفقراء والمُفقرين والعبيد والحرفيين الصغار، وجموع الشطار والصعاليك (وهم الذين لا يشغلون حيزاً اقتصادياً مهنياً مستقراً بحدود أولية). وقد وُصف هؤلاء الأخيرون من قبل أحد المؤرخين (الدمشقي في الاشارة الى محاسن التجارة) بأنهم كانوا من بين الأحرار الأكثر ضنكاً وفقرا. كما التف حولها (القرمطية) حشود من الساخطين على سياسة التحالف الاقتصادي والسياسي بين كبار الملاك من العرب وشعوب الخلافة الأخرى، والفرس منهم بصورة خاصة.

واذا كان العرب قد شكلوا شطراً هاماً من الحركة القرمطية، فإن الموالي من الشعوب الأخرى كان لهم في ذلك دور ليس ضئيلاً. فمدينة الكوفة، التي انطلقت منها شرارة الدعوة القرمطية، كان فيها عدد كبير من الموالي لا يقل عن نصف سكانها، إن لم يكن اكثر من ذلك.

انطلق القرامطة من الوضعية الاقتصادية الاجتماعية والسياسية والعقيدية المحددة آنفاً، وذلك على نحو عملوا فيه على صياغة وتقديم بديل يلخص مثلهم العليا على تلك الصُعد. ذلك البديل تجسد، في نظرهم، بمجتمع جديد تتاح فيه للانسان إمكانية التمتع بخبراته. وفي سبيل انجاز هذا الأمر، وجد القرامطة أنفسهم أمام وضعية فكرية (عقيدية) لا يمكن غض النظر عنها أو إغفالها، وإن كانت اعادة النظر فيها، في رأيهم، مسألة ضرورية وممكنة؛ تلك هي الهيمنة الاسلامية الدينية قرآناً وسُنّة. من هذا الموقع وبالتآخي مع مثلهم العليا الاقتصادية الاجتماعية والسياسية، عملوا على تأويل القرآن والحديث المحمدي على أساس التمييز بين باطنهما وظاهرهما. كان ذلك، بالنسبة اليهم، ضرورياً من أجل ايجاد الصيغة التي تسمح لهم بالتصدي للتفسير القرآني الرسمي السائد، أي لدين الدولة.

على ذلك النسق، وصل القرامطة الى التوحيد بين النقد الديني السياسي والنقد الاقتصادي الاجتماعي، بحيث تحول هذان الوجهان من النقد ـ في سياق الممارسة العملية والنظرية ـ الى هجوم مسلح مدمر على المؤسستين المهيمنتين، الاقتصادية الاجتماعية والسياسية الدينية. وقد اكتسب النقد الديني السياسي لدين الدولة الرسمي أشكالاً متعددة تتواتر بين التشكيك والارتياب والالحاد، ولكن تقترن، في غالب الأحيان، بنقد للمؤسسات الاقتصادية الاجتماعية. يبرز من ذلك نموذجان. الأول منهما يبرز من خلال أمثال الأبيات الشعرية التالية ومن خلال كتابات أخرى منحدرة من الحقبة التاريخية المعنية هنا:

تلوم على تركي الصلاة حليلتي
فقلت اغربي عن ناظري أنت طالق
فوالله ما صليت لله مفلساً
يصلي له الشيخ الجليل وفائق
لماذا أصلي أين ربعي ومنزلي
وأين خيولي والحلى والمناطق
أصلي ولا فتر من الأرض يحتوي
عليه يميني؟ إنني لمنافق
بلى... إنْ عليَّ اللهَّ وسع لم أزل
أصلي له ما لاح في الجو بارق

أما النموذج الثاني فنتبينه من خلال المقولة التالية التي نقلت عن لسان القائد القرمطي أبي طاهر الجنّابي ووردت في كتاب للوزير السلجوقي نظام الملك: «في هذا العالم خدع النّاسَ ثلاثة أفراد، راعٍ وطبيب وحادي جِمال. وحادي الجِمال هذا

هو بالتأكيد الأسوأ [بمعنى الأخطر] من بين أولئك».

إن القرامطة ـ وأبو طاهر الجنَّابي أحد كبارهم ـ حين رفضوا دين الدولة الرسمي (الاسلام السنّي)، فإنهم فعلوا ذلك من منطلقات اسماعيلية استهدفت إعادة النظر في البنية الايديولوجية للاسلام وفق منهجهم التأويلي الباطني. لقد فعلوا ذلك على ضوء عدة مواقع فكرية وفي هديها وبالاستئناس بها. يبرز في مقدمة هذه الغنوصية والهلينية والمسيحية والمانوية. فعلى سبيل المثال، أوّلوا الآيتين القرآنيتين: ﴿ونفخ في الصور فجمعناهم جمعاً﴾ (الكهف، 18)، ﴿ثم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون﴾ (الزمر، 39)، على نحو جعلهم يرون في النفخة الأولى التي أصعقت البشر تعبيراً عن أن هؤلاء لم يكونوا على شيء من العلم والحكمة، وفي «النفخة» الثانية تمثيلاً لدعوة البشر الى معرفة القائم وحده والاستجابة الى دعوة «إمام الزمان». أما «الصوّر» فقد أولوه بإمام الزمان.

كان ذلك، مجتمعاً، قد لبّى احتياجات بواعث حركتهم الاقتصادية الاجتماعية والسياسية، تلك التي كمنت في البحث في **خلاص اجتماعي اقتصادي** وفي الدعوة اليه والكفاح في سبيله. وهذا ما دعاهم الى استبقاء الكثير من المواقف القرآنية والحديثية، التي رأوا فيها تدعيماً لترسانتهم الفكرية وترسيخاً لها، من حيث الأساس وفي أعين المؤمنين. من تلك المواقف ما تمثل في الآية القرآنية التالية، التي ظهرت على راياتهم التي رفعوها أثناء ثورتهم لعام 938: ﴿ونريد أن نمنّ على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين﴾ (القصص، 28).

أما السياسة التي اتبعها القرامطة إزاء ممارسة الطقوس الدينية من قِبَلِ مخالفيهم في الدين، فقد اتسمت باطلاق الحرية لهؤلاء في حدود ممارساتهم وطقوسهم الدينية. وهذا الواقع انطوى على موقفين اثنين بارزين. الأول منهما نهض على تسامحهم الديني العقيدي. أما ثانيهما ـ وهو الأهم في المنظور المنهجي التاريخي ـ فيقوم على أن تلك السياسة قادت الى تكوين إرهاصات أولى لما نطلق عليه بتعبيرنا المعاصر، العلمانية. واذا كان الأمر على ذلك النحو من التسامح الديني الذي بلغ حدود العلمانية، فإن السؤال التالي يغدو من مستلزمات ايضاح الموقف: كيف، إذن، نفهم ونقوّم ما صنعه القرامطة بمكة عام 939 وبحجيجها وبحجرها الأسود؟ على رأي بعض الباحثين، فعل القرامطة ذلك تحت تأثير عاملين. الأول تمثل بمحاولاتهم إسكات الأصوات التي كانت تهاجمهم من منابر مساجد مكة وتمجد، من طرف آخر، بالعباسيين. أما العامل الثاني فقد كمن في اعتبارهم الحجر الأسود شكلاً من أشكال الأصنام وصدى من أصداء الوثنية، التي ناهضها الاسلام.

3 ـ مبادىء عقائدية:

في إطار من الوحدة السياسية والعقيدية والتنظيمية برز القرامطة متميزين عن الفاطميين في جملة من المسائل. فلقد حكمت الفاطمية نخبة إمامية غالية تتمثل بمبدأ عصمة الإمام، هذا المبدأ الذي تجسد بالحق الإلهي المقدس للإمام في الحكم السياسي، وبالسجود للإمام، وبوساطة الامام بين الفرد والله، وبامتلاك الامام الحكمة كلها في القبْل والبعد الخ... أما المسألة المنهجية والتطبيقية الأكثر أهمية والتي تميز القرمطية عن الفاطمية في نخبويتها تلك فتكمن في أن الأولى اكثر ميلاً وأعمقه الى التوجه الشعبي الديموقراطي والى التصلب المبدئي العقيدي من الثانية. ذلك أن ممثلي هذه الأخيرة، الفاطميين، كانوا، في سلوكهم العام، ذوي نزوع سلطوي جعلهم لا يتورعون عن القيام بمساومات مع خصومهم تقترب من الانتهازية السياسية والعقيدية، مما سهّل لاحقاً عملية انشقاق حمدان وعبدان القرمطيين عنهم وأدى الى صراعات مسلحة بينهم.

من جهة أخرى، نلاحظ ان القرامطة كانوا اكثر اهتماماً بالكفاح السياسي والاجتماعي الاقتصادي والعسكري من الاسماعيليين، الذين ركزوا شطراً عظيماً من جهودهم باتجاه التأسيس العقيدي. نقول ذلك دون ان نهمل كون أحد القرامطة، وهو عبدان، قد اهتم اهتماماً خاصاً بالتنظير للحركة. فابن النديم يذكر من مؤلفاته كتاب **الحدود**، الذي يلح فيه على ضرورة ان يمتلك القرمطي ثلاث صفات من شأنها تحقيق تكامل شخصيته القرمطية، ومن ثم تسهيل انتشار دعوته بين الناس. تلك الصفات هي العلم، والتقوى، والسياسة. وفي سبيل منح تلك الصفات فاعليتها القصوى، سلك القرامطة طريقة دعاوية تلخص فهمهم للسيكولوجية البشرية في عصرهم، كما تظهر مستوى قدراتهم التنظيمية. أما تلك الطريقة، التي أنيط الاشراف على تنفيذها بالداعي، فتتدرج من الأبسط الى الأكثر تعقيداً وتماسكاً وفق المراحل التالية: التفرّس، والمؤانسة، والتشكيك، والتعليق، والربط، والتدليس، والتلبيس، والخلع، والسلخ.

ويعني ذلك إجمالاً ان الحديث عن قرمطية وفاطمية واسماعيلية وان كان، في احد اوجهه الأساسية، حديثاً عن

موقف واحد وحركة واحدة، فإنه يظل ممكناً في حدود اكتشاف عناصر من التمايز النسبي بين تلك الاطراف الثلاثة.

لم تبق القرمطية في حدود دعوة نظرية عقيدية، كما كان شأن مجموعة كبرى من الحركات الفكرية والسياسية في المجتمع العربي الاسلامي الوسيط. فلقد استطاعت، بفعل الظروف الاقتصادية الاجتماعية والسياسية والعقيدية التي ألمّت بالمجتمع العباسي والتي أتينا على ذكرها آنفاً، ان تتحول الى واقع عملي تجسد بجملة من مؤسسات الدولة التي أقامها القرامطة عام 909 في منطقة السواد بقيادة حمدان بن الأشعث قرمط نفسه، وذكرويه من بعده، وفي العقد الثالث من القرن العاشر في البحرين بقيادة الحسن بن بهرام أولاً، وأبي طاهر الجنابي من بعده ثانياً.

استطاع القرامطة إنجاز تلك الخطوات عبر حروب وصراعات دامية مع السلطة المركزية ببغداد وفي أعقابها. لقد حققوا ذلك تحت تأثير عاملين. العامل الأول تمثل باستجابة عميقة وواسعة نسبياً لقيتها دعوتهم ضمن اوساط المستضعفين، الذين سبق أن حددنا انتماءاتهم الطبقية والفئوية والقومية. أما العامل الثاني فقد كمن في الخطوة التنظيمية السياسية التي أحدثها القرامطة وتجسدت فيما أطلقوا عليه مجلس العقدانية. إن هذا المجلس كان بمثابة أحد الاركان الأكثر حسماً على صعيد تنظيم بنية الدولة القرمطية. أما اعضاؤه فقد كانوا أولئك الذين انعقدت بأيديهم خيوط الحل والربط ضمن هذه الدولة. وعلى حد تعبير احد الباحثين المحدثين، كان موقع رئيس الدولة في اطار ذلك المجلس «أول بين مثلاء».

حول تلك النقطة الأخيرة نشب خلاف، كان احياناً عميقاً، بين القرامطة من طرف والاسماعيليين عموماً والفاطميين بصورة خاصة من طرف آخر. فلقد كان هذا الفريق الثاني - بحكم النسق الإمامي في الحكم الذي أخذ به - يلح على النظام الوراثي في الحكم، مؤكداً أن الامام وورثته معصومون بسبب من أنهم يمثلون، على الأرض، السلطة الإلهية. يضاف الى ذلك ان مجلس العقدانية كان يسانده أشخاص بصفة مستشارين، بحيث ان جماعية في الحكم السياسي كانت هي الغالبة في دولتهم.

4 - القواعد والنظم الاقتصادية والاجتماعية:

تشكل القواعد والنظم الاقتصادية والاجتماعية التي وضعها القرامطة ركناً ذا أهمية مبدئية قصوى في حركتهم عموماً. لقد انطلقوا، في ذلك، من ان أس المشكلات البشرية يكمن في سيادة المستهلكين على المنتجين. وقد حددوا هذه المسألة بمزيد من الدقة، حين رأوا في ملكية الأرض وما تقتضيه من مرافق عمرانية (مثل الضياع والخزانات وأدوات العمل الفلاحي . . .) المقولة التي تنطوي على بواعث الجهاد السياسي والعسكري ضد «مغتصبيها المستهلكين». هكذا عبّر أحد قادتهم، وهو الحسين الاهوازي، عن ذلك الأمر، حين تحدث عن أهل سواد الكوفة قائلاً: «أمرت ان اشفي اهلها، وانقذهم مما هم فيه من سوء حال، واملّكهم املاك اصحابهم».

وقد رأى القرامطة ضرورة اقتران هذا الأمر بوضعية اجتماعية كانوا يرون انفسهم مدعوّين الى إحداثها وتوليدها. تلك هي وضعية الألفة والمساواة بين أفراد المجتمع. واذ يتحقق ذلك، فإنه، كما أعلن ابن منصور اليمن، «حينئذ يشرب الثور والسبع من حوض واحد، ويأتمن الراعي الذئب على غنمه». وعلى الصعيد الفكري العقيدي فإن تلك الوضعية لا تدع، حسب المنطوق المهدوي الإمامي، «بدعة من البدع الا أطفئت ومحقت (وترد) الحق الى اهله حتى يعود الانسان كما ولد».

تلك المواقف الاقتصادية الاجتماعية تنطوي، كما يبدو من سياق النصوص ومن آفاق القرمطية عموماً، على عناصر أولية من شيوعية تطهرية لعل بعض مصادرها يعود الى الافلاطونية والمسيحية الأولى والمانوية وغيرها. واذا ما وضعنا تلك العناصر في علائقها الداخلية مع الذهنية الشيعية، اتضحت تصورات القرمطية في إمام الزمان الموجود سابقاً ولاحقاً؛ سابقاً في حالة الغيبة، ولاحقاً في حالة الحضور الفاعل. ومن هنا، نتبين الدلالات الوظيفية المستقبلية، التي تتضمنها أبيات الشعر التالية لأحمد بن عبدالله، الخارج بالشام في أيام المكتفي بالله:

متى أرى الدنيا بلا كاذب
ولا حروري ولا ناصبي
متى ارى السيف على كل من
عادى علي بن أبي طالب
متى يقول الحق أهل النهى
وينصف المغلوب من غالب
هل لبغاة الخير من ناصر
هل لكؤوس العدل من شارب

وتبقى الفكرة المحورية في القرمطية تشير الى نفسها بوضوح في معظم كتابات القرامطة وأشعارهم، مفصحة بين الحين

والآخر عن تأثرات صعلكية واسلامية قرآنية وحديثية محمدية، الى جانب التأثرات المومى اليها فيما سبق وبالتشابك معها. فالآية القرآنية، التي رفعوها شعاراً لهم على راياتهم ﴿ونريد أن نمن على الذين استضعفوا...﴾ (القصص، 28) والتي تلخص جماع القول القرمطي، تضيئها وتثني عليها أفعال وأقوال قرمطية جعل منها أصحابها تعبيراً عن سلوكهم الذاتي الخاص. وفي مثل الأبيات الشعرية التالية للقائد القرمطي الحسن بن أحمد، نتبين ذلك بوضوح:

إني امرؤ ليس من شأني ولا أربي
طبل يرن ولا ناي ولا عود
ولا اعتكاف على خمر ومجمرة
وذات دلّ لها دل وتفنيد
ولا أبيت بطين البطن من شبع
ولي رفيق خميص البطن مجهود
ولا تسامت بي الدنيا الى طمع
يوماً ولا غرّني فيها المواعيد

* * *

على صعيد التنظيم الاقتصادي، أحدث القرامطة في العراق إجراءات متعددة ومتدرجة في التوسع النوعي (والكمي باعتبار معين). فنرى حمدان بن الأشعث قرمط يلجأ، في بداية الأمر، الى تعميم ضريبة مقدارها درهم واحد يدفعها كل فرد في المجتمع، وسمّيت هذه الضريبة الفطرة. بعد ذلك استحدثت ضريبة أخرى تنطبق على البالغين من كلا الجنسين، أطلق عليها اسم الهجرة. وقد كرست، كما يعتقد باحثون، للفقراء المهاجرين الى القرامطة.

وسعياً من حمدان لخلق حوافز من التضامن الأخلاقي العاطفي في نفوس أنصاره من طرف، ومن أجل تحقيق مصادر مالية جديدة لتمويل العمليات العسكرية والدعاية الفكرية العقيدية من طرف آخر، فقد أجرى خطوة جديدة تقوم على حثّ أفراد المجتمع القرمطي لدفع سبعة دنانير ينالون مقابلها نوعاً من الطعام الحلو. وقد اطلق على ذلك اسم «البلغة». أما الخطوة الكبرى على صعيد التقعيد الاقتصادي فقد تمثلت بدعوة حمدان القرامطة أن يدفعوا خمس ما يملكون، وبامتثالهم الطوعي لذلك.

بيد أن قمة الاجراءات المالية الاقتصادية المعنية هنا كانت قد تجسدت بنظام الألفة الذي انتشر في المجتمع القرمطي وطبعه بميْسمه، الى درجة أن هذا الأخير أصبح معادلاً لذلك النظام. أما المقوّم الرئيسي لهذا النظام فيتحدد بتنازل الجميع عن كل ما يملكونه، ليصبح ملكاً جماعياً لهم. وقد كان من شأن ذلك أن أصبح الفرد يملك كل شيء حيث لا يملك شيئاً، ولا يملك شيئاً حيث يملك كل شيء. واذا ما تبقى للفرد شيء، فليس اكثر من سيفه وسلاحه، على حد قول أحد المؤرخين. في تلك الخطوة، تحققت عملية حاسمة بالنسبة الى أهداف ومطامح القرامطة، ألا وهي تحويل وسائل الانتاج الزراعي آنذاك وأشكالاً أخرى من وسائل الانتاج ومن الممتلكات الشخصية الى ملكية عامة.

وقد رافق تلك الخطوات الاقتصادية اجراءات سياسية اقتصادية بقصد تنظيمها وضبطها وحمايتها. في مقدمة هذه الاجراءات يبرز اثنان. الأول استحداث خزينة خاصة سميت، في الاحساء مثلاً، خزانة المهدي. وكان من شأن هذه الأخيرة أن تشرف على مالية الدولة عبر عمل متخصص تنجزه ادارة خاصة. أما الإجراء الثاني فقد تمثل بصك العملة المتداولة من معدن خاص، وذلك بسبب رخصه وتوافره أولاً، ولقطع الطريق على مهربي العملة الثانية، فلقد كانت هذه العملة غير سارية في بلدان أخرى.

ويرى بعض الباحثين من المستشرقين، بشيء من الحق، أن نظام الألفة كان قد انطوى في بنيته الأساسية على إرهاصات متميزة للنقابات العربية القروسطية. ومن ثم، فإن هذا النظام أفصح عن نفسه بمثابته تجمعاً نقابياً للعمال المزارعين والحرفيين من ناحية، ومن حيث هو مؤسسة اجتماعية اقتصادية وسياسية قرمطية من ناحية أخرى.

ويبدو أن مجتمع الألفة القرمطي لم يستطع حل مشكلة ظلت متعارضة مع أسسه المبدئية؛ تلك هي وجود الرقيق القادمين من بلدان أخرى. فالرّحالة ناصر خسرو يعلمنا أن القرامطة في البحرين كان لديهم ثلاثون ألف عبد زنجي وحبشي «يشتغلون بالزراعة وفلاحة البساتين». وفي هذا إشارة الى أن إشكالية التقدم البشري كانت أعقد من أن يستنفدها مجتمع الألفة القرمطي في القرنين العاشر والحادي عشر.

والحديث عن المرأة في ذلك المجتمع يكتسب أهمية اجتماعية خاصة. فلقد شغلت المرأة فيه دوراً يكاد يرقى، في دلالته الاقتصادية والعسكرية، الى مستوى دور الرجل. فمن مهماتها الأولية برزت مشاركتها في عملية تثمير الملكية الجماعية عبر تقديمها الالتزامات المالية التي ترتبت على الرجل، بدءاً من الفطرة وانتهاء بالالفة. كما كانت تقوم ببعض الأعمال المرافقة للمعارك الحربية والسابقة واللاحقة عليها.

من هنا، يغدو من المفارقة التاريخية العينية والمنهجية أن يؤخذ برأي بعض خصوم القرامطة ممن اتهموهم بمواقف تحطّ من قيمة المرأة والرجل، معاً. من ذلك، على نحو الخصوص، قولهم أن القرامطة أحلوا المحارم (مثل الزواج بين الأخ، والأخت والأب والبنت)، وأنهم جعلوا من ليلة الامام والتشريق - أي ممارسة الجار الجنس مع جارته أمام زوجها تعبيراً عن أن هذا الأخير يمتلك القدرة على الصبر ومن ثم الايمان الكامل.

* * *

5 - خاتمة:

بعض الباحثين من العرب والمستشرقين يرون في القرمطية تجسيداً لما سيطلق عليه في العصور الحديثة الاشتراكية الخيالية. بيد أن ذلك الرأي غير دقيق تماماً، وذلك بحسب دراسات جديدة على هذا الصعيد. إذ إن عدم دقة الرأي المعني تنطلق من انتزاع الحدث الاجتماعي (القرمطية) من سياقيه التاريخي والتراثي. فالحركة المشار إليها مثّلت، بأحد معانيها الكبرى، فعلاً وردّ فعل عميق وعنيف على الاضطهاد الطبقي في حينه، مما بلور شخصيتها الايديولوجية السياسية بوضوح، وعلى نحوٍ متوازٍ مع إبرازها وتطويرها لعناصر هامة - لم تخرج على كل حال عن كونها إرهاصات أولى - من الاشتراكية الخيالية. لقد انطوت القرمطية على تلك العناصر - البذور ممتزجة بأشكال متعددة من التصورات الدينية العقيدية، المهدوية أحياناً والارادوية في معظم الأحيان. واذا لم تتح لهذه البذور أن تتحول الى ثمار، فإنها ظلت - في صيغتها المتطورة التي تمثلت في بعض الاجراءات العلمانية خصوصاً - تعبيراً عميق الدلالات التاريخية والتراثية، وتجسيداً حياً قلقاً لمطامح الكادحين المفقرين من العرب ومن غيرهم من الشعوب التي كانت منضوية في اطار الدولة العربية الاسلامية القروسطية.

مصادر ومراجع

- ابن الأثير، علي بن أحمد بن أبي الكرم، **الكامل في التاريخ**، 12 جزءاً، القاهرة، 1303 هـ.
- ابن الجوزي، الامام عبد الرحمن، **القرامطة**، تحقيق محمد الصباغ، ط. 3، 1303 هـ. منشورات المكتب الاسلامي، بيروت، 1970.
- الاشعري، أبو الحسن علي بن اسماعيل، **مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق محي الدين عبد الحميد، ج 1، القاهرة، 1950.
- البراقي، السيد حسن بن السيد احمد، **تاريخ الكوفة**، النجف، 1356 هـ.
- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم**، دار الآفاق الجديدة، ط. 2، بيروت، 1977.
- تامر، عارف، **القرامطة، أصلهم، نشأتهم، تاريخهم، حروبهم**، دار الكاتب العربي، بيروت، مكتبة النهضة، بغداد.
- تيزيني، طيب، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**، دار دمشق، 1971.
- الجعفي، المفضل بن عمر، **كتاب الهفت الشريف، من فضائل جعفر الصادق**، تقديم وتحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس للطبع والنشر، 1979.
- خسرو ناصر، **سفر نامه**، ترجمة يحيى الخشاب، بيروت، 1970.
- الدمشقي، أبو الفضل، **الاشارة الى محاسن التجارة**، القاهرة، 1318 هـ.
- دي خويه، ميكال يان، **القرامطة، نشأتهم، دولتهم وعلاقتهم بالفاطميين**، ترجمة وتحقيق حسني زينة، دار ابن خلدون، بيروت، 1978.
- الديلمي، محمد بن محمد الحسن، **قواعد عقائد آل محمد**، مصر، 1950.
- زكار، سهيل، تحقيق ودراسة، **أخبار القرامطة في الاحساء، الشام العراق، اليمن**، نشر وتوزيع عبد الهادي حرصوني، 13 مؤلفاً، ط 1.، دمشق 1980.
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، **الملل والنحل**، تحقيق محمد سيد كيلاني، مصر، 1961.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، **تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك**، ج. 10، دار المعارف، مصر، 1969.
- العزيز، حسني قاسم، **البابكية أو انتفاضة الشعب الاذربيجاني ضد الخرفة العباسية**، مكتبة النهضة، بغداد دار الفارابي، بيروت.
- عليان، محمد عبد الفتاح، **قرامطة العراق في القرنين الثالث والرابع الهجرين**، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر
- غالب، مصطفى، **القرامطة بين المدّ والجزر**، دار الأندلس، ط. 1، أيار، 1979.
- الغزالي، الامام أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد، **فضائح الباطنية**، القاهرة، 1383 هـ.
- لويس، برناد، «النقابات الاسلامية»، **مجلة الرسالة**، ترجمة عبد العزيز الدوري، عدد 355 - 357 ,1940.
- المجريطي، الحكيم، **الرسالة الجامعة، تاج رسائل اخوان الصفا**. تحقيق ونشر جميل صليبا، ج 1 ج 2، مطبعة الترقي، دمشق، 1948 - 1951.
- المسعودي، علي بن الحسين بن علي، التنبيه والاشراف ضمن **مجموعة المكتبة الجغرافية العربية**، ج 2.
- النجار، محمد رجب، «حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي»، **سلسلة عالم المعرفة**، ايلول، الكويت، 1981.
- النعمان، القاضي النعمان بن محمد، **كتاب المجالس والمسايرات**، تحقيق ثلاثة من الباحثين، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، 1978.
- Betruegem Von Den Drei, Moses, Jesus, Mohammed Akademie Verlag, Berlin, 1960.

— Feki, Habib, *Les Idées religieuses et philosophiques de L'is - maélisme fatimide: organisation et doctrine*, Publication de l'université de Tunis, 1978.

— Ley, Herman, *Studie Zur Geschichte des Materialismus-Im Mittelalter*, Berlin, 1957.

طيب تيزيني

القورينائية

Cyrenaics
Ecole Cyrénaîque

مدرسة يونانية أخلاقية في المقام الأول، تفرعت عن تعاليم سقراط Socrates حوالي 470-399 ق.م. في الفضيلة، لكنها ابتعدت عن تعاليمه الأساسية واقتربت من نزعة السوفسطائيين في نسبية القيم والفضيلة وجعلت اللذة هي القيمة الكبرى في الحياة. فهي إذن مدرسة تعلي من شأن اللذة وقد قامت في النصف الثاني من القرن الرابع قبل الميلاد على يد الفيلسوف اليوناني أريستيبوس واستمر تأثيرها حتى أوائل القرن الثالث قبل الميلاد. واحياناً تنسب آراء أريستيبوس الى حفيده الذي يحمل اسمه أيضاً ويعرف بابن أمه أو تربية أمه. وهذه المدرسة تتجاهل تماماً لذات العقل وترى أن لذات الجسد أكثر عمقاً وشدة وإن كانت طالبت بممارسة الحصافة وتأجيل اللذة الدنيا من أجل اللذة الكبرى واقتربت بهذا من الاتجاه النفعي. وقد آمنت بالاستقلال الذاتي والايمان بالنزعة العالمية غير القومية مع عدم الاهتمام بالظروف الخارجية. وموقفها الأساسي من الأخلاق أنه لا يمكن عقد مقارنة بين الذوات ومن ثم ينتفي الاتفاق الكلي، وعلى هذا فاللذة لذة وهي فردية ومصدرها الجسم ولهذا فهي لذة حسية واللذات القائمة على تذكر الماضي أو الأمل في المستقبل هي لذات شاحبة إزاء المتعة المباشرة، فالخير الأخلاقي قائم في لذة اللحظة الآنية الحاضرة الراهنة وحدها ومن ثم يجب استبعاد الديمومة، فالمباشرة والحسية هما المعياران الوحيدان للقيمة.

ومؤسس القورينائية هو الفيلسوف اليوناني أريستيبوس Aristippus، حوالى 435 ق. م. - 366 ق. م.، نشأ في بلدة قورينا في طرابلس الغرب بشمال إفريقيا ثم رحل الى أثينا وانضم الى السوفسطائيين وسقراط وكان أول من طلب أجراً على تعاليمه ويقال إنه قدم جانباً مما حصل عليه الى استاذه سقراط. وقد رفض الفيزياء والرياضيات لأنها لا يشاركان في السعادة الحقة. وقد كتب عدة محاورات على نمط استاذه سقراط لكنها ضاعت. وبنى نظريته على موقف من مشكلة الكليات ورأى أنها كلها مجرد تشابهات سطحية وتشابهات جوفاء فالكليات الكلية جوفاء والفرد هو فئة قائمة بذاتها وهو قانون نفسه ومن ثم فالكليات هي مجرد أسماء ليس لها طبيعة مشتركة، وهو بهذا يعد مؤسس النظرية الإسمية في الكليات مقابل النزعة الواقعية عند أفلاطون Platon 428/ 427-399 ق.م. بل إنه يبالغ فيقول أنه نظراً لأنني لا أستطيع أن أدخل في عقلك فإنني لا أعرف أن كانت الكلمة الكلية قد دخلت في عقلك بنفس المعنى الذي دخلت به في عقلي ومن ثم فلا ضمان للكلمات الكلية وهي لا تطبع نفس الصور ولا يمكن عقد مقارنة بين التجارب فلا يعرف المرء سوى احساساته هو وكيف تظهر هذه الاحساسات.

وقد ترتّب على هذا أن أنكر أريستيبوس المسؤولية الاجتماعية ومجّد الحرية الباطنية والاستقلال الحق وطرح قضية أنه لا يوجد أي قانون خلقي يمكن أن ينتهك مطالب اللذة المطلقة من الخارج؛ فاللذة الراهنة هي الشيء الوحيد المرغوب وهي معيار الحق والخطأ، وعرّف اللذة بأنها حركة ناعمة وسهلة مقابل الألم الذي هو حركة خشنة وعنيفة، ومن هنا فإن اللذة حركة نفسية، وهي الخير الأعظم وهي صوت الطبيعة والحرية الحقة في التخلص من الشهوة بالإقبال على اللذة وإن من يسيطر على اللذة ليس هو الذي يبقى بعيداً عنها بل من يستعملها دون أن تحمله بعيداً؛ وكما أن ربان السفينة أو ممتطي الجواد ليس هو الذي لا يستعمل السفينة أو الجواد بل من يقودها أو يقوده. وتصبح الانطباعات المباشرة الذاتية هي معيار القيمة. وأصبح علم الحياة عنده تكيف النفس مع الظروف واستخدام الناس من أجل إعلاء الذات وتضخيمها وطالب في الوقت نفسه بالسيطرة على الذات لا إنكار الذات أي طالب بعدم الخضوع وقال أنا املك عشيقتي لا هي التي تملكني.

وقد تولت المدرسة من بعده ابنته ثم ابنها ارستيبوس الصغير وهو الذي دعا الى مذهب اللذة ثم نُسب كلامه الى جده. وقد تطرف في الدعوة الى اللذة الحسية الى حد الالحاد وذهب هو وأتباعه إلى أن الآلهة في الأصل رجال ممتازون كرّمهم الناس بعد مماتهم.

وطرح أنيقريس لذة اللحظة الحاضرة على أنها خير لكنه آمن أيضاً بالطبيعة الاجتماعية الغريزية والأريحية الفطرية في الانسان وسمح للفيلسوف بالسعادة مع لذات قليلة على أساس أن الغاية هي المتعة بكل لذة مفردة عندما تأتي وليس

تراكم اللذات. وقد أبدى اهتماماً بالأفعال الغيرية للصداقة والعرفان بالجميل واحترام الوالدين والوطنية. وذهب ثيودوزس الى أن الانسان يستطيع أن يفعل بالضبط ما يرضيه ويكون اخلاقياً بشرط أن يكون ماهراً بما فيه الكفاية من الهرب من النتائج الشريرة. وحدد غاية الفعل بأنه ليس الاحساس الفيزيائي باللذة بل العاطفة العقلية للفرح النابع من العقل العملي ومن ثم يكون هناك ضمان للفاعلية الذاتية بوضع اللذة تحت سيطرة الذات.

وتطرف هجسياس فقال إن اللذة نادراً ما يحصل عليها المرء حتى إن الحياة ليست جديرة بأن تعاش، واللذة هي الخير الأوحد؛ لكنه يرى أن الآلام تطغى على اللذات، فالسعادة مستحيلة وطلب اللذة نفسها عبث بل تناقض لأن اللذة تخلف بعدها ألماً والحكمة تقوم في تجنب الألم بقتل الشهوة، لكن الطبيعة بهذا ستكون خاملة. وصارت الحياة عنده معادلة للموت وآمن به البعض فانتحروا، فنفي من الاسكندرية حيث كان يعلم وأغلق بطليموس المدرسة بسبب انتحار بعض تلاميذ هجسياس ولما كان هو آخر أساتذة مدرسة القورينائية قد انتهت المدرسة بوفاته ولم يعد لهذه المدرسة أي اشعاع فكري خاصة وقد جعلت النفع والحس معياراً للحقيقة.

مصادر ومراجع

- بدوي، عبد الرحمن، خريف الفكر اليوناني.
- ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية.

- Fuller and McMusrin, *A History of Philosophy*.
- Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*.
- Marias, *History of Philosophy*.
- Runes, *Treasure of Philosophy*.
- Zeller, *Outline of the History of Greek Philosophy*.

مجاهد عبد المنعم مجاهد

القومية

Nationalism
Nationalisme
Nationalismus

---

1 ـ مدخل:

احتلت القومية دوراً رئيسياً في الفكر السياسي منذ الثورة الفرنسية، على الأقل، وكذلك في ميدان الأبحاث النظرية والسياسية. ومع أن دورها في الشرق، قد تأخر عن ذلك، حتى منتصف القرن التاسع عشر، فإنها، بعد ذلك حدث حذو أوروبا.

ويعيش الوطن العربي، منذ الربع الأخير، من القرن الماضي يقظة قومية، تركت آثارها في السياسات العملية، كما تركت آثارها في الأبحاث والدراسات.

فما الذي تعنيه القومية؟ وما هي عوامل تكوينها؟

وما علاقة القومية بالدولة؟ وهل القومية مرحلة انتهت، أو شارفت على الانتهاء؟

2 ـ التعريف والتحديد:

تجمع الدراسات والأبحاث المتعلقة بالقومية، الى أن هناك اختلافاً على تعريفها. ويقول توماس سبيرا: «أما في مسألة شرح القومية فإن التكهن ليس مشجعاً». ويضيف سبيرا: «إن كينيث مينوجي Keneth Minogue، يعتقد، مثلاً، أن القومية تفتقر الى تاريخ موحد، لأنها تجريد غير مرتب ولا مشذب، وبالتالي، فإن كل المحاولات لاستخلاص نظرية جامعة مانعة، ستنتج نماذج مجردة تصاغ على أساس الفرضية التي تأخذ «يه» (ISM) لتفسير «يه». (Palumbo, (ISM) Michael and Shanahon, William, *Nationalism*... P. 33-34).

ولا يختلف الدارسون العرب، عن الدارسين الأجانب في هذا المجال، وهم يؤكدون هذا الاختلاف. ولذلك نجد عبد الكريم أحمد يقول: «القومية مصطلح شائع الاستعمال، وكثير التداول على ألسنة الناس، المتخصصين منهم وغير المتخصصين، ولكننا قلما نجد شخصين يستعملانه بنفس المعنى تماماً، حتى بين أكثر المفكرين المهتمين بهذا الموضوع أنفسهم. ولذلك نرى أحد الثقات في هذا الميدان يعترف، بأن أقوى عامل في السياسة الحديثة ـ الشعور القومي ـ هو أيضاً أكثرها غموضاً. (أحمد عبد الكريم، **القومية والمذاهب السياسية**... ص 32).

ويعود هذا الاختلاف الى ما يلي:

أولاً: إن القومية، ليست ظاهرة جامدة، أو ظاهرة من ظواهر الطبيعة، فتعزل وتحلل وتدرس، إنها ظاهرة من ظواهر المجتمع. وبالتالي، فإن لها علاقة بالتاريخ، ولكنها من صلب الحياة اليومية أيضاً. ولذلك، فإنها من الظواهر الحية المتجددة المرتبطة بالصراع السياسي. وهذا ما يجعل الإحاطة بها أصعب، والتحديد أكثر تعقيداً، لا سيما أن العلوم الاجتماعية

لم تبلغ دقة العلوم الطبيعية، وأن الفترة التي تتناولها دراسة القومية طويلة، والأمم المعنية مختلفة، ومراحل بروز القوميات مختلفة ومتباعدة.

ثانياً: إن المصالح السياسية، تنتج تفسيرات متباينة، وبالتالي اتجاهات مختلفة، وكذلك اختلاف المواقف الإيديولوجية لدى الباحثين.

ثالثاً: إن الباحثين لم يتفقوا على عوامل تكوّن الأمم، بعد، ليتفقوا على تحديد معنى القومية. وما زال هناك حوار دائر حول تكون القوميات، وعوامل وجود الأمة. فهذا روبرت اميرسون Robert Emerson يقول: «ليس هناك اتفاق حقيقي حول ما هي الأمة». (Palumbo, Michael,.. *Ibid*, P.33).

إن هذا الاختلاف حول تعريف القومية وتحديدها، يشوش الباحثين والطلاب، ويقود في كثير من الأحيان الى مواقف غير سليمة من القومية، ومن دراستها.

ومع ذلك، فإننا نجد أنفسنا مضطرين لتقديم نماذج من هذه التعريفات المختلفة، قبل أن نتقدم محاولين ايضاح فكرة القومية وتحديدها.

إن القومية، حسب **الموسوعة البريطانية** «حالة عقلية، يكون فيها الولاء الأسمى للفرد، واجباً للدولة القومية. ومع أن التعلق بالتراب الوطني، والتقاليد الأبوية، والسلطات الاقليمية السائدة، كان معروفاً عبر التاريخ، باعتباره عواطف متغلبة، ذات قوة متفاوتة، فإن القومية، بدأت في نهاية القرن الثامن عشر، تصبح عاطفة معترفاً بها، تصوغ الحياة الشخصية والعامة. وتكون واحدة من العوامل المفردة العظيمة، ان لم تكن الأعظم، المحددة للتاريخ . . .».

«وقد أظهرت حيوية ديناميكية، وطابعاً شاملاً، حتى أن هنالك خطأ، كثيراً ما ارتكب، باعتبار القومية، عاملاً دائماً، أو على الأقل، عاملاً قديماً جداً في التاريخ».

أما، بالنسبة إلى ل. سنايدر، L. Snyder فإن: «القومية، يمكن أن تعرّف، على أنها حالة عقلية، شعور، أو عاطفة لجماعة من شعب، تعيش، ضمن اطار منطقة جغرافية محددة جيداً، ويتكلمون لغة مشتركة، ويمتلكون أدباً، عبر عن مطامح الأمة، ويتعلقون بتقاليد مشتركة، ويمتلكون أبطالاً تقليديين، وفي بعض الحالات لهم دين مشترك». (Palumbo, Michael,... *Ibid*, P. 34).

والقومية، كما يرى جون بليميناتز، John Plamenatz «هي الرغبة للمحافظة على الهوية القومية أو الثقافية لشعب أو تعزيزها، عندما تكون هذه الهوية في خطر، أو الرغبة في تحويلها، أو حتى خلقها، عندما يكون هنالك شعور بأنها عاجزة وقاصرة». (Kamenka, Eugene (ed, *Nationalism, The Nature and Evolution of an Idea, p.23-24*)

وتعكس هذه التعريفات الثلاثة الاختلاف المشار اليه.

إلّا أن هذا الاختلاف، لا يحجب الاتفاق على أهمية القومية، خلال القرون الثلاثة الأخيرة، حتى أن ب.ك. جوخال B.K. Gokhale يقول: «ظهرت القومية تماماً، باعتبارها قوة حيوية مسيطرة في العصور الحديثة، في القرن التاسع عشر. وأصبحت القومية، في القرن العشرين أكثر وضوحاً، وباتت معتبرة في كل مكان تقريباً كالماء والهواء». ويضيف الكاتب: «إن القومية ما زالت تتمتع بتأييد وقبول أكثر من أي دين في كل أنحاء العالم» (*Gokhale.A study of Political theory*... P. 96)

وتقودنا دراسة تاريخ التجارب القومية، إلى أن القومية هي: «مجموع الخصائص المعبرة عن وجود أمة، وهي أيضاً حركتها السياسية والثقافية، المعبرة عن القطاعات ذات المصلحة فيها بالوحدة، ازاء الخطر الخارجي، أو مخاطر الاستبداد الداخلي، وفي سبيل تطوير هذه الوحدة، وتقدم هذه الأمة».

وهو اتجاه تستثيره المخاطر الخارجية، ويبلوره الاستبداد الداخلي.

ويستمد هذا الاتجاه من الماضي عوامل قوة، كما أنه يعزز دعاواه بمخاطر الحاضر ومطامح المستقبل.

وتعني القومية تفرد أمة بخصائص معينة، تجعلها مختلفة عن الأمم الأخرى، حتى لو كانت هذه الخصائص ليست امتيازاً لأمة بعنها. فلكل أمة لغتها، وتاريخها المشترك، وأرضها الخ. ومع ذلك فإن التطور التاريخي يجعل كل أمة كياناً متفرداً، يختلف عن سواه؛ لاختلاف اللغات والتجارب التاريخية.

وقد استخدم هذا التفرد لتبرير ادعاء امتياز لأمة على أخرى، ولتكريس نظريات عرقية.

وتستهدف كل حركة قومية:

1 ـ الاستقلال، عندما يكون الشعب المعني، محتلاً، أو ملحقاً بدولة ثنائية القوميات أو متعددتها.

2 ـ الوحدة، عندما يكون الشعب المعني مجزءاً، بالخضوع لاشكال من الاحتلال، أو لقوى محلية غير وحدوية (اقطاع، دول تجزئة. . .).

3 ـ **التقدم السياسي والاجتماعي، وتختلف طبيعة التقدم وغاياته باختلاف الطبقة القائدة في المجتمع أو في الدولة؛ فيكون قوة تفوق وعدوان، بقيادة البرجوازية، والبرجوازية الفاشية، ويكون سبيل تقدم سياسي واجتماعي، بقيادة القوى الديمقراطية والثورية والاشتراكية.**

ونرى من الضروري قبل أن نسترسل في بحث موضوع القومية، أن نتوقف عند موضوع الأمة، لأن موضوع القومية والأمة مترابطان، ولا يُبحث أحدهما دون الآخر.

3 ـ الأمة:

لقد أشرنا آنفاً الى الخلاف حول تعريف الأمة. وهو خلاف يقود الى الاختلاف حول القومية.

ونستطيع أن ندرس نماذج من التعريفات، لنتعرف على مصادر الخلاف.

فالأمة، حسب ب. ك. جوخال «تمثل، كل الشعب، أو أكثريته الساحقة في دولة، تجمعه قوة عاطفية وسياسية، تعرف بالقومية...». (Gokhale,... *Ibid.*, P. 97).

والأمة، بالنسبة إلى ر. فريدمان وا. هـ. هاولي: «مجموعة كبيرة من الناس تعايشت على أرض واحدة، مكونة لنفسها كياناً متكاملاً، وهي ذات تنظيم تتحدد معالمه وتحكم وتصان من خلال التوكيل الممنوح للسلطة السياسية المركزية».

والأمة، بالنسبة إلى م. مويس: «مجتمع متكامل من الناحية المادية والأخلاقية، له سلطة مركزية مستقرة ودائمة. مجتمع له حدود ثابتة، وسكانه يتحدون الى حد كبير، حول أخلاقيات ومشاعر وقيم عقلية وثقافية، تسند الدولة، وتحمي قوانينها».

والأمة، بالنسبة إلى الباحثة السوفياتية بيلينا مودرجينسكايا: «مجموعة مستقرة من الناس. تكونت تاريخياً، منبعثة من وحدة اللغة والأرض والحياة الاقتصادية، ومن مزاج نفسي واحد، يعبر عن نفسه في ثقافة قومية خاصة». (مودرجينسكايا، **مسألة الأمة**... ص 23 و29).

والأمة، بالنسبة لستالين: «جماعة مستقرة من الناس، تكونت تاريخياً، تقوم على أساس اللغة المشتركة، والأرض، والحياة الاقتصادية والتكوين النفسي الذي تعبر عنه ثقافة مشتركة». (Stalin, **Works**, vol.2,..., P. 307).

وهذه النماذج، تؤكد الاختلاف، حتى أن وليم مكدوغال قال: «إنه يكاد يكون من غير الممكن وضع تعريف، ينطبق على جميع الأمم». (هرتز، **القومية في التاريخ والسياسة**... ص 21).

إلّا أننا نعتقد أن هذا الاصرار على المبالغة في الاختلاف، ليس دقيقاً الى حد كبير. فالأمم ظواهر اجتماعية، يمكن دراستها، ويمكن تحديدها. وكما قال هرتز «فمن الواضح أن تكوين فكرة صحيحة عن الأمة، لا بد أن يدخل في الاعتبار جوانبها المتعددة». (هرتز، **مرجع سابق**، ص 14).

ويمكن حصر جوانب هامة، من الجوانب التي يحصل حولها الاختلاف في تعريف الأمة. وهذه الجوانب هي:

أولاً: الأمة والدولة: هل تحدد حدود الدولة وجود الأمة؟ أم أن وجود الأمة، يحدد حدود الدولة. وبالتالي، هل نعتبر كل الذين يعيشون في دولة أمة واحدة؟. ان ب.ك. جوغال يرى: «ان الهند أمة، رغم وجهات النظر المغرضة للعديد من الكتاب الغربيين الذين لا يستطيعون أن يروا شيئاً جيداً في الشرق». (Gokhale, *Ibid*..., P. 119). وكان أديب اسحق قد عرّف الأمة على هذا الأساس، عندما قال، فالأمة: «هي جماعة من الناس تتجنس جنساً واحداً، أي تتسم بسمة واحدة، على اختلاف أصولها ولغاتها، وتتعاون باسم تنتسب اليه، وتدافع عنه». (ناجي علوش، جمع وتقديم: أديب اسحق، **الكتابات السياسية والاجتماعية**... ص 84 من المقدمة).

ومن الواضح أن هذا الاتجاه يخلط بين الأمة والجنسية أو التابعية، فالدولة غير الأمة. والدولة قد تتسع فتضم قوميات وأقليات. والأمة قد تنتشر في أكثر من دولة. وقد كانت الامبراطوريات البريطانية والفرنسية والعثمانية والنمساوية الهنغارية تضم أكثر من قومية. وما زالت هنالك دول تضم أقليات قومية، كما هي حال رومانيا وتشيكوسلوفاكيا ويوغسلافيا. (Palumbo, *Ibid*..., P. 43).

إن حدود الدولة تتمدد أو تضيق، حسب القوة والضعف، أما حدود القومية فمرهونة بعملية تاريخية طويلة ومعقدة. وليس ضرورياً أن يعني تمدد حدود الدولة، اتساع وجود الأمة.

ثانياً: الأمة والتاريخ المشترك. ان الأمة تتكون عبر عملية معقدة طويلة المدى. ولذلك فإن قيام دول لا يعني وجود أمم فوراً. فهناك دولتان المانيتان، ولكن هناك أمة المانية واحدة حتى الآن. وهناك اثنان وعشرون قطراً عربياً، واحدى وعشرون دولة، ولكن هناك أمة عربية واحدة، رغم هذا التقسيم الذي يعود في جزء منه الى سنة 1920، بالنسبة

للمشرق، ولكنه يعود الى فترة أطول، بالنسبة للمغرب.

إن الأمم تتكوّن تاريخياً، ولا تزول إلاّ بعملية تاريخية طويلة، أما الدول فتتكون بقرارات، وتزول كذلك. لذلك، فإن المانيا عرفت كشبه دولة أو اقطاعية، سنة 1789، وأصبحت دولة واحدة سنة 1870. وقسمت بولندا الى ثلاثة أقسام، اتبعت لروسيا وبروسيا والنمسا، ثم توحدت. وهكذا... وما زالت الأقليات القومية التابعة لدول أخرى، تناضل من أجل الاستقلال، وتحافظ على لغاتها، حتى عندما تفرض عليها لغة رسمية أخرى، أو حين توفر لها ظروف اقتصادية مناسبة.

وهذا يثبت أن الاقتصاد المشترك أو السوق المشتركة، وإن كان عاملاً من عوامل تكون الأمم، إلا أن فقدان هذا العامل، لا يلغي وجود أمة قائمة. ولقد نبّه ستالين الى ذلك، أو تنبّه اليه، سنة 1928، فأضاف ما يفيد تعديل تعريفه الوارد آنفاً، بأن شعوب المستعمرات أمة مستقلة، وليست جزءاً من الأمم الامبريالية، رغم عدم وجود سوق مستقلة لها.

ثالثاً: الأمة والدين: إن الأديان تتجاوز عادة حدود الأوطان واللغات. فاليهودية التي نشأت في سيناء، وكانت لغتها من اللغات الكنعانية، انتشرت في كل العالم، وبين مختلف الأمم. والنصرانية التي نشأت في القدس، وكانت لغتها الآرامية أيضاً، صارت ديانة غربية، أكثر مما هي شرقية، وهي ديانة شعوب أوروبا الشرقية والغربية واميركا الشمالية والجنوبية. أما الاسلام، الذي نشأ في مكة، وكانت لغته العربية، فإنه دين مئات الملايين من المسلمين غير العرب. وهكذا لم تنتشر القومية العربية انتشار الاسلام، ولا اقتصرت اليهودية والنصرانية على قومية واحدة.

وعلى الرغم من قيام دولة مسيحية كالامبراطورية الرومانية المقدسة، فإن دولاً قومية قامت على انقاضها، وعلى انقاض سلطة الكنيسة الكاثوليكية. أما وجود الاسلام، فلم يمنع ظهور قوميات. وقد ظلت الأمم الاسلامية أمماً، رغم وجود امبراطوريات اسلامية، كان آخرها الامبراطورية العثمانية.

وعليه، فإن الدين ليس عاملاً من عوامل الوجود القومي، (مركز دراسات الوحدة العربية، ندوة، **القومية العربية والاسلام**.. ص 140-141) رغم ما يربط العرب والعربية بالاسلام.

إن النصرانية لم تستطع المحافظة على الامبراطورية الرومانية المقدسة، ولا استطاع الاسلام حفظ الامبراطورية العثمانية، أو امبراطوريات السلاجقة، والعباسيين والأمويين، أو حتى الخلفاء الراشدين.

هنا يبدو قيام دولة، مثل باكستان، على أساس اسلامي، وفي مواجهة دولة كالهند، تقودها برجوازية علمانية، أمراً خارج التاريخ، وهو كذلك؛ لأن القطاع المتخلف من البرجوازية الهندية، تسلح ببرنامج اسلامي في مواجهة القطاع المتقدم ذي البرنامج العلماني. وكان المخطط البريطاني، قد خطط لهذا الانقسام، منذ احتلال الهند، فأتمّ العملية مع الانسحاب، لتقوم دولة، ليس لها مقومات اسلامية، ولا مقومات قومية معاصرة، ولتظل حجر عثرة للديمقراطية في القارة الهندية، إن لم يتجاوز الأمر ذلك.

وقيام دولة اسرائيل، على أساس ديني، يقدم الاستثناء عينه.

وبالتالي، فإن قيام الباكستان واسرائيل، لا يجعل الدين عاملاً أساساً في القومية، ولا يقدم أكثر من استثناء للقاعدة، له تفسيره الواضح.

رابعاً: الأمة والمشيئة: إن للأمة عوامل وجودها التاريخية: الأرض، اللغة، والتاريخ والمصالح المشتركة. وهي عوامل تتكوّن تاريخياً، كما ذكرنا، ولا تزول إلاّ بعملية تاريخية. كما بات واضحاً في هذه الأيام. (**معجم الشيوعية العلمية**...، ص 55).

ولكن الوجود القومي غير الوعي القومي والارادة القومية، أو المشيئة القومية، والوجود القومي يفرز وعياً وارادة. ولكن هذا الوعي لا يعكس الوجود القومي دائماً، ولا يعبر عنه تعبيراً تاماً ناصعاً في كل الأحوال. وهناك كثير من الحالات التي لا يعبر فيها الوعي عن الوجود تعبيراً قوياً وفعالاً.

وعليه، فإن الوجود القومي، ليس مرهوناً بالمشيئة فقط. وإذا كان الفرنسيون الثوريون، مع ثورة 1789، قد جعلوا المشيئة عاملاً حاسماً، فإنهم فعلوا ذلك، خدمة لهدف سام، هو تكريس ارادة الشعب، الأمة. وهذا العامل، قد يكون عاملاً فاعلاً حاسماً، في أوج مرحلة ثورية، ولكنه ليس كذلك في كل حال. وإذا كان هذا العامل، يعبر عن فعاليته بالاستفتاء، مثلاً، فقد أثبتت التجارب أن الاستفتاء، لا يعكس الحقيقة في كثير من الحالات. إما نتيجة الضغوط التي تمارسها الأطراف المختلفة (Palumbo,... *Ibid.*, P. 43) كما جرى في سيليسيا، وفي الاسكندرون، أو نتيجة عوامل سياسية واقتصادية عابرة، كما جرى في مقاطعة من ولاية اوبلن/اوبل سنة 1921، حين طالبت بولندا بجزء بولندي، من هذه الولاية البروسية (Palumbo,... *Ibid.*, P. 43)، وعلى الرغم من أن 60% من سكان هذه الولاية بولنديون، فقد جاء التصويت لمصلحة المانيا، كما هي الحال في اسكندرون.

ان الخلاف حول هذه القضايا، ملأ الصفحات الكثيرة من الكتب والمجلات في اللغات الأجنبية، ولكنه لم يحتل إلاّ القليل من الصفحات في العربية (الحصري، آراء وأحاديث. . . ص 17-32). ولذلك، فإننا سنحاول التوسع في شرح الموضوع بتحديد معنى كلمة الأمة في اللغتين الانكليزية والعربية، ومن ثم محاولة اقتراع تعريف لكلمة أمة.

أ) أمة Nation: في الانكليزية، وأصلها لاتيني Natio أمة، Natio ولادة، Nasci يولد. وقد استخدمت بمعان مختلفة.

ففي العصور الوسطى استخدمت تكراراً للاشارة «إلى مجموعة من الناس الذين يشتركون في خصائص موحدة. ففي جامعة باريس، مثلاً، قسم الطلاب إلى أمم. . . وقد ضمت أمة فرنسا كل المتكلمين باللغات الرومانية Romance، بما في ذلك الإيطاليين والاسبان». (Margaret, Lamb,... *Nationalism*.. PVI).

وفي جامعة براغ، التي أسست، سنة 1348، قسم الطلاب إلى «أمم Nationes من الألمان والتشيك والبولنديين». وفي جامعة ابردين Aberdeen، قسم الطلاب إلى «أربع أمم من المار والبوخان والموري والانجل (اقاليم شمال - شرق سكتدلندا). . . » وهكذا (Kamenka, *Ibid*., P. 45).

وقد استخدم اللفظ للدلالة على القبائل الأجنبية المتخلفة، وعلى سلالة من المواشي، كما استخدم للدلالة على الذميين والشعوب الخاضعة. ثم أخذ يستعمل، بعد القرون الوسطى، للدلالة على الطبقة الحاكمة، مقابل الشعب Volk أو Peuple أو Common People (هرتز، مرجع سابق، ص 12).

وتطور مدلول الكلمة مع بداية القرن التاسع عشر، فأخذ ثلاث دلالات:

الأولى: «. . . الأمة ذلك الجزء من السكان في البلاد، المخول بممارسة أية حقوق سياسية».

الثانية: المعنى الذي جاء في **موسوعة ديدرو**، والذي تكرر في **قاموس** الاكاديمية الفرنسية، سنة 1878، والذي ينص على أن الأمة: «مجموع الاشخاص الذين ولدوا أو تطبعوا في بلد، والذين يعيشون في ظل حكومة واحدة».

الثالثة: قريبة من المعنى المستخدم في القرون الوسطى. «وقد تم تعريف الأمة على أساس خصائص معينة: العرق، والعادات، وخاصة اللغة، وفي أبسط تعبيراتها، فإن الأمة هي مجموع الناس الذين يتكلمون اللغة عينها» (Lamb, M., *Ibid*., P. Vi).

أما في الانكليزية الحديثة، فإن Nation تعني أ، 1) الجنسية (التابعية) 2) جنسية (قومية) منظمة سياسياً ب) مجتمعاً من الناس، مؤلفاً من قومية أو أكثر، ويمتلك أرضاً وحكومة محددين، الى هذه الدرجة أو تلك جـ) منطقة تضم قطاعاً من الناس، من جنسية واحدة أو أكثر، وتتسم عادة باتساع المساحة نسبياً، ووضع استقلالي. 2) (قديم) جماعة، تجمع. 3) قبيلة، أو اتحاد قبائل (الهنود الاميركيون) (Websters... *Dictionary*..., P. 562-563).

ب) أمة في العربية. هنالك ثلاثة أشكال من الاستعمال.

الأولى: قاموسية، وهي بمعنى الملة، أو الجماعة من الطير، أو الجماعة من الناس. (ابن منظور، **لسان العرب**. . . مجلد 12، ص 22-37).

الثانية: في الاستخدام العربي الكلاسيكي. وهي بمعنى الأمة الحديث، كما ورد عند القاضي صاعد الاندلسي، أو ابن خلدون، أو مسكويه.

الثالثة: في العامية، وهي تأتي بمعنى الجماعة، في مثل القول: «شو ها الأمة».

ومن المؤسف، أن تمتنع المعاجم العربية عن دراسة الأصل الفقهي لكلمة أمة، لمعرفة أصلها اللغوي. فهناك ما يشير الى أن الكلمة مأخوذة من العبرية، وهذا يعني أنها آرامية. وهناك من يعيدها إلى أصل سومري. وبالتالي، فهي كلمة قديمة وعريقة.

ولا يختلف استخدامها عندنا قاموسياً وأدبياً وعامياً، عن استخدامها في اللغة الانكليزية.

ولقد استخدمت، منذ بدء النهضة بالمعنى السياسي الحديث:

والأمة، بعد ذلك كله: جماعة تكونت تاريخياً، على بقعة من الأرض، وأنتج تعايشها لغة مشتركة وتاريخاً مشتركاً ومصالح مشتركة، وتعبر هذه الوقائع عن وجودها في الأدب المشترك والثقافة المشتركة، وفي سياسات، تتخذ أشكالاً شتى حسب طبيعة القيادة الطبقية في الأمة، والمرحلة التاريخية.

وعليه، فإن تفاعل جماعة من الناس، مع بقعة من الأرض، هو الأساس. وهذا التفاعل اجتماعي - اقتصادي، يمر بكل المراحل، من المشاعية الى أنماط الاقطاع المختلفة، ومن ثم من الاقطاعية الى أشكال الرأسمالية المختلفة. ومن الأسرة الى القبيلة، فالقوم، فالأمة. وخلال ذلك كله، تكونت اللغة والتاريخ المشترك والمصالح المشتركة. وقد تكونت الأمة، وتكونت الطبقات داخلها.

وحين اكتمل نشوء الأمم، بات ممكناً الحديث عن مقومات

وجودها: الأرض، اللغة، التاريخ، المصالح المشتركة، ولم يكن ممكناً الحديث عن هذه القومات قبل ذلك.

وهناك من يجعل مقومات وجود الأمة أحد عشر (Gokhale, *Ibid.*, P. 100-105). منها: الثقافة المشتركة، والعرق المشترك، والدين المشترك، والمطامح السياسية المشتركة، والرموز المشتركة، والشعور الفعلي. وهناك من يجعلها سبعة، غير العوامل المعنوية (أحمد عبد الكريم، مرجع سابق، ص 44-83)، منها الأصل المشترك، والدين، والمصلحة الاقتصادية، وهناك من له رأي آخر.

وكل من يعدد هذه العوامل، ينظر الى الدول، ولا ينظر إلى الأمم. فالأمة كائن اجتماعي موجود، قبل وجود الدولة القومية. ولقد تكون عبر تاريخ طويل، ومر بمراحل التطور المعروفة. وكانت بذور هذا الوجود القومي موجودة قبل أن يبلغ التطور حداً يسمح بقيام دولة قومية، أو يتيح فرصة وجود وعي قومي. وقد حمل التطور التاريخي معالم السمات القومية، فالالمان لم يولدوا في عصر البرجوازية، وكذلك الايطاليون والفرس والعرب الخ... وإذا كانت الدولة البرجوازية الالمانية قد قامت بعد نشوء البرجوازية الالمانية، فإن تلك ليست بداية الوجود القومي الالماني، وإنما تلك المرحلة هي مرحلة راقية فيه. والأمة العربية، لم تتوحد بعد. ولذلك، فإنها، حسب التعريف الذي يربط وجود الأمة بوجود الدولة ووجود السوق، أمة ليست موجودة. وقيام دولتها، هو وحده الذي سيعلن ميلادها.

إن هذا الفهم الذي تبناه كثير من الماركسيين فهم غير تاريخي، وكثيراً ما يرد عليه ماركسيون آخرون.

وكان تكوّن مقومات وجود الأمم، قبل الأديان السماوية، وإذا كان بعضها، قد لعب دوراً في تعزيز وجود بعض الأمم، كالعرب، فإن الأديان عموماً، نزعت نزعة عالمية، وحاولت أن تعلم الأمم، ومنها العرب، أن يندمجوا في الأمم الأخرى. كما ان الاديان، والمذاهب أيضاً، لعبت دوراً أيضاً في اثارة الشقاق داخل الأمم، نتيجة الاختلاف الديني أو المذهبي في صفوفها، أو نتيجة انتماء قسم من أمة إلى ديانة أمة أخرى، أو مذهبها. والأمثلة في ذلك كثيرة.

لقد عززت الأديان سيطرة عائلات مالكة على أمتها والأمم الأخرى، ولم تعزز الأقوام أو القوميات الا نادراً. ولقد عز العرب بالاسلام، لأنه أتاح لهم حكم الشعوب والأمم الأخرى. ولذلك قاومت قيادات الشعوب الأخرى بالسلاح عينه، فطمح قادة الفرس الى السلطة من خلال الاسلام. وكذلك قادة الترك، فحكم بنو بويه والسلاجقة والعثمانيون العرب بسلاحهم الذي استخدموه.

أما العرق المشترك، فإنه غير موجود أصلاً، لأن كل القبائل اختلطت، ولأن امبراطوريات الأقوام، من الأكاديين الى الحثيين، ومن الفراعنة الى الرومان، ومن العرب الى الفرس، ومن الصينيين الى الفرنجة، استباحت المعمور، وسبت ونهبت، وفرضت أشكالاً من التفاعل الاجتماعي. كما ان هجرات القبائل هرباً من الخطر، أو بحثاً عن الكلأ والماء، لا تسمح بالحديث عن قبائل... نقية، حتى في غابات الأمازون، فكيف في المناطق المعمورة من العالم، وإن كان الاختلاط في أحواض الانهار، ومناطق الحضارات أكثر وروداً منه في الغابات والصحاري والمناطق الوعرة.

ولكن هذا لا يعني أن كل خصائص الأمم قد تلاشت. لأن التفاعل الاجتماعي الذي حصل، أنتج هويات اجتماعية ثقافية مختلفة، لا تخفي نقاء عرق، بل تجمع سمات توفرت لمجموعة دون أخرى، وهي سمات اجتماعية ثقافية.

وعليه، فإن موضوع العرق أو الأصل المشترك، ليس وارداً على الاطلاق.

وأخيراً، هناك مسألة السوق المشتركة. إن نواة وجود الأمة، تنشأ في سوق مشتركة، لأنها تنشأ في مشاعة. ولكن التطور لا يسمح باستمرار ذلك. فكثيراً ما كانت القبيلة الواحدة، جزءاً من دولتين، وكثيراً ما كان القوم يسكنون أراضي امبراطوريتين. فلقد كان الغساسنة في الشام، يتبعون الروم، والمناذرة في العراق، يتبعون الفرس. وعلى الرغم من ذلك، فإن المناذرة والغساسنة، صاروا جزءاً من دولة عربية واحدة، فيما بعد. وأسهموا في تكوين الدولة العربية، في عهد الخلفاء الراشدين، ومن ثم في العهد الأموي.

إن السوق المشتركة جزء من الحياة المشتركة، ولكن نواة وجود الأمة، وحتى الأمة، بعد قيام دولتها، تتعرض لهجمات خارجية، وتحتل اراضيها، كلها أو بعضها، ولا ينهي هذا وجود الأمة ولا نزوعها للوحدة، إلّا إذا استمر قروناً عديدة، ورافقته ظروف عديدة مساعدة.

ان كل الأمم القائمة حالياً، قامت على انقاض اقطاعيات، ولم يكن للاقطاعيات الفرنسية أو البريطانية أو الالمانية سوق مشتركة. ولقد جزئت ـ أمم، ثم عادت فتوحدت، وضمت أراضي أمم واتبعت سياسياً، دون أن تزول عوامل وجودها القومي.

وهناك عوامل موضوعية لوجود الأمة وعوامل معنوية.

ولكن الأساس في العوامل الموضوعية (الأرض، اللغة، التاريخ). أما العوامل المعنوية (الثقافة والوعي القومي) فهي عوامل تنتجها العوامل الأولى، فتصبح ذات تأثير فعال. ولكن ليس وحدها، ولا بمعزل عن العوامل الأخرى. وليس لذلك استثناء الا اليهود والصهيونية، وهو ما يحتاج الى دراسة خاصة.

4 ـ الأمة والقومية:

ان التطور التاريخي الطويل، كما ذكرنا، أوجد الأمم، بتكوين مقوماتها. ولكن الأمم لم تتكون مرة واحدة. وقد عرف التاريخ قبائل وأقواماً وشعوباً، برزت ثم اختفت، أما بالاندماج بغيرها، أو بالزوال. ويستطيع دارس التاريخ، أن يسجل اسماء القبائل والأقوام التي برزت في كل مرحلة، من مراحل التاريخ المعروف، من الآكاديين والسومريين، الى الحثيين والميتانيين، الى الرومان والفرس، الى العرب والأتراك الى الاسبان والانكليز والفرنسيين الخ. ولقد عرف التاريخ أيضاً حضارات كبيرة، من وادي النيل الى الهند والصين. ان كل ذلك يفرض علينا أن نعيد دراسة التاريخ، لنرى مدى التبلور القومي، في كل مرحلة، ومدى وجود القومية، قبل القرن الثامن عشر.

ويزيد من ضرورة القيام بمثل هذه الدراسة اصرار الباحثين الاوروبيين على أمرين:

الأول: ان القومية، نشأت في اوروبة، وفي القرن الثامن عشر.

والثاني: ان الامم، بالمعنى الحديث، لم توجد قبل وجودها في اوروبة.

ولقد سادت هذه الفكرة كل الدراسات والابحاث المعاصرة تقريباً، الماركسية وغير الماركسية.

أما نحن فنرى ان مراحل التاريخ المختلفة شهدت وجود أمم، ان لم يكن بالمعنى الحديث المعاصر، فبالمعنى التاريخي. وان هناك أمماً قديمة ومتوسطة وحديثة.

وإذا كان علم التاريخ مطالباً أن يزودنا بالمعلومات اللازمة، فإن في التاريخ العربي الوسيط، ما يكفي لاثبات وجود وعي علمي نسبي بالأمم، متناسباً مع أرقى أشكال الوعي في ذلك الزمان. فالقاضي أبو القاسم صاعد الاندلسي يرى: «ان جميع الناس في مشارق الارض ومغاربها، وجنوبها وشمالها، وإن كانوا نوعاً واحداً، فإنهم يتميزون بثلاثة أشياء: الاخلاق والصور واللغات». ويضيف: «وزعم من عني بأخبار الأمم... ان الناس كانوا في سالف الدهور، وقبل تشعب **القبائل، وافتراق اللغات، سبع أمم. فالأمة الأولى** الفرس... كانت مملكتها واحدة، ملكها واحد، ولسانها واحد فارسي». ويواصل صاعد فيحدد الأمم الباقية، ومن الواضح أنه يحدد وجود الأمم على أساس الاخلاق والصور واللغات ولكنه يضيف مملكتها واحدة، أي أرضها، وملكها واحد، أي أنها موحدة. وهكذا. ويجد قارىء الأدب العربي كثيراً من الأدلة على ذلك.

ويشير ايوجين كامنكا Eugene Kamenka الى وجود «ظواهر قومية» في التاريخ القديم قائلاً: «اننا نستطيع أن نرى، وبالتأكيد أيضاً، ان مثل هذا الوعي القبلي، وإذا شئت، مثل هذه القومية البدائية، وجدت الى حد في الامبراطوريات، ودول السلالات والمدن التي احتلت كثيراً من التاريخ المكتوب للانسانية، كما هي الوطنية المحلية، وكما يمكن أن تكون، لدى شعوب الاطراف، نوعاً من الوعي القومي». ويذكر كامنكا هنا اليهود، مسمياً **التوراة** «بياناً قومياً نموذجياً» كما يذكر، «ان الفياتناميين والكوريين، طوروا أيضاً شعوراً قومياً غير عادي في تاريخهم المبكر، تحت الضغط الصيني». ويضيف: «ان الصينيين ميزوا المملكة الوسطى، مركز العالم يسكنها الصينيون، عن البربرية الخارجية التي يسكنها الآخرون». ويختتم كامنكا وجهة نظره قائلاً: «ان هذا النوع من الوعي القبلي أو القومي، وهذا الاتجاه «للتمييز» بين الجماعات الداخلية والخارجية، يمكن ان يلاحظ (يوجد) خلال تاريخ الانسان». (Kamenka.., *Ibid.*, P.4).

فإذا عدنا الى القومية، بالمعنى الحديث والمعاصر، وجدنا أنها تنقسم الى قسمين: الأول، ويتعلق بالحركة القومية في اوروبة الغربية، 1300-1800. والثاني، يتعلق بالقومية في اوروبة الشرقية واميركا اللاتينية وآسيا وافريقيا، 1800-1962.

وهناك فروق كبيرة بين المرحلتين:

ففي المرحلة الأولى، ارتبط نهوض الحركات القومية بما يلي:

أولاً: قيام دولة واسعة ومركزية، يقودها ملوك مطلقون. وقرت الولاءات الاقطاعية، ووحدت الولاءات في مركز واحد، وخير مثل بريطانيا وفرنسا. وقاد صراع هؤلاء الملوك إلى يقظة الروح القومية لدى شعوبهم.

ثانياً: قيام حركة الاصلاح الديني، وزعزعة سيطرة الكنيسة الكاثوليكية، وقيام كنائس محلية، والاتجاه الى علمنة الحياة والتعليم.

ثالثاً: بدء الثورة الصناعية، وتطور الانتاج الصناعي، ونمو

دور الطبقة المتوسطة والبرجوازية الصغيرة، وزيادة الحاجة الى الأسواق «القومية» أولاً.

رابعاً: الاتجاه الى تحويل اللهجات العامية الى لغات. وتحويلها الى لغات أدبية حية.

خامساً: ظهور مفكرين احرار، يدعون الى تحرير الفرد، وإلى الدفاع عن ارادة الامة، ويؤكدون على الهوية القومية بوسائل مختلفة.

ان اوروبة جديدة، كانت تولد، من رحم اوروبة الاقطاعية التي أخذت تموت. وكان انهيار النظام القديم الكنسي الامبراطوري، يولد أنظمة جديدة. كانت ملكية مطلقة اولا، ثم ملكية دستورية، وجمهورية ديمقراطية.

وكانت اوروبة التي تشهد ازدهاراً علمياً وفلسفياً وصناعياً، تشهد عصر منتوجات وكشوفات جديدة.

في هذا الوقت، شهدت بريطانيا القرن السابع عشر أول ثورة قومية حديثة، من خلال الثورة البيوريتانية.

كانت بريطانيا الأبرز الآن في ميدان العلوم والفتوحات والتجارة، وفي النشاط السياسي. ورافق ذلك بروز الطبقة الوسطى، وفلسفة جون لوك 632، وبنثام 1748-1832، ودافيد هيوم 1711-1776، وجيمس مل 1773-1836. وهي فلسفة ليبرالية، تمثل، كما قال جان توتشار Jean Touchard، مذهباً منسجماً «تصدر جميع جوانبه (الاقتصادية، السياسية، الديموغرافية، الانسانية، عن فلسفة واحدة ذاتها، هي النفعية. وهذه فلسفة فتح سلمي، وفلسفة أمة واعية وعياً تاماً بتفوقها الاقتصادي، وفلسفة لهذه الغاية». (جان توشار، **تاريخ الأفكار السياسية**، ص 55).

واتسمت القومية الانكليزية، في بداياتها، بدعوة انسانية عامة، تحت تأثير كتابات ملتون Milton، حول الحرية، وبالتأكيد على الفرد وحقوقه، وعلى قيام مجتمع انساني، يتجاوز التقسيمات القومية. وكان هذا مرتبطاً بالدعوة الى تحمل عبء رسالة الى العالم. وكانت القومية البريطانية «أقرب كثيراً الى المنشأ الديني من القوميات المتأخرة». (*Encyclopedia Brit,... Ibid.*, P. 150).

وما لبثت المستعمرات الاميركية في أميركا الشمالية، أن شهدت حركة قومية، متأثرة بالثورة البيوريتانية البريطانية وبفلسفة لوك من جهة، والفلاسفة العقلانيين الفرنسيين، وخاصة روسو؛ من جهة أخرى.

وفي سنة 1789 انطلقت الثورة الفرنسية بمفاهيمها وشعاراتها الجديدة: حقوق المواطن، ارادة الأمة، تحرير الأمم المستعبدة.

واتسمت الحركة القومية في الولايات المتحدة الاميركية، كما اتسمت في فرنسا الثورية، بالدعوة الى فكرة عالمية، هي الحرية والمساواة، وبإقامة نظام، يستند الى الارادة الشعبية.

ولقد تركت الثورة الفرنسية آثارها العميقة في اوروبة، والعالم، وجاءت الغزوات النابليونية، لتهدم ما تبقى من النظام القديم، ولتستثير في اوروبة ردود فعل مختلفة، قادت الى ثورات وحروب، أسهمت في تكوين اوروبة القومية الحديثة.

إلا ان هذا كله، لم يحرر المانيا وايطاليا ولم يوحدهما، ولذلك فإن المائة عام التالية، ستكون اعوام الوحدة الايطالية والالمانية.

ولقد اتخذ تاريخ المانيا وايطاليا مجرى آخر. لأن السلطة الاقطاعية استمرت، والدول والدويلات ظلت قائمة، والثورة الصناعية لم تبدأ ـ في المانيا، الا حوالى منتصف القرن التاسع عشر. وفي هذا الوقت، كان الصراع في اوروبة يشتد، وكان الصراع على المستعمرات يتفاقم. وكانت البرجوازية الناشئة التي طرحت أفكار الحرية والمساواة قد تحولت الى طبقة حاكمة، تنهب المستعمرات، وتعمل لمنع الشعوب، حتى في اوروبة من التحرر. وكان هذا كله يعيق تحقيق وحدة المانيا وايطاليا، بالاضافة الى العوامل الداخلية.

وانعكس هذا كله في المانيا وايطاليا. ففي المانيا هزمت الحركة القومية الديمقراطية الالمانية، سنة 1848، فانتقل زمام الدعوة الى الوحدة، والعمل من أجلها الى البرجوازية، بقيادة بسمارك والعائلة المالكة في بروسية. واتخذ الفكر القومي الالماني اتجاه التأكيد على الماضي واللغة، ودعا هيردر، 1744-1803، إلى التمسك بالتقاليد الالمانية والتعبير عن روح الشعب، مؤكداً دور اللغة التي تحتضن تجارب الشعب وهويته التاريخية ووعيه بالوحدة. أما ف. لست، 1789-1846، فقد اهتم بالاقليم الشاسع، والاتجاه الجمركي والحماية، والوصول الى المستعمرات وبناء قوة كفؤ في الأرض والبحر، وانشاء خطوط سكك حديد في المانيا، وهو بالتالي ليس من طينة روسو. ولذلك من الطبيعي ان يكون مع بسمارك.

وجرى اهتمام بفقه اللغة الآرية وتاريخ اللغة الالمانية، وكتابة مراجع في اللغة، ونشر مجموعة الشعر الشعبي وقصص للأطفال.

ونشأت حركة رومانسية المانية ابرز مفكريها ارندت، فخية، جان، اتجهت الى الماضي، بسبب الهزيمة، وتحولت من الأدب الى السياسة، لترفض الديمقراطية العقلانية. وكان في هذا الاتجاه من يرى في الثورة الفرنسية انفجار قوى غير معتدلة، ولذلك كان يدعو الالمان الى تأكيد القانون والنظام والأمن

والشرعية. وفي هذا الجو أخذ يجري الحديث عن الرسالة الالمانية.

لقد هزمت القومية الليبرالية، سنة 1848، ففرض وليم الرابع دستوراً محافظاً في بروسيا، وتسلم زمام الأمور. ومنذ كشفت ثورة 1848 ان الوحدة هدف لا تحققه القومية الليبرالية، أخذ التاريخ مجرى آخر، و«هنا وجد في الحقيقة واحد، من أكثر الاشخاص تفرداً في العصور الحديثة. انه محافظ، ارستقراطي، ملكي لوثري، هو اوتوفون بسمارك الذي لم يكن لديه اهتمام بالصياغة الانشائية والدساتير». (Snyder, *Roots of German Nationalism*.., P. 67-68).

ومنذ وصول بسمارك الى السلطة تحققت الوحدة، من خلال المعارك الخارجية. (Taylor, *The Course of German History*.., P. 107-126).

أما في ايطاليا، فإن حركة الوحدة، اعتمدت على مملكة بيدمونت، وعلى التوازنات السياسية الاوروبية، ولم يقيض لحركتها القومية الديمقراطية أن تلعب الدور الذي طمحت اليه، حتى بوجود شخصية سياسية وفكرية بارزة، مثل متزيني، 1805-1872، ومتيزيني، كما يقول اجنازيو سيلون Ignazio Silone اتخذ دور مسيح قومي وانساني في ضوء تصور ديني للحياة والتاريخ. ولكن هذا الدور تحول الى مأساة، بعد 1848، فالوحدة القومية الايطالية والاستقلال، أخذا يتشكلان، لا على طول خطي الجمهورية والثورة الاجتماعية اللذين دعا لهما... بل تحت قيادة كافور، وتحت رعاية سلالة حاكمة، بيت سافوي، نتيجة مناورات ومساومات دبلوماسية اتفاقية، وبمساعدة قوى عسكرية اجنبية، تبحث عن النفوذ الذاتي». (Silone, *The Living Thoughts of Mazzini*.., P. 2-3).

ولقد بدأت المرحلة الثانية، 1800-1962، على الصعيد العالمي قبل نهاية المرحلة الأولى، لأن الحركة القومية الالمانية والايطالية تخلفتا، كما رأينا، عن تحقيق أهدافهما في الوحدة القومية. ومع بداية القرن التاسع عشر، كانت الظروف تتحول بسرعة. وكان الحدث الأهم في هذا كله التوسع الاستعماري الكبير الذي بدأته بريطانيا وفرنسا، والذي أخذ يتجه نحو أركان المعمورة المختلفة. ولقد أخذ هذا التوسع يقضم أملاك الامبراطوريات القديمة (الامبراطورية العثمانية، والاسبانية، والنمساوية ـ الهنغارية)، ويحرم الشعوب استقلالها، وينهب ثرواتها. ولكنه في الوقت عينه، سند توازن بعض القوى في العالم. وهكذا، مثلاً، سندت القيصرية الروسية الامبراطورية النمساوية الهنغارية حتى سنة 1870. ثم تولت دول اوروبة مساندتها. وسندت بريطانيا الامبراطورية العثمانية، حتى سنة 1914.

وبدأ، منذ 1870، دور المانيا وايطاليا في التنافس على المستعمرات.

وشهدت هذه المرحلة الكثير من حروب الغزو، بين قوة غازية وشعب يدافع عن أرضه، ومن حروب التنافس الاستعماري. كما شهدت الحربين العالميتين الكبريين، الأولى والثانية.

وفي هذه المرحلة عرفت المستعمرات الحركات القومية.

كانت المستعمرات متخلفة، معظم بناها الاجتماعية، شبه اقطاعية، وأحياناً قبلية وشبه قبلية، أو شبه رأسمالية في أحسن الأحوال. أخذ رأس المال يغزوها، مع الاحتلال، غزواً منظماً. ولكن قوات الغزو، حرصت على حماية أكثر القوى تخلفاً فيها، وهي تغرقها بسلعها، وتضمها الى سوقها.

ولم تكن الأقطار المستعمرة، قد عرفت حركة تنوير ولا اصلاحاً دينياً، ولا ثورة صناعية، ولا ثورة سياسية. وكان بعض شعوب المستعمرات خاضعاً لامبراطوريات متخلفة كالامبراطورية العثمانية، أو لأمراء وشيوخ من بقايا القرون الوسطى، ولذلك، فإن الحركات القومية، في هذه الأقطار اتسمت بما يلي:

أولاً: كانت بمعناها المعاصر، حركات نخبة ثقافية، تعلمت في الغرب، أو تبنت أفكار الثورة الفرنسية والالمانية والايطالية. فالفتيان البشناق Young Bosnians، مثلاً «كانوا متأثرين جداً بالأحداث في ايطاليا». وقد صبغ اسمهم طبقاً لاسم ايطاليا الفتاة. وقد اعترفوا هم أنهم قاموا «بدراسة خاصة لحركات التحرير الايطالية والالمانية» (Lamb,... *Ibid.*, P. 24). ويشبه نمو الحركات القومية في البلدان التابعة للامبراطوريتين العثمانية والنمساوية ـ الهنغارية نمو الحركة القومية في بلاد البشناق الى حد بعيد.

ومما لا شك فيه أن الفتيان الاتراك، Young Turks والعربية الفتاة من دلائل هذا التأثير الذي نلمسه في الشعارات، حرية، اخاء، مساواة، أو في البرامج والأفكار.

ولذلك هناك من سمى هذه القومية الشرقية مقلدة. «لا فهذه قومية شعوب تشعر بالحاجة الى احداث تحول في أحوالها، وهي بذلك ترفع مستواها، شعوب تدعى متخلفة، وهي لا تستطيع أن تكون قومية من هذا النوع، ما لم تعترف بهذا التخلف، وترغب في التغلب عليه» (Kamenka,.... *Ibid,*., P. 34-35)

وكانت هذه النخبة تضم رجالاً وأبناء عائلات برجوازية تجارية وعقارية، وبرجوازيين صغاراً وأبناء فلاحين حسني الحال، وحتى عمالاً. وكان هذا يزيد تضارب الاتجاهات السياسية فيها، ويعزز دور الفئات الدينية المحافظة ليمزج الديني بالسياسي، والقومي بالديني، وهكذا.

ولم تكن لهذه النخب الثقافية قدرة على قيادة الجماهير الشعبية في معظم الأحوال، مما كان يحبط الحركات القومية. وقد ظل الأمر كذلك، حتى قاد الحركة القومية نخب من الشيوعيين، كما حدث في الصين وفيتنام، أو نخب برجوازية مؤهلة، كما حدث في الهند.

ثانياً: وكانت الانتفاضات والثورات الشعبية، تتبدد بين قيادة النخب الثقافية والقادة التقليديين، السياسيين أو الدينيين، ولذلك كانت أهدافها تظل محلية، أو محدودة، وكانت تنتهي في معظم الأحوال بالهزائم، أو بالمساومات الصغيرة.

ثالثاً: وكان الاصلاح اللغوي، والعودة الى الاهتمام باللغة، ودراسة التاريخ من معالم هذه الحركات. الا أنه اختلف ما بين أمة وأخرى. فاتخذ الاصلاح اللغوي عند العرب طريق العودة الى التراث الكلاسيكي. وتجديد أساليب الكتابة والدراسة على أساس التمسك بالأصول، ونشر المخطوطات، والابتعاد عن ركاكة عصر الانحطاط. أما لدى الصرب والكروات والتشيك، فإن الأمر مختلف: إذ ان «اللغة الصربية ـ الكرواتية، كما تكتب وتحكى اليوم في يوغسلافيا، هي بمعظمها من خلق لغويين ونحويين درسوا في الخارج، ومعظمهم درس في ڤيينا. وكذلك الأمر بالنسبة للتشيكية والسلوفاكية والسلوفينية، كما تستخدم اليوم، فإنها من خلق علماء تمنوا أن تكون لشعوبهم موارد لغوية خاصة بهم، أعظم ما لديهم في حينه».

ان هذه اللغات الجديدة، حافظت على التراث الشعبي من جهة، وسمحت بتوحيد الشعب حول لغة واحدة، وباتت أداة للتعلم (Kamenka,... *Ibid.*, P. 30-31). ولا يختلف ما حدث في يوغسلافيا وتشيكوسلوفاكيا، عما حدث في اوروبة، عند العودة الى اللغات العامية. أما اتجاه العرب الى الماضي والتمسك باللغة، فإنه أشبه بالاتجاه الالماني.

رابعاً: وكان الاصلاح الديني في اوروبة حقيقياً، لأن القوى الصاعدة في اوروبة، كانت تحطم اغلالها. وقد شمل هذا الإصلاح سائر العالم النصراني، سواء أحدث في الكنيسة الغربية أو الشرقية. أما في العالم الاسلامي وعالم البوذية والزرادشتية، فإن الاصلاح الذي حدث كان شكلياً. والأمر أوضح في العالم الاسلامي، منه في العوالم الأخرى. ذلك ان المجددين المسلمين كانوا مجرد سلفيين جدد، محافظين على دينهم في كل الأمور، وإن كانوا أكثر عقلانية في النظر الى بعض القضايا المتعلقة بالمعاملات، وفي أسلوب المناقشة والحوار. وبالتالي، فإن استمرار هيمنة الفكر الديني، حدّ من انتشار الحركة القومية، ومن تغلغل أفكارها في أوساط الجماهير. وكان هذا من الاسباب التي جعلت الحركة القومية محافظة إلى حد كبير، وغير ليبرالية؛ وخاصة قبل نهاية الحرب العالمية الثانية.

وكثيراً ما قادت هيمنة الأفكار الدينية، الى خلافات سياسية، كما حدث في البلقان بين اتباع الكنائس المختلفة، كما حدث في الهند بين الهندوس والمسلمين، وهو ما قاد الى انشاء دولة باكستان.

خامساً: وكانت المستعمرات بلداناً تابعة، منها ما احتفظ بوحدته في ظل الاحتلال كالهند، ومنها ما اقتسم أو قسم، أو احتفظ فيه بأشكال السلطة السابقة. ولقد لجأت السلطات المحتلة في كل هذه الحالات للاحتفاظ بالملوك والأمراء وملاك الأرض الكبار، والمؤسسات الدينية، مبقية أشكالاً من التناقضات الداخلية. كما لجأت السلطات المحتلة الى تشجيع شرائح اجتماعية جديدة، تعمل في خدمتها، وخاصة التجار والمقاولين والموظفين الكبار المدنيين والعسكريين.

وكان دور هذه الشرائح، اضافة الى الفئات الاجتماعية التقليدية التي ارتبطت بالقوات المحتلة، يتلخص في تمكين الاحتلال من التثبت، وفرض الامن وتوسيع اطار استغلاله، من خلال نمو حركة الاستيراد والتصدير.

ومن الطبيعي أن يقود هذا الى أحد الاحتمالات التالية:

1 ـ استخدام القوى المحلية المرتبطة في مواجهة الحركة القومية، ومحاولة تكريس انقسام الجماهير، نتيجة لذلك.

2 ـ اللجوء إلى استثارة النزاعات الداخلية (دينية، طائفية، قبلية، جهوية)، ان لم ينجح الاحتمال الأول، أو نشأت ضرورة لاستخدام السلاحين.

3 ـ واستخدام القطري ضد القومي، في حالة حصول تجزئة، كما حدث في الوطن العربي.

وإذا كان الاحتمال الأول ينتج حروباً أهلية، أو صدامات ونزاعات داخلية، فإن الثاني ينتج حروباً دينية وطائفية وقبلية. أما الثالث، فينتج حركات محلية، تظل مهما عنفت أبعد من أن تعبر عن القضية القومية، أو تقود الى الوحدة القومية.

ولعل الوطن العربي خير مثال على هذا.

وقد لاحظ وانغ جُنْجـو، Wang Gungwu، هذه المسألة، مشيراً الى أن القوى الاستعمارية، فضلت أن تتعامل مع كل مجموعة من القوميين بمفردها لمواجهة الاتجاه القومي المعادي للغرب. ولكن هذه الحدود كما يقول الكاتب «اتجهت لأن تصبح دائمة، وقد بات واضحاً على نحو متزايد ان هذه الحدود تعيّن (تصف) نهايات أية أمة ـ دولة مقبلة. ولقد أربك هذا الشكل والحجم المعطى للدولة. الأمة المقبلة معظم القوميين»، (Kamenka,... *Ibid.*, P. 92). لأن الصراع ضد الامبريالية، يدور ضمن الاطار الذي رسمته، الى حد كبير.

ولم تكن هذه المشكلة هي المشكلة الوحيدة التي خلفتها خرائط الاقتسام الاستعماري. إذ أن هناك مشكلة أخرى لا تقل خطورة، وهي رسم حدود تضم أقليات قومية وأثنية ودينية متناحرة، كما حصل في البلقان، وأوروبة الشرقية حالياً؛ والوطن العربي (الأكراد، وجنوب السودان).

وهكذا فإن الوحدة بدأت في أوروبة، نتيجة وجود حكم مطلق يوحد، ويدمر البنى الاقطاعية والسلطات الكنسية. أما في الشرق فإن السلطة المركزية المحتلة، تقسّم، وان احتفظت بالوحدة، تبقي أسباب الانقسام وتغذيها، وتشجعها عند الحاجة على التناحر، وحتى التطاحن.

سادساً: وكانت الحركة القومية في أوروبة، تعتمد على وجود طبقة ناهضة، وهي البرجوازية، وبرجوازية صغيرة تنمو، بنمو المدن، وطبقة عاملة تتزايد، وتتقلب في أحضان الجوع والاستغلال والأفكار الانسانية والثورية، وفلاحين يتوقون لمزيد من التحرر؛ وإن كان بعضهم ما زال مرتبطاً بالكنيسة، معادياً للتغير. أما في الشرق، فقد كان الوضع مختلفاً لأن البرجوازية، كانت تنمو في ظل الاحتلال، وبالارتباط به. والبرجوازية الصغيرة المدنية والريفية كانت تنمو على هامش البرجوازية، والطبقة العاملة كانت جنينية، وكان الريف مصدر الانتاج الأول، ولكنه غارق في ظلام القرون الوسطى...

ولذلك فإن الحركات القومية في العالم الثالث لم تأخذ سبيل الحركات القومية في أوروبة، للأسباب التالية:

أ) لأن القيادات البرجوازية في العالم الثالث، كانت مساومة مسالمة في الأعم الأغلب، وحريصة على الارتباط بالسلطة الامبريالية. ولذلك، فإنها تساوم ولا تقاوم، واذا جرتها الجماهير الى المقاومة، فلكي تستثمر ذلك في مساوماتها. وكان طبيعياً والحالة هذه ألاّ يبرز منها بسمارك ولا كافور، وألاّ تقدم أقطارها مثلاً مثل بروسيا أو بيدومونت. ولم يظهر من عائلاتها المالكة لا وليم الأول، ولا فيكتور عمانوئيل.

ب) ولأن البرجوازية الصغيرة لم تكن مهيأة لدور مازيني وغاريبالدي، حتى نهاية الحرب العالمية الثانية.

جـ) ولأن الفلاحين، كانوا ينفجرون في ثورات، تقودها قيادات فلاحية أو تقليدية، غير مؤهلة للقيادة أو لتحقيق الانتصار.

وفي خضم ذلك، برزت أشكال متعددة للحركات القومية، أهمها ما يلي:

1 ـ الحركة القومية الهندية التي قادتها برجوازية متنورة، ولكنها لم تستطع أن تحافظ على وحدة كل الهند، لأن قيادات البرجوازية المسلمة، فضّلت القسمة، على أن تكون أقلية في الحكم الجديد. ولقد رضيت البرجوازية الهندية بذلك، وهو ما يدفع الى نقدها الآن. (Banerjee, *Ibid-Préface-P.* Vii-Viii).

2 ـ الحركة القومية العربية التي قادها تحالف سنة 1916، ضم الشريف حسين، أمير مكة وقادة الحركة القومية العربية من البرجوازيين والبرجوازيين الصغار. وقد هزم هذا التحالف لأن قيادته اعتمدت على الاتفاق مع بريطانيا، ولأن هذه القيادة لم تكن قادرة على تجنيد جماهيرالشعب، لهزيمة المخطط البريطاني، ولتحقيق الاستقلال والوحدة. وظل النضال الرئيسي للعرب قطرياً، حتى قيام حزب البعث العربي الاشتراكي، ثم انفجار الثورة في مصر، سنة 1952. ومع ذلك، فإن الوحدة القومية لم تتحقق بعد، رغم التأييد الشعبي الذي حظي به عبد الناصر خلال حياته.

3 ـ الحركة القومية التركية التي قادها حزب الاتحاد والترقي المحافظ، ثم قادها مصطفى كمال أتاتورك. ومع أنه «تغذى من فولتير ومونتسكيو وروسو» كما يقول جان توشار (توشار، مرجع سابق، ص 652)، فإنه بنى نظاماً استبدادياً، باسم اقامة الجمهورية والاسراع بتطور تركيا، وكان أخطر ما أنجزه مصطفى كمال الغاء الخلافة وإقرار العلمانية.

4 ـ الحركات القومية التي قادتها الأحزاب الشيوعية في الصين وفيتنام وكوريا، من أجل تحقيق الاستقلال والوحدة. وقد حققت هذه أهدافها القومية في الصين 1924-1949، وفي فيتنام 1945-1975، ولم تنجح في كوريا بسبب التدخل الامبريالي المباشر، ويتسم هذا النمط، بأنه يجمع النخبة المثقفة مع طلائع العمال والفلاحين الفقراء والشرائح الثورية من البرجوازية الصغيرة في حزب شيوعي، يقود جماهير الشعب

لتحقيق الأهداف القومية. ويمكن أن يضاف الى هذا النمط النموذج الكوبي والنيكاراغوي.

ومن المؤكد أن هناك نماذج أخرى، ولكنها أقل أهمية.

إن أقطار العالم الثالث تسير، بسبب سياسة التبعية والأفق الامبريالية، وسياسة القمع والنهب الداخلية، على طريق احتدام تناقضاتها مع أعدائها، وبالتالي نحو نهوض قومي كبير.

لقد كانت اعادة تكوين الجغرافية السياسية في العالم، خلال القرون الخمسة الماضية، على أسس قومية، واحدة من أهم التحولات الكبرى في العصور الحديثة. ويجدر بنا أن نشير إلى أن هذا التحول ارتبط بتحولات عظمى، منها سقوط الامبراطوريات الدينية، والثورة العلمية والصناعية والديمقراطية، ثم ولادة عصر الاشتراكية.

وما زال العالم يشهد المزيد من التحولات، على صعيد القومية ومنها:

1 ـ محاولة الدول التي نالت استقلالها، أن تدافع عن هذا الاستقلال، ازاء محاولات الهيمنة التي تفرضها الامبريالية بالاخضاع العسكري أو السياسي والاقتصادي.

2 ـ محاولات الأمم التي لم تتحقق وحدتها القومية، أن تواصل النضال لتحقيق هذه الغاية، ومن هذه الأمم العرب والأكراد والكوريون والألمان.

3 ـ محاولة الأقليات التي ألحقت بدول من غير قوميتها، أن تحافظ على هويتها الثقافية، وأن تعمل على العودة الى الوطن الأم، أو لتحصل على قدر من الاستقلال أو الحكم الذاتي. وهناك الايرلنديون الكاثوليك في بريطانيا، والباسك في فرنسا واسبانيا، والهنغار في تشيكوسلوفاكيا ورومانيا الخ . . .

5 ـ **القومية والجنسية**: إن القومية نتيجة تطور تاريخي، أما الجنسية التي تعني الانتساب لدولة فهي نتيجة اجراء قانوني. وقد يحدث الخلط بينهما، بسبب الخلط بين وجود الأمة ووجود الدولة. ولما كانت الدول تقوم متجاوزة حدود القوميات أحياناً، فإنها تضم أبناء قومية رئيسة، وقوميات ثانوية أو أقليات. واذا كان كل مواطني دولة من جنسية واحدة، فلا يعني هذا أنهم من قومية واحدة. لأن العربي الذي يقع في الأحواز، أو في الاسكندرون، يحمل الجنسية الايرانية أو التركية، وكذلك الايرلندي الذي يسكن بريطانيا، أو الهنغاري الذي يسكن رومانيا ويوغسلافيا وتشيكوسلوفاكيا الخ . .

وبينما تكتسب القومية بالانتماء التاريخي الى أمة، فإن الجنسية تكتسب عن طريق ما يلي:

1 ـ **بالانتساب الى أمة، أو الى أقلية قومية ملحقة بدولة** قومية، وتقع ضمن حدودها الرسمية، وهي الجنسية الأصلية.

2 ـ بحقوق اكتساب الجنسية التي ينص عليها القانون، في كل بلد، وهي: أ) الولادة، كما في القانون الأميركي. ب) الاقامة مدة معينة وبشروط معينة، كما في كثير من القوانين. جـ) الزواج، حيث ينص القانون على ذلك. د) التجنس، حسب القانون.

وتضع كل دولة القوانين الخاصة بجنسيتها. كما تعقد الدول اتفاقات ثنائية وجماعية لمعالجة المشاكل المتعلقة بالجنسية، ومنها مشاكل تعدد الجنسية أو انعدامها، والزواج بين شخصين من جنسيتين، والأطفال الذين ولدوا من أبوين مختلفي الجنسية، وكل ما ينجم عن ذلك من حقوق وواجبات.

وموضوع الجنسية من مواضيع القانونين الدولي العام والدولي الخاص.

ولا علاقة للجنسية بهذا المعنى باللغة أو بالدين، أو بمقومات القومية، الا حيث تنص قوانين دولة معينة على ذلك.

وبينما تستطيع الدول التي تنص قوانينها على ذلك سحب الجنسية، ويستطيع الفرد أن يتنازل عن جنسيته والحصول على أخرى، فإن القومية لا يلغيها الا التطور التاريخي.

وعلى الرغم من أن الاعلان العالمي لحقوق الانسان، قد نص في مادته الخامسة عشر، على حق كل فرد بالتمتع بجنسيته، وعدم جواز حرمانه منها تعسفاً (مذكور، **معجم العلوم. . .، ص** 217-218)، الا أن هنالك دولاً ما زالت تفعل ذلك.

واذا كانت اللغة العربية قد حلّت الاشكال بين قومية وجنسية باستخدام تعبيرين مختلفين، فإن الالتباس كان حاصلاً في بداية القرن، حين استخدم القوميون العرب جنسية بمعنى قومية (أحمد عبد الكريم، **مرجع سابق،** ص 35). أما في الإنكليزية، فإن مجرد قراءة معنى كلمة Nationality في **قاموس وبستر** (Websters, *Ibid.*, P. 563) سيجعلنا نجد المعاني التالية:

1 ـ الطابع القومي، 2 ـ القومية 3 ـ أ ـ وضع قومي، وتحديداً: علاقة قانونية، تتضمن ولاء الفرد، وتتضمن عادة حماية الدولة. ب ـ الانتماء الى أمة معينة. 4 ـ الاستقلال السياسي أو الوجود في أمة منفصلة، 5 ـ أ) شعب له أصل مشترك، تقاليد ولغة وقابل لتكوين دولة ـ أمة، أو هو قد كون فعلاً. ب) جماعة أثنية، تكون عاملاً من وحدة أكبر (كأمة).

ويزيد اختلاط الجنسية والقومية في حالات محددة، منها:

أ ـ **وجود دولة واحدة، من عدة قوميات، مثل سويسرا والهند والاتحاد السوفياتي.** فهناك مواطن سويسري جنسيةً، ولكنه الماني أو فرنسي أو ايطالي قومية. وهناك مواطن سوفياتي جنسية، ولكنه أرمني أو أوكراني، أو بلوروس أو اذربيجاني قومية. وهكذا... الا أن تعريف الجنسية هو الذي يغلب في هذه الحالات: سوري، هندي، وسوفياتي.

ب ـ وجود دولة حديثة التكوين نسبياً كالولايات المتحدة الأميركية، مواطنوها من قوميات مختلفة، وما زالت تستوعب متجنسين جداً. وفي مثل هذه الحالة، تغلب الجنسية على القومية، على الرغم من تعدد الأصول الأثنية للسكان.

6 ـ **القومية والعرق Race**: إن القومية بالمعنى الذي أشرنا اليه، لا تستند الى نظرية العرق (الجنس) القائلة بتسلسل الأمم من أعراق معينة، تربطها علاقة السلالة. لأن الأمم، كما ذكرنا، ليست فصائل حيوانية معزولة، لا تتزاوج ولا تتفاعل. ويؤكد تاريخ الانسان المعروف التفاعل القسري والطوعي، الى درجة يصعب الحديث فيها عن «سلالات منعزلة». ولهذا قال فردريك هرتز «ان الأمة» تعبير من تعبيرات علم الاجتماع و «الجنس» من تعبيرات علم الطبيعة. ومن ثم فإن المفهومين ينصبان على جانبين مختلفين من جوانب الوجود البشري، والباحث المعتني لا يستعملها بدون تفرقة». (فريدريك هرتز، **مرجع سابق**، ص 62).

الا أن ما قاله هرتز، وما يعرفه علماء الاجتماع عن تفاعل الأمم، لم يمنع ظهور حالتين:

الأولى: تستخدم كلمة أمة وكلمة جنس بدون تفريق، كالقول مثلاً: الأمة العربية أو الجنس العربي. وقد استخدمت كلمة الجنس العربي في الكتابات العربية، ومنها كتاب **تاريخ الجنس العربي**.

وقد ساعد على مثل هذا الاختلاط أن كلمة Race في الانكليزية تعني:

1 ـ أ) سلالة حيوانية مرباة. 2 ـ أ) عائلة، قبيلة، شعب أو أمة تنتمي الى أصل واحد.

ب ـ طبقة أو نوع من الأفراد لهم خصائص أو مصالح أو عادات مشتركة الخ.» (Websters, *Ibid.*, P. 704).

الثانية: تربط الأمة بالعرق، والقومية بالعرقية. وفي تاريخ الأفكار والحركات ترد أسماء مفكرين وأحزاب دعت الى مثل هذه الأطروحة. ومن هؤلاء مثلاً الكونت دي غو بينو Arthur De Gobineau 1816-1882، الذي كان معادياً لفكرة الحرية، ويكره «فكرة الوطن» لأنها «مخلوق فظيع من ابتكار **الساميين»، كما كان يعتقد أن «النبلاء والعناصر المنتجة ثقافياً** في الأمة من الآريين والتيوتون». ومنهم أيضاً هوستون ستيوارت شمبرلن Houston S. Chamberlin 1855-1925. الانكليزي الذي صار المانياً، ومن دعاة الجرمانية. وكان الامبراطور وليم الثاني من أصدقائه. وقد رحب شمبرلن في شيخوخته بهتلر، واعتبره مخلّص المانيا (هرتز فريدريك، **مرجع سابق**، ص 62-91). وهناك هيغل، 1770-1831 وفيخته، 1762-1814، ولست، وترايتشكه، 1834-1896، وريشار واغنر 1813-1883 وغيرهم (جان توشار، **مرجع سابق**، ص 450-453). أما الأحزاب فيكفي أن نذكر منها الحزبين النازي والفاشي.

وتظهر السياسات العرقية بأشكال مختلفة، فمنها ادعاء تفوق عرق على عرق، وتمثل ذلك في موقف شريحة من البيض من الشعوب السوداء والصفراء، أو الملونة عموماً. ومنها تفوق أمة على أخرى، وقد برز ذلك لدى جماعات عرقية في ألمانيا وفرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة الأميركية. ومنها تفوق طبقة على طبقة، كموقف السادة من العبيد، والاقطاعيين من الفلاحين، والبرجوازيين من الطبقة العاملة.

وهناك دول تقوم الآن على التفريق العرقي مثل جنوب افريقيا و «اسرائيل».

7 ـ **القومية والصراع الطبقي**: ثار كثير من الخلاف، حول القومية والصراع الطبقي. فهناك قوميون يرعبهم الحديث عن صراع الطبقات، لأنهم يريدون أن تكون الأمة كلاً، وأن تكون لها ارادة واحدة، هي ارادة طبقتها الحاكمة أو حزبها القومي القائد. وهناك ماركسيون لم يستطيعوا أن يروا علاقة الطبقة بالأمة؛ على الرغم من تأكيد التعريف الستاليني المتداول، على أن الأمة جماعة مستقرة من الناس، تكونت تاريخياً.

والحقيقة أن الأمم تكون تاريخي اجتماعي، وأن هذه الوحدة الاجتماعية المسماة: الأمة، وحدة تحمل داخلها تناقضاتها، شأن كل الموجودات والصراع الطبقي هو الصراع الرئيسي فيها.

ولقد نشأ الصراع الطبقي وتطور مع تطور الأمة، لأن الجماعة البشرية التي انتقلت من المشاعة الى العبودية، الى الاقطاع الى الرأسمالية، تطورت أيضاً من الفخذ، الى القبيلة، الى القوم الى الشعب فالأمة. وهكذا سار التطور التاريخي باتجاهين: الوحدة القومية، عبر مراحل مختلفة. والصراع الطبقي عبر أشكال مختلفة: صراع العبيد ضد الأسياد،

والفلاحين ضد الاقطاع، والعمال ضد البرجوازية.

وهذا الصراع تاريخي أيضاً، نما داخل التشكل القومي في تطوره.

وكان السادة أو الاقطاعيون أو البرجوازيون، يحاولون دائماً أن يوطدوا سيطرتهم بتأكيد الوحدة ضد الانقسام. ولذلك عملوا على تأييد وحدة السوط والسيف، بنشر ثقافات تخدم هذه الوحدة، وتصور دفاع العبيد أو الفلاحين أو العمال عن حقوقهم، بأنه سياسة تدمر وحدة المجتمع وتعرض أمنه للخطر.

وعند صعود البرجوازية، استخدمت في صراعها مع الاقطاع والكنيسة مفهوم وحدة الشعب وإرادة الأمة، لتحقيق أهداف البرجوازية، ولكنها ما أن تمكنت من السلطة، حتى حاولت أن تستخدم مفهوم وحدة الشعب وارادة الأمة، في تأكيد سيطرة طبقة على الأمة، ومنع الطبقات والفئات المناوئة من تحقيق أهدافها.

ويدور حول ذلك صراع ايديولوجي وسياسي شديد، منذ 1948، يأخذ أشكالاً مختلفة.

وبالمقابل، فإن الطبقات المعادية للطبقة المسيطرة، كانت تلجأ دائماً الى محاولة حشد القوى اللازمة لاسقاط خصومها، والى تبني الأفكار التي تتيح لها توحيد صفوفها.

ومنذ اعلان **البيان الشيوعي**، وهناك سجال بين القوميين والقوميين البرجوازيين عموماً، والمنظرين الماركسيين حول القومية وصراع الطبقات.

إن القوميين التقليديين شددوا في هذا المجال على أهمية وحدة الأمة، ووحدة ارادتها وخطر انقسامها، أو الدعوة الى سياسات تمثل قومي واندماج قومي.

أما الماركسيون، فإنهم اعتبروا أن مهمتهم الرئيسة هي النضال الأممي، وبالتالي، فقد حاولوا، منذ البدء، التشديد على الطابع الأممي لنضالهم. وكان هذا يعني نضال الطبقة العاملة في أمم عدة، وليس في أمة واحدة. وبالتالي فقد كان ضرورياً التشديد على الطابع الدولي لنضالهم، ومحاولة اقناع العمال بضرورة هذا النضال، وبصرف النظر عن النضال القومي. وعلى الرغم من المواقف التي اتخذها ماركس وانغلز بشأن مساندة النضال القومي في بولندا وايرلندا والهند، وخط لينين الداعي الى حق الأمم في تقرير المصير. والى التفريق بين دور الحركات القومية، في مرحلة وأخرى، والى تأييد الحركات القومية للشعوب المضطهدة، فإن الخط العام ظل حذراً، إن لم نقل معادياً، من القومية، حتى وفاة ستالين.

ويعكس ستالين هذا الموقف في مقدمة كراسته **الماركسية والمسألة القومية**، قائلاً: «وفي هذا الوقت الصعب، فإن على الديمقراطية الاشتراكية مهمة سامية، وهي مقاومة القومية، وحماية الجماهير من هذا «الوباء» العام. لأن الديمقراطية الاشتراكية، والديمقراطية الاشتراكية وحدها، تستطيع فعل ذلك، عن طريق مواجهة القومية، بالسلاح المجرب للأممية، وبوحدة النضال الطبقي وعدم انقسامه». (Stalin, *Ibid.*, P 301-302).

وعلى الرغم من تأكيد لينين المستمر على الدور التقدمي للقومية، في مراحل معينة، وعلى محاربة النهج القومي البرجوازي عندما يفقد دوره الديمقراطي، فإن غلبة التثقيف الأممي كانت تجعله يقول سنة 1914 أن من واجب البروليتاريا: «أن تناضل ضد كل قومية، وفوق كل شيء، ضد القومية الروسية العظمى». (Davis., Horace, *Nationalism and Socialism*, P. 199).

وكان التركيز على ربط القومية بالبرجوازية من عوامل هذا الموقف المتشنج. حتى إن هوراس ديفز قال: «وليس من غير المألوف أن يشجب الماركسيون - الذين يعينون لأنفسهم هذه الصفة - كل قومية. وأحياناً ما يفعلون هذا عن طريق أخذ بيان للينين - دون تفكير - خارج سياقه. فتيتو يدين كل قومية في يوغسلافيا، وهو يشير بشكل خاص الى القومية الضيقة لبعض الجمهوريات المتعددة (مثل كرواتيا)... كذلك يدين بعض الماركسين كل قومية على أساس أن الطبقة العاملة - التي يضعون فيها ثقتهم - هي أممية». (ديفز هوراس، **القومية**...، ص 71).

وقد ظل هذا الالتباس قائماً، رغم حصول متغيرات عدة منها:

أ - تشديد لينين على أهمية حركة شعوب الشرق الوطنية التحررية، الزخم الثوري فيها.

ب - السياسة التي انتهجها الاتحاد السوفياتي، بعد ستالين، في ميدان تأييد حركات التحرر الوطني.

جـ - قيام ثورات قومية في الصين وفيتنام وكوريا بقيادة ماركسية، وانجازها برنامجاً قومياً من نوع جديد، وإصرارها على طرح مفاهيم في ميدان القومية، مختلفة مع الاتجاهات التقليدية في الماركسية، كالقول بقدم الأمة الفيتنامية أو الصينية.

ولكن هذا كله، لم يدرس جيداً، ولم ينظر بعد لينين، وظل الجانب الايديولوجي الأممي هو الغالب، دون الدراسة الجادة لموقف الماركسية من القومية على صعيد الأحزاب الشيوعية الحاكمة، وظلت الدراسات المجددة في هذا المجال،

خارج المدرسة الرسمية عموماً ورغم بعض الملاحظات التي برزت، «فإن دلائل الأهمية المتزايدة للقومية لم تطور الى النهاية» (Davis, *Nationalism- Ibid,* P. 211).

الا أن هذا كله، لا يدخلنا صلب الموضوع. لأن القضية تتعلق بالخلاف حول نقاط عدة، أهمها:

1 ـ هل الأمة «مخلوق» برجوازي، مع البرجوازيةولدت، وبموت البرجوازية تموت؟ أم أن الأمة جماعة تكونت تاريخياً؟. إن القول بكونها جماعة تكونت تاريخياً، وإن مقومات وجودها ولدت قبل وصول البرجوازية الى قيادة المجتمع، يجعل زوال الأمة ليس مرهوناً بزوال سلطة البرجوازية، وهذا ما أثبتته تجربة الاتحاد السوفياتي والدول الاشتراكية، وما بدأت الموسوعات والكتب السوفياتية تشير اليه دون تخوف. (بربشكينا وياكو..، ما هي المادية التاريخية، ص 103-130).

إن رسوخ القناعة بأن الأمة ليست «مخلوقاً برجوازياً»، وبأن فيها، إضافة الى البرجوازية، الطبقة العاملة والفلاحين والبرجوازية الصغيرة، وبأن مقومات الأمة: اللغة، الأرض، التاريخ المشترك، ليست ملكاً للبرجوازيين، يفرض اعادة النظر التامة، في الموقف من الأمة والقومية والوحدة القومية، والموقف من الخصائص القومية، وحتى دور الحركات القومية.

2 ـ هل الحركة القومية من طبيعة واحدة دائماً؟ إن أساتذة الماركسية حاولوا التفريق بين حركة ذات طبيعة رجعية، وحركة ذات طبيعة تقدمية، وبين قوميات أمم غازية، وقوميات أمم مُسْتَعْمَرة الخ.. وبين الحركات القومية في مرحلة، والحركات القومية في أخرى. وهذا ما يجب أن تعاد دراسته، وأن يشدد على خصائص الحركات القومية في مراحل التاريخ المختلفة، وعلى ضوء الطبيعة الطبقية لقياداتها، والبرامج التي تنفذها.

3 ـ هل الأمة والوجود القومي هما الحركات السياسية القومية؟ إن هذا الخلط، يخلق إشكالات متعددة، تسيء الى الأمم، والى الحركات السياسية. فليست الحركة السياسية، حتى لو قادت وسادت، هي القومية. لأن القومية وجود تاريخي طويل، والحركة السياسية تعبير طبقي محدود في الزمان والمكان. ولهذا فإن هتلر وحزبه الاشتراكي القومي، ليسا الأمة الألمانية، وقوميته ليست الممثل الوحيدة لإرادة الأمة الألمانية، والمعبر الوحيد عن مطامح الشعب الألماني. وهذا شأن موسوليني وفرانكو الخ...

إن أية طبقة عاملة، هي جزء من أمة، وتخوض هذه الطبقة العاملة النضال، ضمن اطارها القومي أولاً، وعليها أن تعمل لتحرير شعبها. وهي لا تستطيع أن تقود شعبها على طريق التحرير، اذا كانت لا تعتبر أنها جزء منه، وأنها معنية بتاريخه وأرضه ولغته. وهذا يتطلب الاهتمام بكل ما هو مشترك. ولذلك، فإن النضال ضد محتل أجنبي، يتطلب قيام جبهة قومية. والنضال لإسقاط طبقة حاكمة مستغلة، يتطلب وحدة كل جماهير الشعب. وتنجح قيادة الطبقة العاملة في ذلك، عندما تنجح في أن تصبح قيادة الأمة، كما تقول القيادات الصينية والفيتنامية والكورية. (ماوتسي تونغ، مؤلفات مختارة، ص 271).

وقد أكدت الدراسات الخاصة بتجارب العالم الثالث أن مواجهة التبعية والتخلف والاحتلال في العالم الثالث، تحتاج الى قيادات قومية حقيقية، وأن النجاح يحتاج الى الجبهة القومية، والى القيادات الأكثر جذرية. وأن النقاط الرئيسية في كل برنامج تحرير في هذه البلدان، هي مهمات ثورة قومية ديمقراطية شعبية أساساً.

لقد نمت القومية في ظل تنامي الصراع الطبقي بين البرجوازية، ومعها جماهير العمال والفلاحين من جهة، والاقطاع والكنيسة من جهة أخرى. وفي هذا الصراع ولدت الأفكار الرئيسية للانسانية المعاصرة. ومن ذلك الحين، وهذا الصراع يتفاقم، ويأخذ اشكالاً أكثر اتساعاً وعمقاً وعنفاً، لأن قوى الصراع تتسع. واذا كان الصراع بين البرجوازية والاقطاع صراعاً بين طبقتين محدودتين في العدد، وبالنسبة لمجموع السكان، فإن الصراع بين الطبقة العاملة والجماهير الكادحة من جهة والبرجوازية من جهة أخرى، صراع بين الأكثرية الساحقة والقلة القليلة. وهذا الصراع، يتم ضمن إطار الأمم، وليس خارجها، ويتجه الى تحقيق مهمات ثورية ديمقراطية تقدمية، لم تحققها البرجوازية، ولا تستطيع الآن أن تلغيها. وهذه المهمات ضرورية لهزيمة الامبريالية، ولوضع أسس جديدة لحياة بني الانسان.

إن مساعي النضال الأممي، خارج الأمم، أثبتت كم هي «مثالية»، وغير واقعية. وقد أدى هذا الى موقف جديد، يشدد على ضرورة النضال الطبقي الداخلي، داخل الأمة، دون أن ينسى المهمات الأممية. وكما يشير هوراس ديفيز، «فإن هذا التأكيد على النضال الطبقي، بدلاً من النضال الطبقي الأممي، ثم تبنيه مع شيء من الأسف، نتيجة انهيار الأممية الأولى، والأممية الثانية فيما بعد». وهذا ما جعل لينين يصل الى اعتبار أن النضال الأممي، ليس ضرورياً ضرورة مطلقة، وفي كل الحالات: «لأن النضال الطبقي، «في مرحلته الأولى»، وكما تصوره ماركس وانغلز نضال قومي».

لقد رفع لينين شعار: «يا عمال العالم وأيتها الشعوب

المضطهدة اتحدوا»، مثبتاً أنه مقتنع بالدور الديمقراطي والتقدمي للقومية في ظروف نضال المستعمرات للتحرر من العبودية الامبريالية، وأنه مقتنع حتى وهو يعارض «القومية البرجوازية» «بالأممية البروليتارية» أن هناك فصيلة ثالثة هي «القومية البروليتارية». (Davis, *Ibid,* P. 211-218).

وسيظل ميدان نضال الطبقة العاملة الرئيس أرضها وأمتها، حتى وهي تتحمل مسؤولية تحرير كل العمال في العالم، وتنسق مع كل القوى المعنية لتحقيق هذه الغاية. ولا تستطيع أية طبقة عاملة أن تقوم بدور أممي فعال، إن لم تقم بهذا الدور، على صعيد الوطن، وضمن اطار شروطه الموضوعية.

8 ـ **القومية والأممية**: ترتبط القومية بأمة، وترتبط الأممية بالأمم. وكلمة أممية هنا أقل وضوحاً من مرادفها الانكليزي Internationalism، لأن الكلمة الانكليزية تعني، حسب **القاموس**. «سياسة تعاون بين الأمم، وخاصة تطوير علاقات سياسية واقتصادية دولية وثيقة». (Websters, *Ibid,* P. 178). فكلمة أممية تعني سياسة تعاون بين الأمم. 2 ـ ولكن من خلال طبقاتها العاملة، وقواها الثورية، كما دعت البرامج الماركسية.

ولكن هل يقوم هذا المفهوم على الاعتراف بالأمم، وتطوير التعاون بينها؟ أم على أساس وجود طبقات عاملة، خارج أي اطار قومي؟ أن الخلط هنا قاد الى العديد من الملابسات التي ما زالت تشغل الباحثين، واذا كانت السياسات التي اتبعت في الاتحاد السوفياتي والدول الاشتراكية، قد أخذت الوجود القومي بالاعتبار، واحتفظت بالكيانات السياسية للأمم، حيث وجدت، وأوجدتها حيث لم تكن، وإن أوجدت أطراً سياسية موحدة، تجمع الأمم المتحالفة. ففي الاتحاد السوفياتي، هناك حزب واحد، ودولة واحدة مركزية، يقودان هذه الأمم المتحدة مع أن هناك اشكالاً من الحكم القومي والمحلي. وبين الاتحاد السوفياتي والدول الاشتراكية، ما عدا بعضها، هناك أطر تعاون فعالة. ولكن هذا لم يلغ الوجود الجغرافي والسياسي للأمم. وإذا كان التفاعل السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي يزداد، فإن الأمم الاشتراكية، ما زالت تزدهر.

أما في العالم الرأسمالي، فهناك ظواهر متعددة، تبرز للعيان، من أهمها ما يلي:

أ ـ السياسات العدوانية والاستغلالية التي تنتهجها الدوائر الحاكمة في الدول الصناعية الامبريالية، وعلى رأسها الولايات المتحدة الأميركية، وأثر ذلك في الحروب الدائرة، والعداوات المتفاقمة. وتسعى هذه السياسات، لا الى اخضاع شعوب العالم فحسب، بل الى إثارة العداوات بينها، وتسعير الشقاقات الأثنية والطائفية والدينية في صفوفها، كما تلجأ هذه السياسات الى تبني الأنظمة والاتجاهات العرقية والدينية والطائفية، ومدها بأسباب القوة.

ب ـ لجوء الطبقات الرجعية الحاكمة في الدول النامية الى إشغال شعوبها بمعارك داخلية مع الأقليات الأثنية أو الطائفية، ومع الدول المجاورة.

جـ ـ اتجاه الدول المتجاورة الى بناء اطر تعاون، تساعدها على حل مشاكل الدفاع والأمن والاقتصاد، وخير مثال على ذلك، السوق الأوروبية المشتركة.

د ـ تفاقم مشاكل الأقليات القومية والدينية والطائفية.

ورغم ذلك فإن التفاعل بين الأمم عبر القنوات الرسمية، وغير الرسمية يزداد. وهناك منظمات تنشأ، على صعيد عالمي، كالأمم المتحدة ومؤسساتها، وعلى صعيد قاري، مثل منظمة الوحدة الافريقية، والسوق الاوروبية المشتركة، أو على صعيد سياسي، مثل دول عدم الانحياز، أو على صعيد مهني مثل اتحاد النقابات العالمي الخ... وكلها تسهم في زيادة التفاعل بين الأمم، وتدفع الى مزيد من التفاهم، والى اسقاط حواجز الحذر والخوف في العلاقات بين الأمم. وكان لينين قد أبان أن تطور الرأسمالية، يطلق اتجاهين، أولهما: «استيقاظ وتطور الحياة القومية والحركات القومية وبناء الدول القومية»، وثانيهما: «اتساع العلاقات بين الأمم، وتحطم الحواجز القومية، واصطباغ الحياة الاجتماعية بالصبغة العالمية». (**معجم الشيوعية**. ص 312).

إن الأممية، هي سياسة التعاون بين الأمم، والتعاون لا يقوم الا على أسس وطيدة من المساواة. ولذلك فإن الأممية تعني تحرير كل الأمم من الاحتلال والاستغلال، وبناء علاقات تفاعل وتضامن، بدلاً من علاقات التناحر والتطاحن. وفي هذا الوقت يبرز عدد من التحديات (Palumbo, *Ibid*.. P. 178). للنظم القومية البرجوازية، والدعوات القومية البرجوازية، ومن ذلك:

أ) حركات الأقليات القومية و«السلالية» من أجل الاستقلال، كحال السود في الولايات المتحدة الأميركية، والكاثوليك في بريطانيا، والباسك في اسبانيا، والسيخ في الهند. ومع أن هذه الحركات ليست من حركات التاريخ الكبرى، وتبدو معاكسة لاتجاه التاريخ، السائر نحو الوحدة، فإنها تسهم في تحدي الحدود السياسية التي رسمتها الاتفاقات

السياسية، خلال القرون الأخيرة عامة، والقرن الأخير خاصة. ومع أنها جميعاً، تدعو الى تغيير العلاقات السياسية، داخل حدود دولة، والى الاعتراف بحقوق مسلوبة، فإن بعضها ينهج نهجاً عرقياً، وبعضها ينحو منحى رجعياً، ويوظف قواه في منع تقدم الأغلبية، وفي ربط سياسات الأقليات بالسياسات الامبريالية العالمية.

واذا كان هذا الاتجاه، لا يهدد وحدة الدول الأوروبية والأميركية الشمالية تهديداً جدياً، فإنه يهدد وحدة الأقطار النامية، كما هي حال الهند. وتحاول السياسة الأميركية أن تجعله تهديداً لوحدة الاتحاد السوفياتي.

ب ـ الحركات الدينية والطائفية، وهي حركات تستهدف تحقيق الوحدة الدينية أو الطائفية على حساب الوحدة القومية، وهي حركات تتعدى حدود الأقطار والأمم. ولا تبدو هذه الحركات مشكلة في أوروبة الغربية والأميركيتين، لأن التطور التاريخي، وقيام الدول الرأسمالية، حقق الوحدة على حساب الانقسامات الاقطاعية والكنسية. ولم يبق لهذه المشكله وجود متوتر الا في الصراع البروتستانتي ـ الكاثوليكي في بريطانيا. أما في العالم الثالث، فإنها مشكلة حقيقية، تهدد مناطق كاملة: الهند وباكستان، تركيا وايران، والوطن العربي، والعديد من أقطار آسيا.

وتحاول الدوائر الامبريالية أن تدفع بهذا الاتجاه، لتتخلص من التجمعات السكانية الكبيرة، القابلة لتحقيق وحدات قومية أو سياسية، توفر الأرض والسكان والموارد لحل مشكلة التنمية، ولتوفير مقومات انتاج فعال، ودفاع رادع. ولعل الهند والصين أمثلة على نتائج تحقيق وحدات كبيرة.

وهدف الصراعات الدينية والأثنية أن تشق التجمعات السياسية التي توحدت حديثاً. مثل الهند، وأن تمنع حصول وحدات قومية جديدة، كما هي حال الوطن العربي، وأن تشق الوحدات السياسية التي قامت، مثل مصر، العراق، سورية.

إن الحركات الدينية والطائفية، ليست موجهة أساساً، ضد الأنظمة الرأسمالية، إنما هي موجهة ضد حركات الشعوب القومية، وضد الدول الاشتراكية أيضاً.

جـ ـ الاتجاهات الجذرية الثورية في الحركات القومية التي تضم أنظمة كالنظام الصيني، أو التي توجهه ثورات كالثورة الكوبية والنيكاراغوية. وهذه الاتجاهات تهدد بالخطر الحركات القومية التقليدية في البلدان المتخلفة، كما تهدد مواقع الرأسمالية العالمية في هذه البلدان. وتقدم هذه الحركات القومية الشعبية نموذجاً من التحدي، كان مجهولاً، حتى سنة 1917. إلا أن هذه الثورات، كما اثبتت الوقائع، الأقدر على تحقيق ثورات ديمقراطية والأجدر بتحمل مسؤوليات انجاز الثورات القومية، على أساس برنامج جديد، يتخطى برامج القيادات القومية التقليدية اجتماعياً.

وهذا التحدي الكبير هو الذي جعل الدول الرأسمالية، صاحبة الدعوة الى التحديث والتمدن، تلجأ الى تبني الدعوات الدينية والطائفية الى حماية القيادات الاقطاعية، والعرقية والرجعية عموماً.

وعلى الرغم من كل هذه التحديات، فإن الحركات القومية ستصبح حركات أكثر شعبية وعمقاً في العالم الثالث، لأن التبعية والتخلف وكل أشكال القمع والاستغلال والمهانة، ستدفع المزيد من الجماهير نحو الثورة، والمزيد من المناضلين نحو المزيد من الثورة، اذ إن كل الحلول الاصلاحية، تنتج المزيد من التبعية والتخلف والمهانة.

وسيظل بناء الدول القومية، وتحقيق الاستقلال السياسي والاقتصادي، وانجاز الثورات الديمقراطية طريق التعاون بين الأمم، وبناء أسس واقع أممي جديد.

9 ـ خاتمة:

كانت اعادة رسم الخريطة السياسة للعالم، على أساس وجود الأمم، نقلة نوعية في تاريخ التطور البشري، أتاحت وضع أسس اجتماعية تاريخية لحياة التجمعات البشرية. وقد ارتبط هذا بحقوق المواطن وارادة الأمة، كما ارتبط بالدعوة الى تحرير كل الأمم. ولعل من أهم سمات هذه النقلة النوعية، انها وضعت أساساً لرفض قيام امبراطوريات، مبنية على الرغبة في توسيع مدى السلطة، أو على أساس الدين. ومع أن الدول القومية البرجوازية، اتجهت لبناء امبراطوريات استعمارية، الا أنها واجهت في المستعمرات سلاح ارادة الأمة وحقوق المواطن الذي رفعته الثورة الفرنسية.

ويسعى النضال القومي الآن، في العالم الثالث، من أجل استكمال عملية بناء الأمم، بتحريرها من التبعية الخارجية، ومن بقايا التخلف الداخلي. وهي عملية تتم بالمواجهة مع الامبريالية عامة، والاميركية خاصة، ومع كل بقايا السيطرة الامبريالية.

أما في العالم الصناعي، فإن النضال القومي يستهدف تحرير الأقليات التي اخضعت، خلال عملية الاقتسام الاستعماري، والمحافظة على الهوية القومية والمصالح الأساسية لشعوب البلدان الصناعية، أمام مخاطر الهيمنة الاميركية...

وتشهد الدول الاشتراكية مزيداً من التفاعل الأممي، داخل أطرها، كما تشهد ازدهار الثقافات القومية.

ولقد انتهى العهد، الذي كان ينظر فيه الى القومية، باعتبارها ايديولوجية عرقية فقط، أو سياسية عدوانية فحسب، أو خطر توسع عدواني، وبات ينظر اليها نظرة اكثر موضوعية من أي وقت مضى . . .

مصادر ومراجع

- ابن منظور، الفضل جمال الدين، لسان العرب، المجلد الثاني عشر، دار صادر.
- أحمد، عبد الكريم، **القومية والمذاهب السياسية**، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970.
- إسحق، أديب، **الكتابات السياسية والاجتماعية**، جمع وتقديم ناجي علوش، دار الطليعة، بيروت.
- بربشكينا وزيكين وياكوفليفا، **ما هي المادية التاريخية**، سلسلة مبادىء المعارف الاجتماعية السياسية، رقم 7، دار التقدم، موسكو، 1986.
- بورلاتسكي، فيودور، **أصول الفلسفة الماركسية - اللينينية، المادية التاريخية**، دار التقدم، موسكو، 1985.
- توشار، جان، **تاريخ الأفكار السياسية، من القرن الثامن عشر الى أيامنا**، ترجمة ناجي الدراوشة، جزء 2، وزارة الثقافة، دمشق، 1984.
- الحصري، ساطع، **آراء وأحاديث في الوطنية والقومية**، مركز دراسات الوحدة العربية، 1984.
- ———، **محاضرات في نشوء الفكرة القومية**، مركز دراسات الوحدة العربية، 1985.
- حمد، عمر، المفيد.
- دروزة، محمد عزة، **تاريخ الجنس العربي**، تسعة أجزاء، المكتبة العصرية.
- ديفز، هوراس، **القومية، نحو نظرية علمية معاصرة**، ترجمة سمير كرم، مؤسسة الأبحاث العربية، 1980.
- صايغ، انيس، **تطور المفهوم القومي عند العرب**، دار الطليعة، بيروت، نيسان 1961.
- صليبا، جيل، **المنطق**، منشورات عويدات، 1967.
- عبد الملك، بطرس، **قاموس الكتاب المقدس**، منشورات مكتبة المشعل، بيروت، 1981.
- القاضي صاعد، الاندلسي، **طبقات الأمم**، تحقيق حياة بوعلوان، دار الطليعة، 1985.
- لينين، **حركة شعوب الشرق الوطنية التحررية**، دار التقدم، موسكو.
- ماوتسي تونغ، **مؤلفات مختارة**، مجلد 2، 1969.
- مدكور، ابراهيم، **معجم العلوم الاجتماعية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975.
- مركز دراسات الوحدة العربية (ندوة) **القومية العربية والاسلام**، 1981.
- **معجم الشيوعية العلمية**، دار التقدم، موسكو، 1985.
- **المعجم الفلسفي المختصر**، دار التقدم، 1986.
- مودر جينكايا، بيلينا، **مسألة الأمة**، ترجمة رفعت السعيد، دار يوليو للنشر.
- نصار، ناصيف، **مفهوم الأمة، بين الدين والتاريخ**، ط 3 دار الطليعة، 1980.
- هرتز، فريدريك، **القومية في التاريخ والسياسة**، ترجمة عبد الكريم أحمد، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1968.
- وات، الكاتل مونتغمري، **الفكر السياسي الإسلامي**، ترجمة صبحي حديدي، دار الحداثة، 1981.
- Banerjee, A.C., *Two Nations, the Philosophy of Muslim Nationalism*, Concept. *Pub* Company, New Delhi, 1981.
- Borchardt, *Knat, The Industrial Revolution in Germany, 1700-1914,* in the Fontana Economic History of Europe, Vol. 4, Section 4, 1972.
- Davis, B., Horace, *Nationalism and Socialism* Monthly Review Press, 1967.
- Encyclopaedie Britannica, Vol. 16.
- Giap, Vo, Nguyen, *Selectel Writings*, Hanoi, 1977.
- Gokhale, B.K., *A Study of Political theory, Himalaya Pub. House, 1985.*
- Kamenka, Eugene (edi), *Nationalism, the Nature and Evolution of an Idea*, Edward Arnold Pub., 1976.
- Lamb, *Margaret*, *Nationalism*, Heineman Educationals Books.
- Leon, Abram, *The jewish Question, A Merit Book* Path Findxer Press, inc., 1970.
- Palumbo, Michael and Shanahan, William, *Nationalism, Essay in Honor of Snyder*, Louis Green *Wood*, Press, 1981.
- Scruton, Roger, *A Dictionary of Political thought, Pan Referenc*, Pan Books, 1983.
- Silon, Iganazio, *The Living thought of Mazzini, Green Wood Press Publischers, 1972.*
- Snyder, L. Louis, *Roots of German Nationalism, Indiana University Press, 1978.*
- Stalin, *J* .V., *Works*, vol. 2, 1907-1913.
- Taylor, A.J.P., *The Course of German History*, Meth ven and co, L.T.D., 1978.
- Theodorson, George and Achilles, *A Modern Dictionary of Sociology*, Abarne and Noble Reference Book, 1979.
- *Websters Seventh New Collegate Dictionary, 1965.*

ناجي علوش

الكانطية الجديدة

Neo - Kantism
Néo - Kantisme
Néo-Kantianismus

اسم لمدرسة فلسفية ظهرت وانتشرت في المانيا بين 1870 و1920. وهي تضم تيارات فكرية عديدة ومتناقضة، أحياناً، يجمع بينها الاعتقاد بأن العودة إلى فلسفة ايمانويل كانط ستتيح لها مجابهة اللاعقلانية المنتشرة في الفلسفة والوقوف بوجه النزعة الطبيعية والمادية في العلوم والوصول إلى حلول مرضية للمشاكل الناجمة عن تطور المجتمعات.

وتدعى هذه المدرسة أيضاً النقدية الجديدة لأنها تبعث منهج وفلسفة معلم كونغسبرغ في ثلاثية كتبه الأساسية التي يحدد النقد عنوانها ومنهجها ومضمونها. كما اتخذت المدرسة موقفاً نقدياً من كل ما أضيف إلى فلسفة كانط، 1724-1804، من قبل خلفه المباشرين: يوهان غوتليب فخته J.G.Fichte 1762-1914، وفريدريك فيلهلم يوسف شلينغ F.W.J.Schelling، 1775-1854 وجورج فيلهلم فريدريك هيغل G.W.F.Hegel، 1770-1931، ومما تراكم عليها من تفسيرات وتشويهات أحياناً في الحقبة التاريخية الماضية وما أدخل من أفكار ظهرت نتيجة للانقلابات والتغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في أوروبا. ولدى معظم الكانطيين الجدد أن النقد بقي المنهج الوحيد لتأسيس المعرفة واليقين واثبات المبادىء في الفلسفة والعلوم.

يطلق بعض مؤرخي الفلسفة على التيارات ضمن الكانطية الجديدة تسميات مشتقة من اسم المدن التي ازدهرت فيها. وقد أصبحت هذه التسميات رديفاً للنهج الغالب في كل جامعة وهي:

- مدرسة ماربورغ Marburg.
- مدرسة بادن Baden، وتدعى أيضاً مدرسة جنوب غربي المانيا وهي تضم مدرسة هيدلبرغ Heidelberg، ومدرسة فرايبورغ Freiburg.
- مدرسة غوتنغن Goettingen.

وأصدرت هذه المدارس مجلات خاصة بها تنشر من خلالها أفكارها وتعارض المدارس والاتجاهات الأخرى. فكان لمدرسة ماربورغ مجلة الأعمال الفلسفية ولمدرسة هيدلبرغ مجلة لوغوس ولمدرسة غوتنغن مجلة دراسات فلسفية. وقد تأسست في تلك الحقبة أيضاً الجمعية الكانطية ولسان حالها المجلة الكانطية وفتحت أبوابها لجميع الاتجاهات في الكانطية، وهكذا فعلت أيضاً مجلة حوليات الفلسفة والنقد الفلسفي.

ويفضل مؤرخون آخرون اتباع تقييمن لهذه الاتجاهات يتمشى مع تسمية الفروع والمدارس الفلسفية التقليدية، فحددوا تبعاً لذلك سبعة اتجاهات يمثلها اهم أسماء الفلاسفة كما يلي:

1 ـ الاتجاه الفيزيولوجي وأهم ممثليه: هرمان فون هلمهولتز H. V. Helmholtz وفريدريك البرت لنغه F. A. Lange.

2 ـ الاتجاه الميتافيزيقي، يمثله اوتوليبمان O. Liebmann) ويوهانس فولكلت J. Volkelt.

3 ـ الاتجاه الواقعي، يمثله ألويس ريل A. Riehl.

4 ـ الاتجاه المنطقي، أهم ممثليه: هرمان كوهن H. Cohen وباول ناتورب P. Natorp وارنست كاسيرر E. Cassirer.

5 ـ الاتجاه الأخلاقي، أهم ممثليه: فيلهلم فيندلباند W. Windelband وهينريخ ريكرت H. Rickert وهوغو مونستربرغ H. Muensterberg.

6 ـ الاتجاه النسبي، يمثله جورج سيمل G. Simmel.
7 ـ الاتجاه النفسي، يمثله ليونارد نيلسون L. Nelson.

وقد وجد البعض انه من الأصح عرض ومعالجة فلسفة الكانطيين الجدد عن طريق تقصي المدارس ضمن المدرسة الواحدة وذلك بتحديد موقف ايديولوجي او انتماء مذهبي فقالوا بوجود المدرسة الاصلاحية والمدرسة النقدية البحتة والمدرسة الرجعية الخ . . .

إن جميع محاولات التصنيف هذه تخفي صعوبة كبرى في عرض الكانطية الجديدة عرضاً وافياً. ولربما كان السبب في ذلك كثرة عدد المفكرين واختلاف اتجاهاتهم وتعدد التناقض بينهم حول موضوع، واتفاقهم في موضوعات اخرى. إلاّ أن ما لا يمكن تجاهله هو أن العودة إلى كانط قد تكون مستحيلة إذا ما عني بها ـ وهذا ما أراده بعض اتباع المدرسة ـ إهمال التطورات التاريخية والفكرية والاجتماعية التي حدثت بعد كانط والقفز فوقها إلى الوراء. ثم ان البعض قد حاول تطويع ما تم في السبعين سنة التي تفرق ما بين المعلم وتلاميذه ليصبح قابلاً للفهم عن طريق المقولات الكانطية. كذلك حاول البعض منهم تطوير فلسفة كانط لتصبح قادرة على احتواء الجديد في الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية والعلمية. فاضطروا بالتالي إلى الخروج عن أطر وفكر المعلم، مما لا يسمح لمؤرخي الفلسفة وللفلاسفة القبول به على أنه كانطي في حقيقته.

ونظراً لهذه الصعوبة وبعيداً عن المواقف الايديولوجية المسبقة الصنع، وعن أي تقسيم يزج بمفكر في إطار منهجي، فكري أو جغرافي، قسم البحث إلى فقرات تحمل عناوين لمَاحة تحاول قدر الإمكان أن تتسع لأهم مراحل تطور هذه المدرسة وتعاليمها مع الأعراض عن الجوانب التاريخية البحتة المحيطة بها في مجال الأحداث السياسية والاجتماعية وعن مساهمة مفكريها في ميادين العلوم الطبيعية وعلوم أخرى، كعلم النفس وعلم الاجتماع، مكتفياً بالإشارة العابرة إلى كثرة وأهمية مؤلفات الكانطيين الجدد في جميع هذه المجالات. وقد قسم البحث هنا إلى الفصول التالية:

1 ـ موضعة الكانطية الجديدة.
2 ـ البدايات.
3 ـ المحور الأول: نظرية المعرفة والميتافيزيقيا.
4 ـ المحور الثاني: في المنطق والعلوم.
5 ـ المحور الثالث: فلسفة القيم والعلوم الاجتماعية.
6 ـ المحور الرابع: اشتراكية الكانطية الجديدة.

1 ـ موضعة الكانطية الجديدة:

اعتقد كبار الفلاسفة في المانيا بعد كانط، فخته وشلينغ وهيغل، أن منظوماتهم الفلسفية تحتوي على فهم صحيح لفلسفة المعلم وعلى إكمالها أو تصحيح ما ورد فيها من خطأ أو خلل، في حين رأى الجدد أن في فلسفة الخلف تشويهات يجب اقتلاعها، وإضافات لا شيء يبررها. ولما ظهرت الفختانية الجديدة والهيغلية الجديدة وكادت أن تؤدي ـ إلى جانب تيارات فكرية أخرى ـ إلى طمس تأثير كانط، علا النداء بـ «العودة إلى كانط نفسه»، إلى قراءة كتبه قراءة حرفية وتطهير أفكاره من التأويل والتشويه والتحميل الذي لحق بها. وقد لازم هذه الدعوة الحاح على معالجة المعضلات عينها التي أوصلت بالغير إلى الانحراف عن فلسفة المعلم، وهي قضايا ومشاكل فكرية وعلمية واجتماعية وسياسية لم تشملها فلسفة النقدي الأول. وفي هذا تكمن جذور الخلاف بين الكانطيين الجدد انفسهم، على الرغم من إجماعهم حول الأهداف، كما وفي ظهور مدارس فكرية وعلمية واجتماعية جديدة كالوضعية والنفسية والفيزيولوجية والماركسية والفوضوية والرومنطقية، وكلها تحاول الإجابة عن التساؤلات والمشاكل المطروحة، لا بل ان بعض اتباعها كان هو أيضاً يعتقد بأنه قريب من كانط او تابع لفكره، في حين يرفض آخرون الفلسفة المثالية رفضاً قاطعاً. ثم ان الكانطيين الجدد قد وجدوا أنفسهم ضمن تيار تاريخي جديد، حددته ثورات وانقلابات اجتماعية وسياسية وعلمية متسارعة، طرحت نفسها وحتمية حلولها على المفكرين من مختلف الاتجاهات والمدارس الفلسفية. فكان أن جعل هذا الجو الاجتماعي والفكري القلق والمتصارع، الطريق إلى كانط شديد الوعورة، وزاد في الانشقاق داخل المدرسة نفسها ومن الخلاف بينها وبين المدارس الأخرى.

ثم ان الكانطيين الجدد قد أخذوا على عاتقهم مهمة الدفاع عن الفلسفة والحفاظ على وحدتها وشموليتها، تجاه تصدع بنيتها باستقلال فروع العلوم عنها وتحررها من هيمنة النظريات الفكرية التي سادت النصف الأول من القرن التاسع عشر. فكانت العلوم الطبيعية، التي عرفت نهضة جبارة وحققت على صعيد الواقع تقدماً نوعياً لم يسبق له مثيل، أول من استقل. ثم تطورت العلوم الاجتماعية بمختلف فروعها. كالتاريخ والاقتصاد والحقوق، وقوي تأثير علم الاجتماع على اختلاف وتناقض اتجاهاته وأهدافه، والكل يطالب بفهم جديد للواقع في حقيقته الاجتماعية وبإطار فكري جديد لم تعد المنظومات الفلسفية السابقة قادرة على توفيره.

ازاء هذا التغير في منظومة العلوم راح الفلاسفة يبحثون عن موقف واقعي للفلسفة تعترف بموجبه باستقلالية العلوم عنها منهجاً ومضموناً، وبما حققته العلوم الطبيعية والتطبيقية في خدمة المجتمعات. ووجد الكانطيون الجدد أن الجواب الصحيح يكمن ولو جزئياً، في الإعراض عن البنية أو التراكيب أو المقولات الهيغلية وجميع أشكال المنظومات التركيبية ومحاولات ارجاع الكل إلى الواحد، «فعلى الفلسفة أن تحافظ على العلمية الصارمة وتستفيد من بقية العلوم. وقد كان للوضعية والعلمية الجديدة تأثير كبير في هذا الاتجاه، على الرغم من رفض الكانطيين لدوغمائية الوصفية وشكلية العلمية. لكنهم اعترفوا بالعلوم الرياضية ـ الفيزيائية كنموذج للمعرفة، وفي اعتقادهم أنهم بذلك يرجعون إلى كانط، وحددوا للفلسفة منطلقين من الروح عينة ان تكون المرجع النقدي لكل معرفة كعلم البنى القبلية التي تؤسس وتظهر مبادىء اليقين والفهم في كل معرفة، في التجربة والممارسة وعلى مختلف الأصعدة.

واشتد الاهتمام بالتاريخ والخلاف حول فهمه وتقييمه. فقد رفض الكانطيون الجدد طروحات الهيغلية واتباعها، خاصة قولهم بتطابق المنطق والتاريخ والوحدة القائلة إن الواقع عقلاني والعقلاني واقع. وقد اعرضت معظم المدارس الفلسفية في تلك الحقبة ـ وبينها الكانطية الجديدة ـ عن اللجوء إلى مبدأ ترانسندنتالي خارج التاريخ يسيره ويديره، وبهذا فقدت الهيغلية هيمنتها على التفكير التاريخي بعد ستينات القرن التاسع عشر. فاتجهت المدرسة الجديدة نحو تأسيس للفهم الفلسفي يقوم، كنظيره العلمي، على أن العقل والتاريخ من جهة، والعلم والحياة من جهة أخرى هي الواقع المتكامل الذي يحدد موضوع الفلسفة وهدف اهتماماتها. من هنا دخلت على فروع الفلسفة المدرسية علوم السياسة والاجتماع تبحث في الدولة والمجتمع وتفتح الباب للفلسفة من أجل احتواء ومعالجة المتطلبات الجديدة وابعاد المفاهيم الخيالية والبراغماتية البحتة عنها.

بيد أن الفلسفة في دورها ومضمونها الجديد لا تفي بكل هذه المهام إلّا إذا أصبحت نظرية العلم أو علم العلم. فهي تقدم للعالم عندئذ الهيكلية اليقينية الشاملة للعلم والعالم في المعرفة والممارسة، فلا ينظر بعدئذ إلى الفكر والفهم على أنه تراتب نفسي ـ انثروبولوجي، أو شرح وصفي لمعطيات فيزيولوجية أو نفسية أو حتميات خارجاً عنه. كما أنه لا يصح أن يكون موضوع العلم خارج الواقع من باب أن العلم يحتم، في مفهومه هذا، الارتباط بجميع المعطيات الحضارية والفكرية في بعديها الزمني والمكاني. وعلى الفلسفة كعلم العلم أن تدحض جميع محاولات الزج بالحياة في دوامة الشروح والتعليلات الوصفية.

لذا حاربت الكانطية الجديدة جميع التيارات المادية والتطورية في الفلسفة وجميع اتجاهات العودة إلى السكولاستيكية والمنظومات الفكرية الدينية.

ومع تصدي هؤلاء الفلاسفة للمشاكل الاجتماعية من حولهم، وضعوا لها أجوبة وحددوا مواقفهم من الأجوبة المطروحة لحلها. وقد أدخلت المشكلة الاجتماعية وهي مشكلة العمل والعمال في ذلك العصر، بعداً اجتماعياً جديداً في صلب اهتمام الفلسفة. فرأى فريدريك البرت لنغه في كتابه تاريخ المادية 1886 أن ما عناه داروين بالصراع من أجل الوجود هو ـ فلسفياً ـ صراع الطبقات، وان استغلال العمل من قبل رأس المال هو أصل بؤس وشقاء السواد الأعظم من الناس.

لكن لنغه ومفكري المدرسة أرادوا الابتعاد عن التحليل والفلسفة الماركسية، لا بل لم يكلوا عن محاربتها والتشهير بها. فقد اعتقدوا أن الحتمية الاقتصادية هي قوام النظرية الماركسية وهي تشكل بالتالي رفضاً لتحقيق فكرة الأخلاق والقانون. فراحوا يتفننون في دحض فلسفة كارل ماركس واشتراكيته منادين باشتراكية مثالية اساسها الأخلاقية الاجتماعية، ووسيلة تحقيقها الإصلاح، وهدفها تحقيق المبادىء والمثل الراسخة في اليقين الفلسفي والمبررة من قبله. فهم يقفون بوجه الاشتراكية الدوغمائية من منطلق اشتراكية نقدية تنادي بفكرة الاشتراكية كمسلمة من مسلمات العقل العملي، يعمل بموجبها الفرد والمجتمع. وهي صيغة حقيقية من مبادىء الأمر القطعي، أساس الفلسفة العملية الكانطية.

ومن هنا كان لا بد أن نرفض فكرة الثورة الاجتماعية وإرادة تحطيم الدولة والنظم الاجتماعية القائمة. فنادت الكانطية الجديدة بالإصلاح بديلاً عن الثورة، ينبع عن الارادة الحرة ويتحقق حينما تتبع الأخلاق السياسية والاجتماعية التي كشف عنها الفيلسوف كونغسبرغ. وليست عملية الاصلاح هذه من صنع فئة أو طبقة دون غيرها، بل هي من صنع جميع اعضاء المجتمع وخاصة أصحاب المسؤولية فيه.

لقد استحدث بعض أتباع الكانطية الجديدة مفاهيم حقوقية وأخلاقية اجتماعية لم تعرفها لغة المعلم، إلّا أنها في نظرهم ليست دخيلة عليها أو غريبة عنها. فإن البحث في علاقة العمل برأس المال والاستغلال الناجم عن الملكية الخاصة لوسائل الانتاج، كما والمطالبة بالحد من هذه الملكية وتقليصها،

لا بل الغائها هي، في نظر هرمان كوهن، تطبيق لفلسفة كانط الذي يجب أن يعتبر «المبدع الحقيقي للاشتراكية الألمانية». وأن الأمر القطعي يوجب ذلك، كما انه يفرض وجود الدولة كميدان تحقيق الأخلاق. وهذه بدورها هي علم مبادىء الفلسفة التي تجد واقعها في القانون. من هنا كان علم الحقوق في العلوم الانسانية مثل الرياضيات في العلوم الطبيعية، والحجة في ذلك أن الفلسفة تلازم الواقع كعلم وليست ملصقة به لتهبه صفة الحقيقة بعد أن تكشف عنه العلوم الأخرى.

حملت نظرية هؤلاء المفكرين في الاشتراكية والدولة والثورة المؤرخين الماركسيين على اعتبار الكانطية الجديدة «نزعة بورجوازية في الفلسفة الألمانية خدمت مصالح الرجعية والانتهازية» وذلك بعودتها إلى القيم الأخلاقية كأساس للعلوم الاجتماعية والاشتراكية الأخلاقية التي ليست سوى اشتراكية المنابر.

2 ـ البدايات:

يختتم المنادي الأول بالعودة إلى كانط كتابه **كانط واخلافه**، 1865، بقوله: «يمكنك أن تتفلسف مع كانط كما يمكنك أن تتفلسف ضد كانط. غير أنه لا يمكنك أن تتفلسف بدون كانط». وقد صدر مؤلف اوتوليبمان O. Liebmann الذي يعتبر نقطة بداية الانطلاقة الجديدة في عصر، كانت تعيش فيه الفلسفة على هامش الاهتمامات العلمية وهي تمر بمرحلة انحطاط، بعد أن عرفت أوج ازدهارها قبل ثورة 1848 في المانيا. ودرس ليبمان نظريات كل من فخته وشلنغ وهيغل وشوبنهاور ثم تجريبية دي فريس De Fries، وواقعية هربارت Herbart، في كتابه ولم يجد فيها الجواب المرضي. فاختتم كل بحث بالنداء التاريخي «لنعد إلى كانط».

إلاّ أن دراسات متعددة كانت قد مهدت لهذه العودة، منها مؤلفات ادوارد تسالر E. Zeller، **في الابيستيمولوجيا الكانطية** وأعمال كونوفيشر K. Fisher، مؤرخ الفلسفة واستاذ كبار الكانطيين الجدد، خاصة كتابه **حياة كانط وأسس تعاليمه** 1860. وكان للنزاع الحاد بين فيشر وادولف ترندلنبورغ A. Trendelenburg، حول مفهوم المكان تأثير شديد على الأجواء الفكرية أثار حماساً لدى الفلاسفة ودفعهم إلى دراسة فلسفة معلم كونغسبرغ.

كما اتجه فريق آخر نحو فلسفة كانط، تزعمه أحد كبار العلماء في المانيا، هرمان فون هلمهولتز «يرفض الميتافيزيقا وينادي بالفلسفة خادمة للعلم». إلاّ أن هلمهولتز قد أقر نظرية كانط في المكان والزمان والقبلية واتبعها وجعل للسببية ان تمد بالمعرفة إلى خارج التجربة والإدراك الحسي وبالتالي إلى الاعتراف بما لا يدركه الحس. فعاد هو أيضاً بذلك إلى كانط مستعيناً بنظريته نفسها ضد الميتافيزيقا. ولما كانت معظم ابحاث هلمهولتز في الفيزياء والفيزيولوجيا ـ وهو يعتبر احد مؤسسي علم النفس التجريبي ـ احتلت مشكلة المعرفة لديه مكانة بارزة لكنه لم يطمح إلى وضع منظومة فلسفية شاملة.

وقد طرح هلمهولتز في المعرفة السؤال الذي سبق كانط فجعله منطلق نقديته: «كيف تتطابق تصوراتنا مع الواقع». وجاء جواب هلمهولتز في إقرار التكامل بين الفلسفة والعلوم الطبيعية. فالفلسفة تقدم معرفة المكونات الفكرية في حين تقوم العلوم الطبيعية بتمحيص معطيات الحواس المادية من خلال تأثير العالم الخارجي عليها. وإن الإحساس هو إشارة من قبل الفاعل لا صورة له وقال هلمهولتز بقبلية الزمان والمكان، لكنه رفض قبول استقلالها عن التجربة، رغم اعتقاده بأن البرهان لا يثبت شيئاً عن العلاقة السببية للمادة بالمعرفة إلى خارج معطيات الحس.

في تلك الحقبة نشر فريدريك البرت لنغه، استاذ الفيزياء في زوريخ ثم ماربورغ دراسات عدة ضمنها مبادىء علم النفس الرياضي واقتراحات حول حل بعض المشاكل الاجتماعية. ومن أهم مؤلفاته **تاريخ المادية** 1866. عالج لنغه المشكلة الاجتماعية مهاجماً الطبقات والأجواء البورجوازية ومتهماً اياها بأنها تغمض الأعين عن أهمية وخطورة هذه المشكلة. وهو يشرح لقارئه النظرية الداروينية ثم الداروينية الاجتماعية ومختلف النظريات الاقتصادية والاجتماعية من مالتوس حتى كارل ماركس حاملاً على النظام الرأسمالي بقسوة ومحللاً اياه تحليلاً يتماشى مع طروحات الماركسية.

وفي الفلسفة يتتبع لنغه نظرية معرفة شبيهة بنظرية هلمهولتز، في حين يخالفه في موقفه من الميتافيزيقا. وفي رأيه أن الظاهرة المادية هي الحقيقة الوحيدة للأشياء التي نعرفها. لذا لا ضرورة إلى القبول ببنية قبلية للفهم على غرار ما قاله كانط. خاصة وأن الزمان والمكان اضافة إلى السببية، هي في الذات وليست في الخارج. واعتبر لنغه الشيء بذاته مفهوماً حدودياً بين نظرية المعرفة والميتافيزيقا. بيد انه لم يتنكر كلياً للميتافيزيقا بل جعلها علماً يقر عالماً غير عالم الواقع، هو عالم القيم «الذي لا يناله منطق ولا لمس يد ولا رؤية عين».

وجهت الكانطية الجديدة في البداية اهتمامها نحو العقل المحض مهملة بعض الشيء موضوعات العقل العملي، وقد

خضعت في ذلك لضرورة مقاومة تيارين عارمين في الفكر والعلوم:

أولهما: التيار الوضعي الألماني الممثل في تلك المرحلة بأعمال الويس ريل A. Riehl، وهانس فايهنغر H. Vaihinger، وارنست ماخ E. Mach، وموريتس شليك M. Schlick.

والثاني: هو المادية التاريخية التي انتشرت تحت وطأة الأزمة الاجتماعية والسياسية في أعمال كارل ماركس K. Marx، وفريدريك انغلز F. Engels.

ولم تصل البدايات المشتتة إلى منظومة فلسفية متكاملة بل تعثرت في الخلافات حول الميتابزيقيا وبنية الفكر القبلية والمبدأ الترانسندنتالي. واشترك في هذه الخلافات عدد كبير من المفكرين. أمثال هانس كورنيليوس H.Cornelius، وريكارد هونيغسفالد R. Honigswald، وغيرهم، بينما نحا عدد آخر باتجاه الإصرار على العوامل الفيزيولوجية والطبيعية في الإدراك والمعرفة، مما جعل بعض مؤرخي الفلسفة يصف أعمال البداية هذه بالاتجاه الفيزيولوجي. بيد أن قصر المدة الزمنية التي نشأت وازدهرت فيها هذه المدرسة وتسارع الأحداث الاجتماعية والسياسية والعلمية والفكرية وقرب تعايش الفلاسفة لا يسمح بالفصل القاطع بين مراحل زمنية أو اهتمامات علمية. فليست البدايات هنا لتعني اكثر من اشارة إلى أولى المحاولات التي رسمت معالم العودة وتداخلت مع المحاور الأخرى في إحياء وإكمال الفلسفة الكانطية.

3 ـ المحور الأول، نظرية المعرفة والميتافيزيقا:

اتجهت أولى اهتمامات المدرسة نحو القضايا الأساسية في نظرية المعرفة والميتافيزيقا لدى كانط. وكانت معضلة الشيء بذاته اشد القضايا تعقيداً. فقد انقسم المفكرون إلى معسكرين. اعتبر الأول الشيء بذاته من بقايا الدوغمائية العالقة بالفلسفة النقدية، ورأى فيه الثاني مفهوماً حدودياً يشير إلى كائن خارج الوعي الإنساني، لكنه يبقى من أسس الميتافيزيقا.

ولم يكن الخلاف جديد العهد في الفلسفة، فقد سبق أن رفض فخته فكرة الشيء بذاته معتبراً إياها لا ـ فكرة وأقام شلينغ في وجه كانط حجته الشهيرة: «إذا كان الشيء بذاته شيئاً فهو ليس بذاته، وإن كان بذاته فهو ليس شيئاً». ثم تساءل هيغل عما عسى أن يكون الشيء بذاته فلم يجد له معنى إلا في إحلاله «كرديف للمطلق الذي لا يعرف عنه سوى أن كل شيء فيه واحد».

وان تردد كانط نفسه حول الموضوع هو الذي أوجد المشكلة. فهو حين يقول في الأشياء بذاتها (في صيغة الجمع) ان المعرفة لا تطولها وانه لا يمكننا «أن نحصل على معرفة لشيء بذاته. وإنما بمقدار ما هو موضوع للرؤية الحسية»، ثم يضيف أننا «لا نصل إلى معرفته ولكننا نستطيع أن نلم به بالفكر» إلى ما هنالك من أقوال متضاربة حول الموضوع قد أفسح المجال للشك والخلاف. كما أن كانط هو الذي تساءل عن فحوى الشيء بذاته: هل يقصد به كائن خارج كلياً عن نطاق الوعي الانساني، ام هو موضوع له كفكرة ضرورية، أم يكون فكرة فارغة، أم انه يحدد وجهاً آخر للظاهر تحديداً ايجابياً، أي حين يدعى العلة المدركة. ثم يذهب فيؤكد في مواضع أخرى أن الشيء بذاته ليس مفهوماً من المفاهيم فقط بل هو موضوع حقيقي.

ولما نشر اتوليبمان كتابه **كانط وأخلافه** كان الرأي السائد، خاصة في أوساط الفيزيولوجيين «أن الشيء في ذاته قضية عرضية في فلسفة المعلم، وانه قد أخطأ في التشبث بها، وبالتالي لا ضير في إقصاء المشكلة عن الفلسفة إقصاءً كلياً، وفي ابعاد مجمل، البدائل التي قدمها فخته وغيره بسبب دوغمائيتها هي أيضاً.

وعلى نقيض من هذا الموقف اعتبر ألويس ريل، استاذ الفلسفة في غراتز وفرايبورغ وكيل وهالله ثم برلين، الشيء بذاته اساساً لكل نظرية في المعرفة كما هو ـ حسب اعتقاد ريل ـ الحال في فلسفة كانط. وبما أن الفلسفة تكون علماً بمقدار ما هي نظرية معرفة، كان لا بد من التمسك بالشيء بذاته وفهمه فهماً واقعياً. والمعرفة بدورها، إن لم تكن علمية، تكون لعبة فكرية. وقد قصد كانط ـ بحسب رأي ريل ـ في كلامه عن الشيء في ذاته تبيان ان المعرفة المحضة لا تصل إلى الأشياء في ذاتها ولم يعن أن وجودها وإدراكها يبقى مغلقاً امام الحواس. فالمعرفة العلمية تأخذ بعين الاعتبار أن الظاهرة هي وجه من أوجه وجود الواقع، وأن قوانين التفاعل والإدراك تبقى ترانسندنتالية (وهي ليست فيزيولوجية) ثم ان الإدراك لا يتم إلا في عملية وعي الذات كما أن ما يظهر له ميزات خاصة هي ميزات الواقع التي هي ظاهرة عنه.

ولحق فيلهلم كوبلمان W. Koppelmann، ريل في المنحى الواقعي في المعرفة، رافضاً نظرية مدرسة ماربورغ القائلة «إن الحسي أو بالأحرى نظام الاحساس هو معطى لا يتغير وهو في واقعه هذا لا علاقة له بالفكر ولا يتأثر به». ويعتبر كوبلمان أن للفكر دوراً في بناء الواقع وفهمه، ولكن لا يمكن تجاوز الواقع

إلى حد القول ببنية الفكر واقعاً. ويمر كوبلمان على المعرفة في العلوم الطبيعية منكراً عليها القدرة على اعطاء نظرة شاملة عن الواقع، الأمر الذي يبقي المعرفة النظرية والعملية من مهام الفلسفة دون غيرها.

وفي أهم مؤلفاته: **اليقين والحقيقة** يضيف يوهانس فولكلت J. Volkelt إلى المعرفة اليقينية المتأتية عن الحواس وتلك المتأتية عن الوجدان معرفة يقينية من منبع آخر، هي المعرفة الحدسية وموضوعها اليقين المباشر النابع عن مبدأ متعال عن الذات. وقد اعتبر فولكت أنه يقول بهذا جديداً في كل من نظرية المعرفة والشيء بذاته. ومن جهة أخرى يرفض هذا الفيلسوف أن يقبل بمبدأ الهوية والتناقض أو مبدأ الترابط حكماً في التفكير الفلسفي والعلمي مؤكداً أن الحقيقة هي في صحة ما يجب تفكيره. وفي آخر مؤلف: **يقين الشعور** يحاول فولكلت أن يدقق في فهم اليقين الحدسي، فيصل - وهنا مجال ابداع فولكلت - إلى الجمع بين علم النفس الجديد وعلم الجمال بحيث تولدت لديه ميتافيزيقا جديدة، على حد تعبيره، قوامها الانسجام والتوازن.

لم يكن اجماع الكانطيين الجدد حول الميتافيزيقا اكثر وحدة من إجماعهم حول نظرية المعرفة. وقد اختلطت الآراء وتضاربت حول القبول بها في المنظومة الفلسفية أو رفضها ثم حول فهمها الحقيقي في فلسفة المعلم.

فراح ليبمان يطالب بميتافيزيقا نقدية تقام على نظرة موضوعية وتشكل أساس بناء فلسفي جديد. ولم يغب عن نظره حذر كانط من الميتافيزيقا، حين اكد على إصرار المعلم على ألّا يقبل في الفلسفة سوى القول اليقيني. واقتراح ليبمان هنا أن تنطلق الميتافيزيقا من منطق الواقع، وقوامه أن كل تصور أو إدراك لأي حدث في الطبيعة لا يكون يقيناً وبالتالي علمياً، إلّا إذا كان نتيجة منطقية تبنى على قانون الطبيعة كمقدمة كبرى ثم على الوضع الآني القائم كمقدمة صغرى وعلى الحدث كنتيجة. فعلى هذا الوجه تبرر الفرضيات حول جوهر الأشياء وتحصل المعرفة. أما منطق الواقع - فقد شرحه ليبمان في كتابه **حول تحليل الواقع** 1876، كما علل ميتافيزيقاه النقدية في كتاب **افكار ووقائع** 1882. وعلى الرغم من تردده في قول «أنا» فردية أو ترانسندنتالية، يقر ليبمان المبدأ المتعالي، وذلك بخصوص الفلسفة العملية كما تقتضيها فلسفة الحضارة.

أما عند ريل فيحق للفيلسوف أن يقول بالميتافيزيقي لا بالميتافيزيقا، وهذه ليست سوى افيوم العقل في حين تطول الفرضيات في تسلسلها من الظاهر إلى الواقع - الميتافيزيقي فتصل بذلك إلى العلمية، على عكس الميتافيزيقا غير العلمية، وهي الكلاسيكية. ثم إن ريل يعتقد بأن كانط الحقيقي قد أراد البرهان على أن «كل ميتافيزيقا غير ممكنة». فإن ما يدعى ميتافيزيقا في الفلسفة غير النقدية هو نظرية «فوق العلم»، أي أنها ليست علماً وإنما هي عامل حضاري يحتوي على مجموعة مبادىء تخدم مهمة تحقيق القيم التي وضعها الإنسان.

وبعد أن خلص يوهانس فولكلت من هيغلية مؤلفاته الأولى وتأثره بفكر شوبنهاور، أراد العودة إلى ميتافيزيقا كانط عن طريق النقدية. فوجد - ومعه في ذلك فريدريك باولسن F. Paulsen - أن كانط كان ميتافيزيقاً مثالياً بالرغم عنه فالمطلوب إذن هو فهمه فهماً نقدياً، بحيث ترفض الميتافيزيقا في الفلسفة رفضاً قطعياً وتحصر - على أنها ميتافيزيقا الروح المطلق - في نظرية الدين.

لم تمنع هذه المواقف المتناقضة حول الميتافيزيقا وحول ميتافيزيقا كانط سير الشراح وتعاقبهم، ولم ينقطع نيار المعلقين والباحثين حول هذا الموضوع حتى أيامنا الحاضرة. ولم يخل مؤلف من تأثير الكانطية الجديدة كما ترى ذلك مواقف ماكس فوندت M. Wundt، في **كانط كميتافيزيقي** 1924 وهينز هيمسوت H. Heimsoeth**في دراسات في فلسفة كانط** 1956، وغوتغريد مارتين G. Martin في **كانط: انطولوجيا وعلم العلم** 1951 ومارتين هيدغر M. Heidegger، **في كانط ومشكلة الميتافزيقيا** 1929. ومع أن هؤلاء لا يعتبرون من عداد الكانطيين الجدد، إلّا أنهم ليسوا بعيدين عن منهج وأهداف المدرسة.

4 - المحور الثاني، في المنطق والعلوم:

تقف وراء التسمية هنا مدرسة يشار إليها في تاريخ الفلسفة المعاصرة بمدرسة ماربورغ التي ارادت للفلسفة منطلقاً ترانسندنتالياً يطغى على جميع مجالات المعرفة والإدراك يقيناً نابعاً من منطقية شاملة. وهي لا تعتد بتشييد صرح متكامل ومستقل يدعى فلسفة بل تقترب من العلوم وواقع العلم للبحث في المبادىء اليقينية التي تقوم عليها. وقد أكد كبيرا ممثلي هذا الاتجاه على ذلك بالقول: «ترتبط الفلسفة بواقع العلم كما يطوره العلم لذاته. ومن هنا كانت الفلسفة في اعتقادنا نظرية مبادىء العلم، ومن هنا نظرية الحضارة كلها».

ويتم الادارك الحقيقي للواقع تحت شروط تجريبية لأن كل موضوع للمعرفة يوجد في الزمان والمكان. من هنا وجب على

الفلسفة قبل كل شيء ان تظهر شروط المعرفة المنطقية. ثم ان نموذج المعرفة الحقيقية ومثالها موجود في الرياضيات والفيزياء. لذا كان على الفيلسوف ان يطرح جانباً ادعاءات معرفة حسية كما يقول بها علم النفس أو محاولات اللجوء إلى خارج معطيات الوجدان: كالقول بالشيء بذاته أو ما شابه. وإن الموجود يوجد مدركاً في الفكر بينما لا تكون الرواية معرفة إلى جانبه ومن طبيعة اخرى، كونها إدراكاً، الأمر الذي يحيل الكلام حول وجود حسي قبل الفكر إلى الاستحالة. وفي هذا خالف هؤلاء الجدد كانط كما انهم خطّأوه في الطريق الذي اوقف الفلسفة عليه فلم يبحث عن المبادىء المنطقية الكامنة وراء التجربة.

يقول مؤسس وعمدة هذا الاتجاه العلمي، وهو هرمان كوهن H. Cohen، الاستاذ في جامعة ماربوغ: «كان جهدي ودأبي منذ البداية أن أكمل وأطور منظومة كانط. فكانط التاريخي ليس سوى حجر زاوية يجب أن يكمل البناء فوقه». وانبرى كوهن لمقاومة نزعات متضاربة في الاتجاهات الفلسفية خاصة لدى زميله لنغه في ماربورغ والنظرة الطبيعية في فلسفة ليبمان وهلمهولتز وقد رفض أيضاً اعتبار الفلسفة كتحليل لمعطيات الوجدان أو كمحاولة لتطبيق مفاهيمه على معطيات الحس رغبة في الوصول إلى تصورات ظهرانية للعالم بتجريد عن الأشياء، فالبحث الفلسفي ليس عملية نفسية معقدة أو بناء يقام حولها، بل هو بحث يتم على الواقع، وفي هذا علميته. ولا يصح هذا القول في مجال الفلسفة النظرية فحسب، بل انه يشمل الفلسفة العملية والتطبيقية ايضاً حينما تتثبت بواقع الانسان، أي بوجوده في مجتمع يفرض واقعاً على العالم والحضارة، لا كمجموعة من الدوافع والمتطلبات والشعور.

ورأى كوهن ان كانط لم يكن يعتبر الشيء في ذاته واقعاً، لذا يجب الاعراض عن هذا الأمر كلياً، واعتبار تقديم وجود الحسي على الفكري، وهذا خطأ لا يسمح به منطق الحقيقة والمعرفة. وليس هذا المنطق من مبتدعات الفكر، فيكون فارغاً، وإنما هو كل تجد فيه المعرفة حقيقتها بقوة موقع الوضع المنهجي لكل عامل في المعرفة، ضمن هيكل شامل ومتكامل من القوانين المؤسسة. فالفكر لا يقبل أمراً معطى من خارجه أو قائماً خارجه، كونه موحد الصورة والموضوع، إلّا أن محتوى الفكر المحتوى لذاته هو الواقع عينه، موضوع وهدف المعرفة.

وقد وصل كوهن إلى نظرية المنطقية الشاملة عن طريق دراسة تاريخ حساب التفاضل الذي اعتبره منطق الفيزياء الرياضية. وهو يقول: إن العدد أو الحركة الملاحظة ليست مادة خاماً تعطى للعلم - كما اعتقد كانط خطأ - بل إنها من إبداع الفكر وهي التي تجعل الأشياء موضوعاً للخبرة المرتقبة. هكذا تكون الحال بخصوص المبادىء المنطقية من حيث ان حقيقة وضع الواقع تكمن في موقعه ضمن ملمح منطقي ضروري. ونفى فيلسوف ماربورغ أن يكون هناك ما يفرض واقعاً على الفكر كمعطى محتم عليه وفي نظره أن «لا شيء معطى للفكر وإنما كل شيء معهود إليه». فالواقع يصبح كذلك حينما يحدده الفكر. وبالتالي لا يكون الشيء بذاته ذا وجود، بل إن وجوده هو كونه فكرة حدودية تتيح الاقتراب من تحديد الاشياء طبقاً لمتطلبات الفكر المنهجي.

إلّا أن الفكر ليس اسماً لعملية فردية. فوجود الشيء، من قبيل وجوده في الفكر، لا يعني أنه موضوع تفكير وجدان فرد، بل يعني فقط اثبات الوجود في مجموعة مبادىء قبلية وداخلية قادرة على تحديد معرفته. وإن هذه البنية هي التي تحدد دون أي مجال للشك بنية الفيزياء الرياضية.

اما باول ناتورب P. Natorp 1854 - 1924، فيمثل الجيل الثاني من فلاسفة ماربورغ، الذي واجه التطورات المتسارعة في العلوم الرياضية والفيزيائية. خاصة نظرية النسبية، والتطورات العلمية في العلوم الانسانية وبالأخص علم النفس. فأراد ناتورب للفلسفة ان تحتوي على جميع هذه التطورات.

ومن هنا حدد ناتورب الفلسفة بأنها علم المعرفة وبأن موضوعها يشمل جميع مجالات العلم. والفلسفة نقيض لكل انواع الدوغمائية، فهي دون شك ترفض كل ما لا يطوله الفكر أو تحيط به معرفة، مثل القول بالشيء بذاته أو ما يماثله. إلّا أن على الفلسفة أن تعيد دوماً النظر في ما اعتبرته يقيناً في مرحلة أو موقف ما. وقد وجد أن أستاذه كوهن قد أبقى على فراغ بين الوجدان عامة والوجدان الفردي عليه هو أن يتخطاه، فحاول ذلك في **مقدمة في علم النفس 1888**، ثم **علم النفس العام 1912**، حيث يطبق النظرية الترانسندنتالية والمنهج النقدي على علم النفس مريداً ألّا يبقى هذا المجال للأعداء امثال ريل وغيره. وفي هذا الميدان اقترب ناتورب من هيغل ليقول: إن معرفة هذا الأمر أو ذاك أمر عرضي، أما الجوهري فهو الوجدانية لا الوجدان. كما رفض ناتورب نظرية المنطقية الشاملة، ولكن دون أن يقدم المعرفة الفردية والنسبية أو الشك بديلاً منها. وفي نظره أن الأنا الأمبيريقية وموضوعها الأمبيريقي هما في علاقة ضرورية من دون أن يكونا مظهراً مستقلاً للعلاقة نفسها. فالموضوع والفاعل غير متعارضين، كما انه لا يحتوي أحدهما على الآخر. وان عملية جعل الموضوع

موضوعاً والفاعل فاعلاً تنطلق من الظاهرة الواحدة، كما هي الحال في الترانسندنتالية، بخصوص البنية المقولية في الأصل والإبداع. وهنا يقترب ناتورب من نظرية هنري برغسون. ومع ابتعاد ناتورب عن كوهن كان يتجه نحو مواضيع أخرى، أهمها الحضارة وتطبيق المنهجية المثالية العلمية والأخلاقية والفنية والدينية مريداً أن تكون الفلسفة فلسفة الصيرورة لا الواقع.

وبلغت الكانطية الجديدة أوجها في ماربورغ مع ارنست كاسيرر E. Cassirer، الذي أكمل خطوات ناتورب في فلسفة العلوم وحمل المفاهيم الكانطية إلى مختلف ميادين الحضارة فوجد، هو ايضاً، في الإبداع ما يتيح للفلسفة الولوج في فهم اللغة والميثولوجيا والفن والدين إلى أن كوّن نظريته الشهيرة حول الرمزية الشاملة، فقال بها بديلاً من المنطقية الشاملة. وقد أخذ كاسيرر بمنهجية الرياضيات الجديدة ليدخل على الفلسفة ما دعاه مفاهيم توليدية تحل محل التجريبية. فكان منه، بعد دراساته التاريخية الأولى حول الترانسندنتالية، أن نحا نحو العلوم الطبيعية، خاصة الرياضيات والطاقة، ليقيم جسراً ـ ولو عابراً ـ بين الفلسفة والعلوم الطبيعية، مبقياً من فلسفة كانط في كل ذلك على ضرورة وامكانية الوصول إلى معرفة يقينية.

5 ـ المحور الثالث، فلسفة القيم والعلوم الاجتماعية:

لم تهمل الكانطية الجديدة فلسفة كانط العملية بل تناول اتباعها العقل العملي من جميع نواحيه مجمعين على أن فلسفة المعلم، التي اعتبرت في هذا المجال فردية، قد تحمل ـ إذا ما اكملت ـ الحلول والأطر لكثير من الأزمات والمشكلات التي واكبت التطورات التاريخية والاجتماعية والعلمية.

فقد درجت في تاريخ الفلسفة المعاصرة تسمية مدرسة من الكانطية الجديدة بفلسفة القيم وأطلقت على مدرسة بادن (مدرسة هيدلبرغ أو مدرسة جنوب غربي المانيا). وعلى الرغم من التخصص الدارج نجد أن جميع الكانطيين الجدد قد حاولوا إتمام منظومتهم الفكرية بأبحاث مستحدثة في الفلسفة العملية حتى ولو جاءت محاولاتهم أشبه بعملية تطويع لفلسفة كانط تبدو في معظمها غريبة عن الجذور لأول وهلة. ويتضح في هذا الواقع مرة أخرى أن الحصر الجغرافي المتبع في تصنيف المدارس غير مبرر في الواقع.

فإن إصرار هرمان كوهن واتباع مدرسة ماربورغ على نظرية المعرفة والبحث في الفلسفة النظرية لم يكن ليخفي عن الأنظار أهمية الفلسفة العملية لدى مفكري هذه المدرسة أو غيرها. كما أنهم أعطوا طابع هذه الفلسفة لعلوم أخرى منها علوم الدين وعلم الجمال والعلوم الاجتماعية. فإن فلاسفة ماربورغ يعتقدون بحتمية احلال الأخلاق والأخلاقية محل العبادة والدين. ونادى ناتورب بفهم خاص للأخلاق الاجتماعية يقوم على إصلاح وتغيير خاصة في التربية والسلوك.

وقد خصص لفهم الواقع السياسي، أي حياة الإنسان في دولة، مجال واسع في الأبحاث وتأرجحت المفاهيم بين النظرة الهيغلية إلى الدولة والنظرة الأخلاقية الفردية مروراً بمنعطفات عدة كانت خاضعة في أكثرها للمعطيات السياسية القائمة. فظهر مفهوم الغلم والمعرفة اليقينية للواقع في العمل السياسي والاجتماعي كما وفي فلسفة الحقوق والقانون ليس في تطابق بين الواقع والمنظومة المؤسسية، بل اعتبرت الحقيقة في واقع القانون والدولة، واضحت الدولة القيمة الجوهرية في إثبات الحقيقة؛ أي إن النظام الذي وضعت الإرادة الجماعية أسسه في الحياة الاجتماعية هو مبرر العلم والمعرفة في نواحي الفلسفة الاجتماعية هذه. واصبح بالتالي اعتبار الأخلاق الجماعية أساساً للواقع لا دخيلاً عليه من الخارج، كما اضحى المجتمع وليس الفرد هو الواقع وموضوع الأخلاق. إلّا أن المجتمع، وهو هنا مجموعة علاقات الأفراد بالجماعة، لا يقوم بدون الأفراد، مما يؤدي إلى طرح جديد يكون الفاعل الأخلاقي بموجبه كلياً وفردياً في ذات الحين، الأمر الذي يتحقق في الدولة وهي الوساطة التاريخية لتحقيق انسانية الإنسان الأخلاقية. وقد سبق في تاريخ الفكر أن اعتبر الدين وسيطاً في تحقيق هذه الأخلاقية إلّا أن هرمان كوهن يؤكد أن «وحدة الانسان هي في وحدة الدولة» وفي وحدة الانسانية التي تشرح النزعة الكوزموبوليتية التي نجدها لدى الكثيرين من ممثلي الكانطية الجديدة.

ويشهد حجم المؤلفات الضخم في فلسفة القيم وفلسفة القانون اهتمام جميع مفكري هذه المدرسة بالفلسفة العملية والكثير منها جاء عن مؤلفين من خارج مدرسة بادن مثل كتاب فيلهلم كوبلمان W. Koppelmann **حول علم الأخلاق الكانطي** 1907، والذي يؤكد فيه المؤلف أن المبدأ الأخلاقي هو الحقيقة التي تربط كل جماعة، وكتاب هرمان كوهن **تأسيس كانط للأخلاق** 1877، الذي ألحق به عام 1904 كتاب **أخلاق الارادة المحضة** ثم مؤلفات هوغو مونستربرغ H. Muensterberg، في فلسفة القيم وربطها بعلم النفس.

إلّا أن مدرسة بادن هي التي جعلت الفلسفة العملية محور فكرها الأساسي فقد أكد فيلهلم فيندلباند W. Wendelband

ـ وهو مؤسس هذه المدرسة ـ أن القضية الجوهرية في المعرفة الفلسفية هي فلسفة القيم Axiologie فالحكم لا يكون صحيحاً بمجرد تطابقه مع الواقع بل في توافقه مع واجب مختبر مباشرة، يفرض ذاته ويفرض الاعتقاد به. وقال فيندلباند ايضاً بالتفرقة الجذرية بين العلوم الطبيعية والعلوم التاريخية، مما يؤدي في نظره إلى القول بأولوية الصفات القيمية على الصفات المعرفية وإلى نظرية تقيم التوازن بين القوانين والوعي الحضاري مؤكدة علاقتها المتينة ببعضها، محاولاً أن يكمل من هذه الزاوية، فكر كانط بحيث يشمل إلى جانب المعرفة النظرية والفلسفة العملية التجارب التاريخية والحضارية.

وقد اعتبر هذا الفيلسوف النظرية النقدية بديلاً حقيقياً للميتافيزيقا فأصبحت نظرية القيم بذلك موضوع الفلسفة الأول مما يجعل كل حديث ونقاش حول الشيء بذاته نافلاً، ويثبت القول إن حقيقة المعرفة هي في قربها من الأخلاق وعلم الجمال حيث ان «ما يجب أن يكون» هو مقياس الحقيقة في الفكر والعمل والشعور. وليس غريباً أن يكون هذا المنحى متلاحماً مع فكر يوهان غوتليب فخته وأن يرى في الوجدان الترانسندنتالي أساس منظومة فلسفية متكاملة، جوهرها القيم وطريق التحقق من المعرفة الفلسفية فيها ارجاع كل معرفة وفهم إلى الموقف الأخلاقي.

وأثار تقسيم فيندلباند للعلوم إلى علوم واضعة للقوانين Nomothetisch ـ هي العلوم الطبيعية ـ وعلوم فردية Idiographisch ـ هي العلوم التاريخية ـ جدلاً حاداً في الأجواء الفكرية، وهو تقسيم تابع للموقف النقدي الذي اعتبره أكثر إخلاصاً لفلسفة كانط، يمكّن العلوم الحضارية الناشئة في تلك المرحلة من اعتماد فلسفة المعلم أو اللجوء إليها. لكن فيندلباند قد كتب في تاريخ الفلسفة ولم يخلّف منظومة فلسفية متكاملة توضح بكفاية ابعاد هذه التجديدات التي اتى بها.

وكان انجاز نظرية فلسفية شاملة ضمن مدرسة بادن من عمل هينريخ ريكرت H. Ricert، خلف فيندلباند في جامعة هيدلبرغ والمنظر الأكبر لهذا الاتجاه.

يقول ريكرت إن حقيقة المعرفة هي رجوعها إلى القيمة، إلى ما يجب أن يكون: «إن مفهوم ما هو حقيقي يمثل في خلاصة الأمر مفهوماً للقيمة». وهذه هي الحقيقة المقصودة والمتوخاة من وراء كل حكم، لأن كل حكم هو في نهاية المطاف تقييم.

ولا يشذ عن هذا التعميم الحكم الناتج عن معرفة العالم الحسي، موضوع المعرفة الأول. وفي عرضه لنظرية المعرفة في هذا الباب يتبع ريكرت آراء كانط اتباعاً كلياً. أما موضوع الحكم الآخر فهو عالم المعقولات، وهو يشمل التاريخ والحضارة والفن والأخلاق. وفيه لا تتم المعرفة عن طريق الحواس لأن معطياته ليست في الطبيعة وهي بالتالي لا تقع في مجال التجربة. إلّا أن ابعادها في عالم الميتافيزيقا والاقتراب من فهمها عن طريق الفهم الميتافيزيقي فهذا يعني إخراجها من نطاق الفهم الفلسفي. لذا وجد ريكرت أن هذه المجالات تحتوى في «الحيّز الثالث للوجود» الذي يكون فاعله في الفهم والإدراك الأنا الترانسندنتالية. وفي اعتقاده أن هناك حيّزاً رابعاً هو الحيّز الميتافيزيقي، وهو موضوع الايمان والدين الذي يتم فيه الانتقال من الفلسفة العلمية إلى رؤيا العالم Weltanschauang.

وقد انتقد ريكرت نظرية كانط في التجربة معتمداً بأنها لا تفي المعطيات التاريخية والحضارية حقها،كما أن كانط في إبقائه موضوع المعرفة مقسماً إلى تجريبي وميتافيزيقي قد أبقى الفهم قاصراً عن إدراك علمي وشامل للواقع. فهو يرى أن تكامل المعطيات ـ حتى ولو لم تكن متجانسة ـ يقتضي البحث عن الجامع بينها. وهو الرابط بين النظري والعملي، الأمر الذي لم يوفق كانط إلى العثور عليه. أما ريكرت فيعتبر تقسيم فيندلباند العلوم إلى واضعة للقوانين وعلوم فردية قد يفتح السبيل إلى تخطي التفريقات السابقة من حسي، تجريبي أو عملي وميتافيزيقي. ولكن قد لا يعدل بحق ريكرت من يجعل اولوية العملي في فكره رديفاً أو دليلاً على أفضلية في التقدير أو في الزمن. فإن هذه الأولوية هي فقط أساس ليقين المعرفة من قبيل استقلاليتها.

ويلاحظ أن الاتجاه الفلسفي في مدرسة بادن قد اقترب اقتراباً شديداً من فلسفة فخته على الرغم من بقاء هؤلاء الكانطيين ضمن شبكة مفاهيم وبنية فكرهم الخاصة والكلام الكانطي.

وأشهر من نحا هذا المنحى هو هوغو مونستربرغ H. Muensterberg، في محاولته الشهيرة الجمع بين مثالية فخته الأخلاقية وعلم النفس الفيزيولوجي المنتشر في عصرنا.

وقد اثر الاتجاه القيمي تأثيراً عميقاً في الفكر الفلسفي في المانيا إلّا أنه تقلص بسرعة وكاد أن يتلاشى مع نهاية الحرب العالمية الأولى، خاصة وقد سقط العديد من ممثليه في ساحات الحروب أو منيت أفكارهم بالفشل مع هزيمة المانيا ومع هيمنة تيارات فكرية جديدة في المنطق والعلوم والتاريخ والأخلاق، الأمر الذي جعل قول فيندلباند: «أن نفهم كانط، هذا يعني

ان نتخطاه» الحياة بقيت تقريباً مرحلة قصيرة دون صدى في المنظومات الفلسفية اللاحقة.

اما في ميدان العلوم الاجتماعية، فقد ظهرت في بداية القرن العشرين بعض المدارس، أو بعض الاتجاهات ضمن مدارس مختلفة اقتربت من النظرية الكانطية مستخدمة بنيتها ومفاهيمها ومصطلحاتها، مما حمل بعض المؤرخين للفكر والعلوم يقربون بها من الكانطية الجديدة. وأهم هذه الاتجاهات هي ما سمي بمدرسة غوتنغن في علم النفس وبعض المنظومات الفكرية في علم الحضارة وعلم الاجتماع.

وقد تزعم ليونارد نلسون L. Nelson في بداية القرن العشرين المدرسة الغريزية الجديدة في علم النفس التي كانت في أوج تطورها في جامعة غوتنغن، ونادى بضرورة فهم كانط بمنهج ومقولات علم النفس لا المنطق أو الأخلاق أو الميتافيزيقا. وهو في هذا يقاوم مدرسة ماربورغ، خاصة اتجاه لنغه وهلمهولتز. وقد مهّد يورغن بوناماير J. Bona mayer لهذا الاتجاه في كتابه الشهير **علم النفس عند كانط** 1870.

واعتبر نلسون استنتاج كانط الترانسندنتالي بمثابة دائرة يبدأ فيها بالتجربة وينتهي بالبرهان والتبرير، حيث كان كانط قد كسر اكتمال هذه الدائرة بقوله بالاستنتاج الذي عاد عنه وأبعده في الطبعة الثانية من **نقد العقل المحض**. وهنا يرى نلسون أنه يجب إعادة هذا الاستنتاج إلى المنظومة الكانطية فتصح وتكمل. وإن فحوى هذه العملية هو في العودة إلى تجربة العقل العفوية التي نجدها في الانطواء على النفس وبواسطتها نصل إلى مبادىء واضحة واكيدة نعرف عنها مباشرة أنها صحيحة.

من هنا قال نلسون بضرورة التمسك بمبدأ ديكارت، مبدأ وعي العقل لذاته. فعملية الانطواء هذه هي الوصول إلى الوضوح والتأكد، وهي عملية نفسية، بينما تبقى المبادىء ميتافيزيقية بالمعنى الذي قال به كانط أي إنها مبادىء قبلية. وبالتالي إن رفض الشيء بذاته والقبلية الذي قال به بعض الكانطيين الجدد هو ابتعاد عن كانط لا مبرر له. وبما أن القبلية تستنتج عن طريق تحليل التجربة، أي عن طريق الكشف عن شروطها الضرورية، تكون تهمة التجريبية والامبيريقية لمثل هذا الاستنتاج غير مبررة أيضاً. وبالتالي فإن فهم فلسفة كانط فهماً نفسياً يصل بالفكر إلى معرفة الحقيقة دون الوقوع في غوامض مذهب الشك والمذاهب الطبيعية.

لكن نلسون بقي دون تأثير على الفكر الفلسفي في المانيا ولم يلق اهتماماً فيها بعكس ما جرى له في انكلترا حيث عرفت مؤلفاته انتشاراً واسعاً ولا تزال تلقى حتى ايامنا الحاضرة اهتماماً كبيراً لدى علماء النفس والفلاسفة.

وقد ظهرت ضمن المدرسة السوسيولوجية ودراسة التاريخ والحضارة اتجاهات لجأ فيها بعض المفكرين إلى فلسفة معلم كونغسبرغ. فقال بعضهم، إن الواقع الاجتماعي هو الذي يقدم المعطيات الجذرية لبناء التجربة وهو الذي يسمح بجعل الميتافيزيقا ممكنة كعلم. وليست هذه الجذور في النظريات والعوامل البنيوية بل هي نتاج اجتماعي. وهذا ما قال به الفلاسفة القريبون من فلسفة الحياة والذين اولوا منهجية العلوم الانسانية عناية خاصة، مثل فيلهلم ديلتاي W. Dilthey، وجورج سيمل G. Simmel. كما ان لدى كل من ماكس فيبر M. Weber والفريد فيبر A. Weber، وماكس آدلر M. Adler، وكارل مانهيم K. Mannheim، عوامل كانطية جديدة قد لا تتيح تصنيفهم في عداد الكانطيين الجدد، إلاّ أنها تدل على تأثرهم بالنقدية الجديدة وتفاعل مقولاتها مع ما استجد من أبحاث لديهم.

وإن تقارب وتقاطع الفكر الفلسفي والاجتماعي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، قد حدد بوضوح مشكلة الانسان وجعلها في صلب التساؤلات والمشاكل، ذلك ان تشعب العلوم المتخصصة واستقلالها ووصول الطروحات الوضعية إلى طريق مسدود دفعت بالفلسفة إلى رد فعل مزدوج: الانطواء على علم المنطق ونظرية المعرفة أو الانفتاح على المعطيات التي دفق بها علم الاجتماع والانثروبولوجيا وعلم النفس والتاريخ على الصعيد العلمي. والمحور في كل ذلك كان الإنسان فرداً من جهة وجماعة من جهة اخرى.

ولم يعد بالإمكان الوقوف على طرف دون آخر في هذه الازدواجية، خاصة وأن الهزات والحروب والثورات قد دفعت بالمواقف الفلسفية إلى الاتجاه نحو التوفيق بين الموقفين. ومن أجل تحقيق ذلك كان المنطلق من المطلق أو العقل أو المادية المبسطة، غير مقنع ولا كاف. فان البحث حول وحدة وكلية وجود الإنسان في معطياته المادية والنفسية والاجتماعية، وحول معنى الوجود لم يعد ليحصر في التساؤلات الميتافيزيقية والأخلاقية بل تعداها إلى العالم الانساني - الاجتماعي - التاريخي، إلى ما يجدر تسميته بتاريخية الانسان.

وهنا خاض كثيرون من الكانطيين الجدد في هذه الطروحات ولكنهم لم يجدوا لهم سنداً في تعاليم معلمهم. فاضطر بعضهم إلى الخروج عن الإطار المرسوم، رغم الاحتفاظ بالألفاظ والمصطلحات، وحاول آخرون تقديم

حلول، اعتبروها مكملة للبناء الفلسفي الكانطي. كما ادى الوضع الجديد بآخرين إلى تطويع المذهب النقدي من أجل إبقاء تعاليم كانط حية في العلوم الجديدة. ولكن هذا كله لم يمكّن الكانطية الجديدة من الإجابة عن مشاكل الإنسان والعصر ولا من إبقاء المنظومة الفلسفية على قيد الحياة.

اتبع لنغه تحليل ماركس معتبراً اياه ثمرة للمنظومة الفلسفية الهيغلية واظهر بتفصيل مبسط أن البؤس يكمن في الاقتصاد البورجوازي - الرأسمالي. إلّا أن الحلول المؤاتية لن تأتي عن طريق حتمية الثورة البروليتارية ولا الاكتفاء بالتحريض على الاصلاح ولا اقتراحات اليمين الهيغلي - بل عن طريق الخروج على نظرية المجتمع البورجوازي ونظرية الدولة الناجمة عنه. وبما انه ليس بمقدور الدولة في مفهومها الليبرالي أن تجابه الوضع المتردي كان لا بد من تخطي المرحلة الليبرالية الفاصلة بين المجتمع والدولة واللجوء إلى التحرك الاجتماعي - السياسي الذي يربط بين الدولة والمجتمع ربطاً تكاملياً محكماً لا انفصال فيه.

وتصدى لنغه لمطلب الثورة الماركسي بكل حدة إذ إن مسيرة التاريخ في اعتقاده تتبع خطوات التطور ولا تعرف القفزات او الانقلابات.

ولما كان هذا التطور قد أدى إلى استغلال رأس المال للقوى المنتجة، إلى استغلال الانسان للإنسان، كان لا بد من «تحرر العمال تحرراً حقيقياً وشاملاً» من جميع علاقات الاستغلال. وهذا المطلب هو بمثابة إرادة مرسخة في طبيعة الانسان لا يمكن أن تقهر باستمرار على ممر الزمن. إلّا أن التكهن الماركسي بثورة بروليتارية - شيوعية هو أمر يظهر بطلانه قانون التطور الاجتماعي على حد زعم لنغه. لذا نادى بالتجديد العاجل الذي يؤدي إلى تحسين أحوال الطبقات الفقيرة وهاجم بعنف الزملاء الرافضين للتجديد المتشبثين تشبثاً أعمى، خوفاً من الثورة الشاملة.

وقدم لنغه بعض الحلول للإسراع في التجديد وذلك بواسطة اصلاح زراعي جذري وزيادة الانتاج الصناعي وتنظيم تعاونيات في مختلف القطاعات كما وطالب بتقوية ودعم الجمعيات النقابية في الصناعة ورفع مستوى الطبقة العاملة الثقافي.

وقامت اشتراكيته على المبادىء الانسانية والتطبيق العملي واليومي لها، مما يجعل مؤرخي الفكر الاشتراكي يطلقون عليها تسمية الاشتراكية المثالية. غير أن لنغه كان مقتنعاً بأن الوصول إلى مجتمع عادل لا يكون بواسطة المدافع الموجهة ضد الاشتراكيين والديمقراطيين بل بعلاج الهوة القائمة في حياة شعبنا أي بدمج العمال سياسياً واجتماعياً وثقافياً بحياة الأمة فيتحقق «ما يجب أن يكون» أي «تحويل الطريق من الثورة الهدامة إلى طريق الاصلاحات المقدمة للبركات».

اما هرمان كوهن فقد أراد للاشتراكية أن تؤسس في الفلسفة العملية، في فلسفة الأخلاق التي حددها بأنها «علم المبادىء لفلسفة القانون والدولة»، والتي تجد مفاهيمها في الفلسفة الاجتماعية، الوجه الملازم للفلسفة النظرية. هذا لأن الفلسفة العملية تنطلق من علم القانون والدولة مثلما تنطلق الفلسفة في العلم النظري من الواقع الحسي.

أما القانون والدولة فلا وجود لهما إلّا في مجتمع، هو لدى كوهن، أساس علم الأخلاق لأن الإنسان الذي يعمل أخلاقياً ليس فرداً، بل هو في ارتباط جوهري مع كلية، هي الجماعة وهنا تكمن معضلة الأخلاق، إذ إن «الفاعل الأخلاقي يجب أن يكون. . فرداً وكلية في آن واحد» وعندئذ فقط «يصل عمله وفعله إلى قيمة فعل انساني».

لكن «وحدة الانسان كإنسان هي في وحدة أخلاقيته. وهذه الأخلاقية بدورها تجد حقيقة واقعها في الدولة». من هنا يقول كوهن «إن وحدة الإنسان قائمة على وحدة الدولة» وإن الدولة هي الوسيط بين الانسان وإنسانيته من حيث ان الانسانية تتحقق في الفرد كفكرة أخلاقية في الحقيقة التاريخية التي هي الدولة.

وليست الدولة في فلسفة كوهن دولة على غرار بروسيا بطبقاتها وسلطتها وسيطرتها في فلسفة هيغل. ففكرة الدولة التي تتحقق أخلاقياً وتصبح قانونية هي الدولة المحققة لمصالح جميع الفئات والطبقات الاجتماعية دون استثناء. وهي تتشكل بممارسة حق الاقتراع العام والحر وتثبيت المساواة في الحقوق والواجبات لدى جميع اعضائها. وهذا ليس مطبقاً في الواقع القائم لأن الشروط العادلة غير متوفرة للجميع بدليل وجود الامتيازات السياسية والاجتماعية والاقتصادية لفئة دون باقي الفئات.

ويقيم كوهن على هذا الأساس نظرية في الاشتراكية أرادها فلسفية أي أخلاقية. وأهم ما يحدده هو مفهوم ملكية الأشياء، حيث يرى أن النظام الاقتصادي الرأسمالي مؤسس على الملكية الخاصة لوسائل الانتاج، وأن الملكية هنا تعني في حقيقة الأمر السيطرة على الأشخاص الذين يعملون في خدمة رأس المال، وليس ملكية الأشياء فحسب. ومن هنا يؤكد «أن السيطرة هي محتوى عقد العمل الحقيقي». وإن الاقتصادي المحض في ظاهره هو في الحقيقة سياسي كونه يعبر عن سيطرة مقنّعة. لذا طالب كوهن بالحد من الملكية الخاصة (وليس بإلغائها) كشرط

أولي لتحقيق العدالة في الدولة والمجتمع، معتبراً التعاونيات الشكل الأمثل الذي يضمن تحقيق مطلبه شرط أن تكون الدولة قد وصلت هي أيضاً إلى إحلال شكل وجود تعاوني لها.

ويرى كوهن أن الاشتراكية تكون على حق، كنظرية للمجتمع، بمقدار ما تكون مؤسسة على الأخلاق المثالية، لا بل إن تحديد الحياة السياسية لا يتم الا منطلقاً من المثال الأخلاقي الخاص بالاشتراكية وهي حقيقة الايمان ومحبة القريب. وفي هذا المجال يعتقد أن الاشتراكية قد ظهرت تاريخياً بظهور أخلاق الفلسفة الكانطية وان كانط هو المؤسس الحقيقي والصحيح للاشتراكية الألمانية. وذلك من قبيل انها تحقق الإلزام الكانطي الأخلاقي الذي يضع الإنسان غاية لا وسيلة.

أما عدو هذه الاشتراكية فهي النظرية المادية الماركسية. ففي حين تقول المثالية بالمصالحة السياسية تنادي الماركسية بالثورة وتضع لها هدفاً القضاء على الدولة. بينما تشكل الدولة في نظر اشتراكية كوهن اساساً للحياة الأخلاقية والاجتماعية.

وقد شارك في هذا العداء جميع الكانطيين الجدد، حتى أولئك الذين اتفقوا مع الفلسفة المادية التاريخية في التحليل الاقتصادي والمادي للمجتمعات والتاريخ. وقد أشاع النقديون موقفهم من الماركسية أنها تقول بحتمية اقتصادية في حياة المجتمع، تتحكم بها، ومن خلالها بالمجتمع ككل، قوانين فولاذية كامنة في نظام الانتاج الرأسمالي المؤدي إلى استغلال الانسان وبالتالي إلى بؤس البروليتاريا وتعاظم التناقضات التي لا تحملها إلّا الثورة. وفي هذا كله رأى الكانطيون الجدد خطراً على الإنسان والمجتمع تخضع بموجبه الارادة الحرة، الفردية والجماعية، لحتمية آلية.

ورداً على شراح الماركسية المتأخرين القائلين بدوغماتية قوانين التحولات، رفض الكانطيون هذه المواقف رفضاً باتاً وتمسكوا بما سمي الاشتراكية النقدية، التي تكون فيها فكرة الاشتراكية الزاماً مطلقاً، يأتي عن العقل العملي ويتحكم بالتعايش في العالم الصناعي، ويحل محل التصورات الدينية والايديولوجية. فتقف حاجزاً منيعاً في وجه الثورة والعنف والصراع.

لقد بقيت هذه الطروحات نظرية فلسفية لم تصل إلى مستوى حركة اجتماعية أو تنظيم يحولها إلى واقع، فدعيت اشتراكية الكانطية الجديدة وبحق اشتراكية المنابر. ولكن سرعان ما عصفت رياح الأحداث بها وذلك باقتراب الحرب العالمية الأولى وظهور النازية.

خاتمة

لم يخرج تأثير هذه المدرسة عن نطاق الفكر الفلسفي في المانيا. وقد بقي في هذا البلد نفسه محصوراً في الأجواء الأكاديمية وبعيداً عن عدد كبير من الفلاسفة، وحتى الكانطيين منهم في بقية جامعات المانيا مثل برلين وميونيخ أو تلك الناطقة بالألمانية في النمسا وسويسرا وتشكوسلوفاكيا.

أما في الجامعات الأوروبية خارج المانيا فقد تأثر بالكانطية الجديدة عدد ضئيل من اساتذة الفلسفة، منهم شارل رنوفييه Ch. Renouvier، في فرنسا وا.آدمسون A. Adamson في انكلترا وا. توكو E. Tocco وخ. فيورنتينو F. Fiorentino في ايطاليا.

ولهذه الاقليمية اسباب عدة، يعود البعض منها إلى النظرية عينها أو إلى التجديد فيها والبعض الآخر إلى الواقع التاريخي والظروف الموضوعية السائدة اثناء نشأتها وازدهارها.

ولعل أهم هذه الأسباب أن الكانطية الجديدة ـ إلى جانب كونها في معظم الأحيان رداً على مدارس فلسفية أخرى ـ لم تؤلف منظومة فلسفية متماسكة ومتجانسة تمكنها من التأثير والبقاء. ثم إنها قد حاولت العودة بالفلسفة إلى جذور فقدت روابطها الاجتماعية وتاريخيتها وأضحت بعيدة عن الواقع المستحدث الذي لم يعد بإمكان فلسفة كانط أن تحتويه. وهنا جاءت المشاكل الاجتماعية والأحداث السياسية (الحروب والثورات والاضطرابات وتوحيد المانيا) فقلبت المفاهيم القديمة وحولت واقع الدولة والمؤسسات تحويلاً جذرياً، فظهرت معضلات لم يعد التحليل الفكري وحده ولا اللجوء إلى منظومات سابقة قادراً على معالجتها. وإن تقدم العلوم في شتى المجالات قد طغى على هيمنة الفلسفة وأبعد تأثيرها عن الحياة اليومية وتهميش وجودها حتى في الحياة الأكاديمية.

إزاء كل ذلك، كان ما قدمته العودة إلى كانط لتفادي تصدع البنى الاجتماعية والاصلاح آراءً وأبحاثاً، لم تعط الواقع الجديد حقه بحيث اتخذته اساساً لها أو منشأ بل راحت تلبس العتيق ثوباً جديداً إيماناً منها بمطلق القيم الحضارية والأخلاقية المتوارثة وتعالي صحتها عن كل شك في كل زمان ومكان.

وقد جاء نجاح محاولات مضادة في تلك الحقبة عائقاً هاماً في ترسيخ وترجيح الترانسندنتالية النقدية. ومن بين هذه المحاولات ما قام على أسس السلطة والنظام والتناصر ومن نادى بمبادىء العرقية والقومية المتطرفة. فاندفع عدد من تلامذة الجيل الأول من الكانطيين الجدد إلى خوض معركة غير متكافئة الأدوات والأهداف. ففي حين وقف البعض في وجه

مـد الهيمنـة الألمـانيـة عـلى أوروبـا، اشـاع آخـرون مـا سمي بـ «افكـار 1914» المنـاديـة بضرورة تـوظيف الفكـر في خـدمـة المصالح الوطنية، والعمل على الخروج بها إلى مغامرات حـربية واستعمارية، كانت الرأسمالية تـوقدهـا من خلال السيـطرة على بلدان أخرى كما وعلى التجارة والصناعة الدوليتين.

ثم إن الصراع مـع الفكر المـاركسي الـذي زجت المـدرسـة نفسها فيه قد حسم خاصة بعد أن خرجت الماركسيـة من حيز المناظرات الفكرية واتخذت اشكال التنظيم والعمل في الواقع. وإن انتصار هذا الخصم قد ساهم جوهرياً في احالـة الكانـطية الجديدة إلى رفوف المكاتب. لأن تنظيم الحركة العماليـة وظهور الأحزاب السياسيـة المتعددة لم يعتمـد الفكر الكـانطي الجـديد بحيث يصبح ايديولوجية مجتمع أو طبقـة أو حزب، كـما جرى للماركسية. ومع انتصار الصورة الاشتراكية في الاتحاد السوفياتي وشـدة الصراع بـين دول اوروبـا الغـربيـة وتفتت الأحـزاب والفئات فيها، اتضح بعد الكانطية الجديدة عن الواقع وتطاول بعض الجهات عليها وتسخيرها لأغراض كانت هي بعيدة عنها كل البعد.

وقـد أدى بها هـذا الأمر ايضـاً إلى الانزواء خـاصة في سني التمخض القليلة التي سبقت اجتيـاح الايديـولـوجيـة النـازيـة للأوساط الفعالة في المانيا.

وقـد ساعـد على هـذا الاضمحـلال ايضـاً بـروز مـدارس فلسفيـة أخرى متعـددة كالفينـومينولـوجيا والـوضعية الجـديدة والـوجودية والعلمية الجـديـدة والاهتـمام المـتزايـد بـدور علم الاجتماع وعلم النفس والسياسة، ثم الثورة العلميـة الثالثة في العلوم الـطبيعيـة والميكـانيكيـة. ويضـاف إلى ذلـك كله أن الانقـلابـات الاجتـماعيـة الجـذريـة، وعـلى الأخص تلك التي نجمت عن الحروب والثورات وعن تمـوضع العلم في المجتمـع قـد قلّصت دور الفلسفة التقليـدي فجعلت من التيار النقـدي الجديد مرحلة عابـرة وضئيلة التأثـير في تاريـخ الفكر الفلسفي والعلمي.

ولعل هذه الأسبـاب مجتمعة لا تصيب حقيقـة الواقـع ما لم تـراجع المقـولات الفلسفية عـلى ضوء عـلاقة الفكـر بالـواقـع والتزامه بمتطلبات الإنسان وتطور التاريخ.

مصادر ومراجع

— Brockdorff, C. von, *Differenz Zwischen Schopenhauer und Neukantianern*, kiel, 1919.

— Campo, M. *Schizzo storico della eseai e* critica *kantiana*, varese, 1959.

— Dussort. H., *L'Ecole de Marbourg*, paris, 1963.

— Hessen, J. *Die Religionsphilosophie des Neukantianismus*, Freiburg, 1924.

— Levy. H., *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie*, Berlin, 1927.

— Natrop *p., Kant und die Narburger Schule*, Berlin, 1912.

— Desterreich, K. in Fredrich Uberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 12. Aufl Vol. IV, Berlin, 1923.

— Rickert, H., *Die Heidelberger Tradition und Kants Kritizismus*, Berlin, 1934.

— Ritzel, W., *Studien zum Wandeln der Kantauffassun*, Meisenheim, 1952.

— SCHNEIDER, K., «*Développement et évolution du néo-criticisme*», in; *Les grands courants*. Tendances.

— Vorlaender, K. *Kant und sein Einfluss auf das deutsche Denken*, Bielefeld, 1922.

غانم الهنا

الكلامية

Kalam, Ilm - Kalam

إذا كان تعريف علم ما من شأنـه أن يميزه عن بقيـة العلوم الأخرى ويحدد طبيعته تبعاً لذلك، فإن جُلَّ التعريفات المقـدمة والمقترحة لعلم الكلام، طيلة تاريخ الفكر الإسـلامي، لا تدل على طبيعة هذا العلم ولا توقفنا على حقيقـة موضـوعه وأصـل نشأته بقدر ما تـدل على الحـالة المتـأخرة التي صـار إليها ذلـك العلم. وهـذا ما سنلمسـه سواء بفضـل طرحنـا لأوليات علم الكلام ومقدماته الموضوعيـة أم عند وقـوفنا عـلى المصير الـذي صار إليه عند ممثليه المتأخرين الذين اصطبغت تعـريفاتهم لعلم الكـلام بـوضعيتهم الفكـريـة المتميـزة وبـظروفهم السيـاسيـة والاجتماعية الخاصة.

يبدو أن تسمية علمنا هذا بعلم الكـلام لا تحيل إلى طبيعـة المجال العلمي الذي يقع في دائرة اهتمامه ـ كما تدل عـلى ذلك تسميـة باقي العلوم كـالفقه والنحـو والطب والفلك ـ فعـوض التأكيد على المجال فإن اصطلاح علم الكلام يشير بـالأولى إلى المنهج أو الأسلوب المتبع في تناول موضـوعات هـذا العلم. إلا أنه يبدو أن اتخاذ الكلام كأسلوب مفضل لتناول الموضـوع من شأنه أن يقرّبنا لادراك طبيعـة ذلك المجـال، إذ لا يمكن إعطاء الكلام قيمة أكثر من اللازم أو الاقتصار عليه في مجـال كالفقـه أو الـطب أو الفلك مثلاً، ولكن مقـابـل ذلـك، هـذا الكـلام مطلوب إلى حد بعيد حينما يشعـر الإنسان ويعي أن لـه كامـل الحق في الحديث مع الآخـرين والكلام معمم في كـل ما يخص مشاكل حياته الاقتصـادية والاجتـماعية واختيـاراته السيـاسية.

ومهما تكن أسباب ومبررات تسمية هذا العلم بعلم الكلام فإن جُلَّ إن لم نقل كل المشتغلين به ـ خاصة المؤسسين له ـ قد أعلنوا بممارستهم للكلام والمناظرة ارتباطهم المبدئي بالسياسة وبمشاكلها. ومن ثم كان علم الكلام، في آخر التحليل، استجابة لوضعية ذات طبيعة سياسية ـ اجتماعية قبل كل شيء، إطارها التاريخي: التجربة الإسلامية الأولى وما خلَّفته من تغيير في البنى الاجتماعية والاقتصادية للعالم القديم وعلى أنقاضه؛ وإطارها النظري: النص القرآني الذي رأوا فيه تقنيناً لذلك الواقع ومصدراً لمشروعية رسالتهم الثقافية وتنويعاً لمجال كلامهم، خاصة وقد عرفوا أن هذا النص حينما حضر في بيئته الأولى أثبت حضوره، قبل كل شيء، ككلام مسموع يواجه أسئلة واعتراضات ويدخل في حوار وجدل مع فئات متباينة من الناس ويبشر ببديل اجتماعي وسياسي جديد. من ثم فقد أدرك المتكلمون أن مهمتهم في جوهرها استمرار لتلك التجربة، تجربة الظاهرة الاسلامية، إن في صورتها التاريخية الاجتماعية أو في قيمها الفكرية والثقافية. ومن هنا وجب التأكيد على الوعي الذي حصل لدى سائر المتكلمين، ومعهم سائر المسلمين، منذ البداية بمدى التغيير الفكري والسياسي الذي أحدثه مجيء الإسلام في رقعة العالم القديم انطلاقاً من شبه الجزيرة العربية، وهو تغيير أوقع خللاً في ميزان القوى وأدخل عليه تغييراً كيفياً وأوجد فيه عناصر جديدة ظلت تؤثر بعد ذلك في مسيرة التاريخ الفكري والسياسي إلى أمد بعيد. ولا شك أن الإسلام، في ظل بيئته الداخلية والخارجية، كمشروع للانقاذ، جعل المعاصرين له، سواء من العرب أم من غيرهم، ينظرون إليه باعتباره شيئاً جديداً وانقلاباً غيّر من روتينية الحياة الماضية ومن موازين القوى فيها، الشيء الذي فرض على هذا البديل الجديد أن يتخذ من أساليب النقد والمواجهة مع سائر العناصر المرتبطة بالتقاليد والأنظمة السابقة، ما سيكون له تأثير على مجال علم الكلام وفي تحديد منهجه:

ذلك أن ما يلفت النظر في تلك الظاهرة الإسلامية هو مركزية النقد في الخطاب القرآني، الذي يعكس قوة المواجهة، ويبشر أيضاً بأسلوب جديد في طرح القضايا الدينية، مما سيكون له أبلغ الأثر على المنهج الكلامي فيما بعد: ذلك أن القرآن طافح بنقد الأوضاع العربية وتسفيه جوانب من حياة العرب الفكرية وأعرافهم الاجتماعية وأنظمتهم الاقتصادية... كما أن نفس الأسلوب النقدي يرد في مواجهة أهل الكتاب الذين يتهمون بخيانة الأمانة واستغلال الدين لمصالح اقتصادية.. وبخلاف ما كان عليه الأمر في النصوص الدينية القديمة، فإن الخطاب القرآني يعرض، لأول مرة في تاريخ الدعوات الدينية، القضايا والأطروحات النظرية الميتافيزيقية عرضاً نقدياً في أسلوب من الحجاج والنقاش والحرص على البرهنة، وهو الشيء الذي سيعمل سائر المتكلمين وبعض فلاسفة الإسلام، على ابرازه وتطويره انطلاقاً من الخطاب القرآني نفسه.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد استطاع الإسلام، رغم طابعه الاصلاحي الجذري، أن يبني مشروعه الجديد انطلاقاً من عناصر قديمة أمكن تشذيبها وإصلاحها وتوظيفها من جديد في سبيل الانطلاقة الجديدة، فهو إذ رفض العصبية القبلية، أبقى على القبيلة كوحدة اجتماعية، بعد أن وظفها داخل فكرة الأمة كوحدة سياسية تخضع لقانون وشرع واحد يعيد تنظيم الحياة الاخلاقية والاقتصادية والسياسية. وبذلك حلّت الأمة محل القبيلة في التنظيم السياسي الجديد، وجاء ميثاق أو صحيفة المدينة معربة عن ارتباط المشروع السياسي، بهذا البديل الجديد واحتوائه لسائر عناصر المجتمع، سواء عن طريق الهجرة والمؤاخاة أو الأخلاق، محدداً العلاقة القانونية بين سائر الأفراد الذين يمثلون المجتمع الجديد، حتى اليهود منهم فإنهم أمة من المؤمنين. من هنا نستطيع أن ندرك حقيقتين: أولاهما أن هذه المميزات في الظاهرة الإسلامية ساهمت في إيجاد مبررات الاصطدام مع القوى الموجودة على الساحة الخارجية، وهو اصطدام كان متوقعاً، لأن تلك القوى رأت تلك الظاهرة وقد تحمَّل نشر مبادئها أقوام كانوا محط ازدراء منذ القدم، ولأن هذه المبادىء من جهة ثانية، قد أغرت فعلاً اتباع تلك القوى ورعاياها، فرأوا فيه منقذاً سياسياً وعقائدياً، خاصة بعد أن أعلن الإسلام، منذ فترة النبوة، ضرورة نشر مبادئه والتعريف بها في كل العالم القديم... وسوف يشعر المتكلمون بضرورة الاستمرار في هذه الدعوة واستئنافها بمعزل عن السلطة، لمواجهة العناصر التي كانت تهدد المجتمع الجديد. تلك هي الحقيقة الأولى، أما ثانيتها فمفادها أن ذلك الانصهار بين العناصر، والذي تحقق أولاً في شبه الجزيرة العربية وشكَّل أمة واحدة قابلة للاتساع، لم يكن ليمر دون أن يشهد، خاصة بعد فترة النبوة وانتهاء عهدها، استمرار الصراع بين المفاهيم الإسلامية الجديدة وبين التقاليد القبلية التي استترت زمن النبوة بما سيكون له انعكاس واضح على تطور المجتمع والفكر في الرقعة الإسلامية كلها.

وهكذا عرف هذا المجتمع الاسلامي الجديد، خاصة منذ

الخليفة الثالث عثمان بن عفان، تطوراً انتقل بفضله من مجتمع بسيط إلى مجتمع مركب متعدد العناصر؛ كما عرف أسلوب الحياة القبلية تحولاً نحو نظام الدولة الضخمة. كل ذلك حدث في غياب تجارب سياسية كافية رغم وجود نظرية سياسية عامة. ومن هنا جاز لنا اعتبار الفتنة الأهلية التي وقعت أواخر عهد الخليفة عثمان إفرازاً طبيعياً لهذه التقلبات السريعة، أكثر مما هي راجعة لمجرد تصرفات فردية لعثمان نفسه، ودليلنا على ذلك مقتل علي بن أبي طالب بعده، ومقتل عمر بن الخطاب قبلهما، إن العلة كامنة، قبل كل شيء في ذلك الانتقال السريع من بيئة صحراوية إلى بيئة زراعية، مما طرح معه مشكلة التوزيع التي حاول عمر بن الخطاب، قبل غيره، الوقوف في وجهها وإيجاد حلول مؤقتة لها.

غير أن ما يثير الانتباه أنه في خضم ذلك الصراع حول المشكل الاقتصادي والسياسي لم يكن أحد يدعو إلى حق إلهي في السلطة أو التشكيك في أهمية العقد كشرط للحكم أو التشكيك في مفهوم الولاية كأساس للسلطة السياسية ويتضمن حق الجماعة في المراقبة والمحاسبة. بل وفي خضم ذلك الصراع برز وعي شامل بضرورة الحفاظ على سلطة تحدث قطيعة مع طبيعة النظامين الساساني والبيزنطي المطاح بهما، وهما يقومان على أساس نظرية الحق الإلهي. هذا الوعي يبرز طيلة احتكاك المسلمين بالتجربة السياسية للخلافة الراشدة، كما يبرز بشكل أوضح عند محاولة معاوية بن أبي سفيان الخروج عن خط تلك السياسة، فيواجهه عبدالرحمن بن أبي بكر قائلاً «ولكنكم تريدون أن تجعلوها «هرقلية»، كلما مات هرقل قام هرقل!» وهكذا بدأت بعض المفاهيم السياسية تتولد في مقابل المفاهيم الكسروية أو البيزنطية؛ فمقابل التراتب الطبقي الفئوي تنشأ مفاهيم الأمة والشورى والعقد والبيعة والولاية... ومعلوم أن مثل هذه المفاهيم الجديدة لا يمكن أن تتوضح وتتحدد إلا بفضل تجارب سياسية فاشلة أو ناجحة. وسوف تضطلع الفرق الكلامية، كفرق سياسية، بمهمة تحديد تلك المصطلحات الجنينية.

غير أن مجيء معاوية بن أبي سفيان، ومن بعده ملوك بني أمية، إلى منصة الحكم قَلَبَ موازين القوى. فقد كان واضحاً أن معاوية يخطط للاستئثار بالحكم دون الرجوع إلى ما اعتبره المسلمون كسوابق دستورية، من بيعة وعقد وشورى. فركب لأجل تحقيق ذلك، قضية المطالبة بدم عثمان، الخليفة المقتول، مما اضطر أنصار علي بن أبي طالب لمطالبة هذا الأخير بعدم الليونة مع هذا الأسلوب السياسي لمعاوية. ثم كان التصدع في صفوف الخليفة الرابع حينما قبل التحكيم كأسلوب سياسي لحقن الدماء، الشيء الذي جعل بعض أنصاره يرى في ذلك الموقف رضوخاً لحكم معاوية ورفضا لحكم الله، هذا الحكم الأخير الذي يزّكي الخلافة القائمة على الشورى والعقد والبيعة، وقد تحققت نسبياً في ولاية علي ولم تتحقق أبداً زمن معاوية. فكان رفض فئة عريضة من أنصار علي لذلك التحكيم إيذاناً بتشكُّل أول فرقة كلامية متميزة تمخضت عن النزاع على السلطة.

وبذلك يتبين أن المشكل السياسي كان هو الإطار الذي سيحدد المناقشات الجدلية ـ الكلامية، لأنه كان المناخ الذي يتنفسه المسلمون كل يوم. وبالرغم من الاستقرار الذي عرفه حكم معاوية، بالنسبة للصراعات السابقة عليه، فإن عهده عرف تغييراً شمل أهم مكتسبات مرحلة الخلافة الراشدة. وزكّى معاوية هذه القطيعة مع تلك المرحلة، حينما لجأ إلى أسلوب التهديد والقوة لفرض ابنه اليزيد وريثاً لِمُلْكِهْ؛ وبذلك وقع في خلد الكثير من الصحابة أن ريحاً من عهد الكسروية والقيصرية قد انبعثت ثانية في أرض الإسلام.

إن ما نريد استخلاصه من كلامنا السابق أن علم الكلام لم يكن إلاّ وليداً شرعياً للمجتمع الإسلامي. هذا المجتمع الذي كان يسير سيراً حثيثاً نحو الاختلاف والاصطدام. فإذا كان المسلمون قد أُلِفوا من القرآن النهي عن الخوض في الجدال فيما بينهم، والاهتمام فحسب بإنشاء المجتمع الجديد، فإن الاختلافات السياسية، سواء على تولي منصب الحكم أو توزيع الأموال، اضطرتهم إلى ذلك الطريق ـ طريق المواجهة الفكرية والاختلاف. ولم يشمل هذا الاختلاف المواقف النظرية والعقائدية إلا في وقت لاحق ومتأخر نسبياً، بعد أن كان المشكل السياسي يمثل بؤرة الصراع وأساس الافتراق. ويبدو أن هذا ما لم يفهمه بعض المفكرين القدامى ممن عارضوا قيام علم الكلام أو الجدل في الإسلام، واعتبروه ظاهرة غير سوية، ما دام الجدل في العقائد كان منعدماً في صدر الإسلام وزمن النبوة، وبالتالي لا مبرر لقيامه بعد ذلك. وقد جمع السيوطي في كتابه **صون المنطق والكلام عن فنّي المنطق والكلام** مجموعة من آراء السلف والفقهاء الذين رأوا في علم الكلام مجرد ترف فكري يبحث في شؤون العقيدة، ويغري بالجدال فيها ويبعد الناس عن الاهتمام بالعمل... ونسي هؤلاء أن الاختلاف في العقائد النظرية نشأ داخل علم الكلام بكيفية عرضية نتيجة الاختلاف في الأمور السياسية ومشاكلها العملية...

من ثم وجب التنبيه إلى أن التعاريف المعطاة في كتب الفِرق

لعلم الكلام تغفل تماماً هذا الطابع السياسي الذي يرجع له الفضل في نشأة ذلك العلم. ولا تلح تلك التعاريف إلا على الجانب الاعتقادي الذي لم يظهر في الواقع التطوري لعلم الكلام إلا لتبرير المواقف السياسية ـ الكلامية المتخذة مسبقاً. وكأن تلك التعاريف في تأكيدها على الجانب العقائدي أو الميتافيزيقي إنما تُعَرِّف لنا علم الكلام كما أصبح لدى رجال لم يعودوا طرفاً مباشراً في النزاع السياسي حول السلطة، بقدر ما صاروا مجرد ممدِّين إيديولوجيين للسلطة المترسخة وللقوة السياسية القائمة. في هذا السياق لا بد من الاعتراف بنسبية التعريف الذي يقدمه لنا ابن خلدون لعلم الكلام بأنه «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»، وهو تعريف يتكىء فيه ابن خلدون على ما أورده الغزالي بشأن علم الكلام في كتابه **المنقذ من الضلال** وقد حاول عضد الدين الإيجي في كتابه **المواقف** تصحيح تلك الرؤية مؤكداً على شمول علم الكلام لسائر الفرق الإسلامية، سُنِّيَّة كانت أو غيرها، لأن «الخصم ـ كما يقول ـ وإن أخطأناه لا نخرجه من علماء الكلام». إلا أنه مع ذلك تظل النشأة السياسية غائبة في سائر تلك التعاريف، حيث حصر ابن خلدون والغزالي مهمة علم الكلام في دائرة الحجاج عن العقائد الإيمانية. وهو، كما يقول الإيجي، علم «يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه». بل إن ابن خلدون، رغم حسه التاريخي، علَّل نشأة علمنا هذا بقوله: «إن مواقف الصراع والخلاف بين الفرق الكلامية» أكثر مثارها من الآي المتشابهة، فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل وزيادة إلى النقل فحدث بذلك علم الكلام».

هكذا ندرك أن الطابع السياسي الذي أطرّ نشأة علم الكلام كان هو الغائب الأكبر في مثل تلك التعريفات لطبيعة وغرض العلم المنوَّه به. ومن تعريفات تعكس، كما قلنا آنفاً، كون عَالِمِ الكلام أو المشتغل به في العصور التالية لنشأته قد توارى إلى الظل، ولم يعد طرفاً معنياً أو مشاركاً في النزاع السياسي الذي يرجع إليه الفضل في نشأة هذا العلم.

فرق ومدارس

نجد عند الشهرستاني إدراكاً للتخطيط الذي وقع فيه مؤرخو الفرق عند محاولتهم حصر وتعيين عدد الفرق والمذاهب وأصحاب المقالات الاسلامية، فلجأ إلى ابتكار تصنيف لا يراعي في منطلقه على الأقل ذلك الحديث الذي حام حوله الشكل والذي يحصر عدد الفِرَق في الإسلام في ثلاث وسبعين فرقة. ولعلنا نستطيع، بمراعاتنا ملاحظات الشهرستاني، وبعده القاضي عبدالجبار المعتزلي أن نسمي أهم الاتجاهات الكلامية وكبرى فرقها فيما يأتي: الخوارج، الشيعة، المرجئة، المعتزلة، الحشوية (المشبهة) ثم الأشعرية. إضافة لفرقتي القدرية والجهمية الممهدتين للاعتزال، وأوائل أهل السنة والماتريدية الذين يقتربون من الفكر الأشعري.

1 ـ الخوارج:

لعل نشأة الخوارج تمثل أوضح نموذج لأهمية البعد السياسي في تلك النشأة، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، سواء من حيث ملابسات الأحداث التي أدت إلى تلك النشأة أو من **حيث طبيعة المشاكل النظرية التي شغل بها الفكر الخارجي او من حيث الممارسات العملية لهذه الفرقة بعد نشأتها الأولى:**

أ ـ لقد شعر علي بن أبي طالب ومعظم أتباعه في مواجهتهم لأنصار أمير الشام معاوية بن أبي سفيان أنهم خدعوا وسقط في أيديهم حين قبولهم وقف الحرب بين الفريقين واللجوء إلى تحكيم شخصين يمثلان الفريقين المتحاربين. واعتقد جمهور واسع من جيش علي بن أبي طالب أن الأمر لا يعدو أن يكون خدعة مدبرة، وأنهم قد ارتكبوا جرماً بإيقاف تلك الحرب العادلة وتحكيم أشخاص فيما لله فيه حكم واضح، وهو ضرورة قتال البغاة الخارجين عن طاعة الامام العادل. لذا رأوا وجوب تصحيح الموقف برفضهم حكم الأشخاص وإعلانهم المبدأ الأساسي: «لا حكم إلا لله» ثم اعترافهم على أنفسهم بالكفر حينما خرجوا على ذلك المبدأ وقبلوا التحكيم، مما اقتضى منهم ضرورة التوبة من ذلك وإرغامهم علي بن أبي طالب أن يقرّ على نفسه بما أقروا به على أنفسهم. وحين أبى علي ذلك، رغم تصميمه على مواصلة القتال بعد أن عرف نتائج التحكيم، خرجوا عن طاعته معلنين شعارهم: لا إمارة ولا حكم إلا لله، ونادوا أن «أخرجوا بنا، إخواننا، من هذه القرية الظالم أهلها إلى بعض كور الجبال أو إلى بعض هذه المدائن منكرين لهذه البدع المضلة». ومن هناك عُرفوا بالخوارج وبالمُحَكِّمة بعد رفضهم لشعارهم سابق الذكر؛ كما يسمون أيضاً بالحَرُورية نسبة لـ حَرُوراء أول مكان قرب الكوفة نزلوا به بعد خروجهم على إمامهم. وكما يحدث في سائر الفرق الكلامية، فقد انقسم الخوارج على أنفسهم وتفرعوا إلى فِرَق، أشهرها: الأزارقة، النجدات، الأباضية، الصفرية، وقد كان أغلب المنضوين تحت هذه الفرق عناصر من العرب البدو، مما

يفسر طابع الغلو في أغلب مواقفهم، خاصة عند الأزارقة والصفرية، وسرعة اللجوء إلى القوة وعدم تحبيذهم المعالجة السياسية للمشاكل القائمة، حتى منها تلك التي تنشب فيها بينهم... كل هذا سيكون له انعكاس على مواقف الجماعات الإسلامية الأخرى منهم، كما أنه سيلعب دوراً كبيراً في سلسلة الفشل المتلاحقة التي أصابتهم، خاصة وهم قد فشلوا دائماً في التعايش مع مخالفيهم من أحزاب المعارضة الأخرى أو تكوين أحلاف ولو مؤقتة معهم، خلافاً لما سيقع مثلاً بين الشيعة والمعتزلة.

ب ـ تلك باختصار، النشأة الأولى لأول فرقة كلامية في الإسلام، وهي نشأة فرضت بالضرورة على هذه الفرقة بفروعها، مسائل نظرية لا تخرج غالباً عن محاولة طرح البديل السياسي الذي خرجوا من أجله وافتقدوه في واقع الصراع بين الأطراف المتنازعة. ومن ثم فقد كادت تجمع فرق الخوارج على جملة مبادىء أهمها:

ـ ضرورة قيام السلطة (الخلافة) على أساس من اختيار الجماعة وبيعتها.

ـ لا يشترط في الخليفة إلا الكفاءة والعدل والحكم بما أمر الله، ولا اعتبار للنسب في ذلك.

ـ من ثم وجب الخروج على الإمام الجائر دون تأخر أو تثاقل وتعليل ذلك قائم على أساس كون مرتكب الكبائر، كالظلم مثلاً، كافر مخلَّد في النار، لأن الإيمان لا يتبعض فهو اعتقاد وإقرار وعمل، وإلا فهو الكفر. ومن هنا وجب قتال أئمة الظلم بحكم كفرهم.

وقد حاول الخوارج إعادة تقييم التاريخ السياسي للإسلام، منذ خلافة أبي بكر حتى مجيء الأمويين، بما ينسجم وهذه المبادىء والأحكام، كما أنهم يلحقون سند مذهبهم بعكرمة مولى عبدالله بن عباس وكذا بأنس بن مالك.

جـ ـ تلك اهم ما أجمعت عليه فرق الخوارج، وان كانت الآراء الخاصة فيما بينهم ليست باليسيرة. هذا وحيث وجب عندهم التوحيد بين الإيمان والعمل، فقد سارعوا مباشرة بعد خروجهم الأول الى تنصيب خليفة عليهم، هو عبد الله الراسبي الأزدي، مما يدل على رغبتهم الشديدة في وضع فكرهم النظري موضع التطبيق، وامروه عليهم ليخرج بهم الى قتال البغاة في نظرهم. فقد حاربوا جيش علي بن ابي طالب خمس مرات ثم تتابع عدد أئمتهم الذين نصبوهم لتلك الغاية. واستمرت ثورات مختلف فصائلهم طيلة عهد بني أمية، مما كان له ولا شك تأثير في تعجيل نهاية حكم الأمويين.

ولم تزد حوادث الزمن الخوارج في دولة بني امية الا صلابة ورفضاً للوضع القائم خاصة وفي ذاكرة الخوارج أن المصدر الأول للداءات من تسلط الامويين على الحكم. ولم تنته الدولة الاموية الا وقد خرج الخوارج من تجربتهم معها منهوكي القوى راغبين في الهجرة الى الاطراف بعيداً عن ملاحقة عيون الدولة. ولعل تلك الملاحقات هي التي دفعت ببعض فصائلهم الى المغرب العربي حيث استطاعت كل من الصفرية والاباضية متابعة نشاطها السياسي ضد ولاة بني امية، وتمكنت الصفرية من انشاء دولة بني مدار سنة 140 هـ. جنوب المغرب الاقصى، كما استطاعت الاباضية بعد ذلك من اقامة دولة بني رستم جنوب الجزائر. وقد لعبت هاتان الدولتان دوراً في تاريخ المنطقة، كما ان نجاحهما في اقامة دولة على مستوى الواقع كان له انعكاس على تعاليم مذهبهما الخارجي، فحصل فيها تعديل ملموس نتيجة الانتقال من مرحلة المعارضة الى مرحلة استلام السلطة وممارستها فعلياً.

2 ـ الشيعة!

بخلاف الخوارج فإن التشيع قد عرف تطوراً جذرياً بين مرحلة النشأة الأولى ومرحلة ما بعد النكسات المتلاحقة على آل البيت إبَّان العصر الأموي. فإذا كان المذهب الخارجي قد استطاع أن يُكوِّن لنفسه مبادئه النظرية البسيطة والعامة منذ خروجه على الخليفة الرابع، فإن التشيع، بخلاف ذلك، قد مرَّ بمرحلتين متناقضتين من حيث المستوى الفكري، وإن كان الجامع بينهما شيوع الولاء السياسي لعلي بن أبي طالب وتفضيله على غيره من الخلفاء، أو على الأقل تفضيله على عثمان بن عفان. ولا ريب أن هذا العنصر المشترك ليس هو المقصود بالتشيع الاصطلاحي المعروف في الفكر الإسلامي. من هنا وجب التنبيه إلى ضرورة الفصل الواضح بين شيعة علي بن أبي طالب وأنصاره السياسيين وبين أسس المذهب الشيعي الذي تلتقي حوله الفرق الشيعية وتتميز به عن غيرها، وخاصة عن بقية الموالين السياسيين للخليفة الرابع. ولقد عرف التاريخ الإسلامي شخصيات سنية ومعتزلية تعارض المذهب الشيعي ولكنها تفضل، سياسياً، علي بن أبي طالب على عثمان بن عفان؛ قال أبو العرب التميمي (ت 333 هـ). في كتاب المحن عن الفقيه أبي غسان مالك بن إسماعيل (ت 219هـ). أنه «ابْتُلِيَ في المحنة [محنة خلق القرآن]... وكان يتشيَّع. قال أبو الحسن: والتشيع تشيع أهل العلم الذي يقدم علياً على عثمان، وأما من قدم علياً على أبي بكر فهو رافض». أما

الكتب الشيعية المذهبية فهي تخالف رأينا هذا وترسل سند التشيع المذهبي إلى علي بن أبي طالب وإلى الرسول (ص) بل وإلى القرآن نفسه كما سنرى بعد قليل.

أ ـ لقد ظل الولاء السياسي لعلي بن أبي طالب ثم بعد لابنيه الحسن والحسين ولاء مستمراً زاد من تعميقه وترسيخه طغيان وظلم الأمويين، كما زاد ذلك الطغيان من توسيع دائرة المؤيدين لأبناء علي بين الموالي خاصة، وهم الذين أصابهم غير قليل من بطش الحجاج بن يوسف. فقد خذل معاوية الحسن بن علي حتى تفرق عن هذا الأخير أنصاره، بل لاحق معاوية أنصار علي بالنفي والقتل إن لم يتبرأوا منه ويلعنوه. ثم جاء اليزيد بن معاوية فضاعف من ملاحقاته للمتعاطفين مع علي حتى من كان منهم قد فضَّل الاعتزال عن الفتن، كعبدالله بن عمر، ورماهم بالحجاج بن يوسف؛ ثم لم يكن بطشه بالحسين ابن علي في كربلاء وعبثه برأسه المقطوع نهاية لتلك الملاحقات السياسية، بل كان ذلك بداية حقيقية لسلسلة من الكوارث والفواجع، استمرت طيلة قرون، حتى قال أحد الأتباع في ذلك:

نحن بنو المصطفى ذوو محن
يجرعها في الحياة كاظمنا
عجيبة في الأيام محنتنا
أولنا مبتل وآخرنا
يفرح هذا الورى بعيدهم
جميعاً وأعيادنا مآتمنا!

في ذلك الوسط وبعد هذه السلسلة من الفواجع السياسية التي أكسبت العلويين عطفاً متزايداً وأنصاراً جدد من غير العرب، يجب أن نتلمس النشأة الرسمية للمذهب النظري للكلام الشيعي. وعلى تلك النشأة التي تمثلت في نزوع المنكوبين سياسياً نحو صياغة نظرية لبديلهم السياسي، تبرهن على أحقيتهم في السلطة والإمامة، وأوثق مصدر السلطة في الإسلام ما كان مستنداً إلى نص جلي أو خفي. وهذا ما رآى الانصار المتأخرون إبرازه كسلاح فعَّال لا يعرف النقض أو الطعن، فبرزت في هذا الوسط أولى صور أدبيات الإمامة في تاريخ الكلام على الإطلاق؛ وهي صور تعكس الموقف الشيعي بما يتميز به من تأكيد على فكرتين (أو سلاحين) أساسيتين متضافرتين: النص، والوصية، ولم يكن ليظهر ذلك إلا بعد فترة من مصرع الحسين وفي عهد جعفر الصادق، خاصة على يد مقاتل بن سليمان، المفسِّر المشهور الذي كان أبرز من كتب في الإسلام حول نظرية الإمامة؛ ولكنه بفعل ولائه لجعفر الصادق وتأثره بالوسط الجديد بعد الاتصال بالثقافات الوافدة، فقد عالج مسألة الإمامة موظفاً مفاهيم جديدة على الثقافة الإسلامية المتداولة حتى ذلك الوقت، وعلى مفاهيم ترجع في أصلها إلى القول بوجوب استناد الإمامة على النص والوصية، ثم على العصمة المتولدة عنهما...

ب ـ وهكذا يحاول جمهور الشيعة الربط في موقف واحد بين القرآن والسنة للدلالة على الوصية لعلي بن أبي طالب بالاضطلاع بأمر هذه الأمة بعد فترة النبوة، مستشهدين خاصة بأنه حين نزلت آية ﴿وانذر عشيرتك الأقربين﴾ (الشعراء، 26) جمع الرسول (ص) أهله وسألهم «من يبايعني على روحه وهو معيني ووليَّ هذا الأمر من بعدي...» فانصرف عنه الجميع ولم يبايعه إلا علي بن أبي طالب. وهذا دليل واضح عند الشيعة على وجود نص شرعي يوصي بالأمر بعد الرسول إلى علي بن أبي طالب. وإذا كان هذا الدليل يرجع إلى الفترة المكِّية، فإن الشيعة لا تعدم أمثاله مما يرجع إلى الفترة المدنية. وأهم ما يحتجون به هنا حديث الثقلين وحديث غديرخم. ففي الحديث الأول يتم الربط الجدلي بين ركنين أساسيين: القرآن وآل البيت، وضرورة الحفاظ عليهما معاً إلى يوم القيامة... أما الحديث الثاني فهو أكثر صراحة وأفصح عن المقصود حين خُتِمَ بقوله (ص): «يا أيها الناس إن الله مولاي وأنا مولى المؤمنين وأنا أولى بهم من أنفسهم؛ فمن كنت مولاه فهذا مولاه ـ يعني علياً ـ اللّهم وال من والاه وعاد من عاداه».

ثم توالى ورود نظريات أخرى على أوساط الفكر الشيعي ترمي إلى توسيع البعد الايديولوجي للنصين السالفين: فكما وجب بقاء القرآن بين المسلمين أبد الدهر، كذلك وجب بقاء عترة أهل البيت المهديين ما بقيت الدنيا بنص حديث الثقلين المشار إليه. ومن هنا وجب عند الإمامية من الشيعة الإيمان ببقاء المهدي المنتظر بين المعلمين ما بقي القرآن. وكما يقول السيد حسين يوسف مكي العاملي، من الشيعة المحدثين «فبقاؤه حياً إلى الآن لا غرابة فيه ولا اشكال إلا ممن في قلبه مرض» ثم إن الرابطة الجديدة بين القرآن وآل البيت اقتضت وجود فكرة أساسية تطلب منطق هذا السياق من التفكير ألا وهي عصمة أولئك الأئمة من أهل البيت، فدور الإمام في حقيقته استمرار لدور النبي ولموقعه من النص ومن الأمة: «إذ لا يمكن في حق النبي (ص) أن يجعل خلفاءه والقوامين على القرآن بعده من يجوز في حقهم الكذب والعصيان والخطأ في التأويل... وإلا كان القيِّم على القرآن غير مأمون على

الـدين. . . وليس الأمـين عـلى ذلـك الا المعصـوم عن الخـطأ والمعـاصي والسهـو والغفلة والنسيـان. . فـإذا. . كـان القـرآن معصـوماً كـان لا بد من أن يكـون عديله معصـوماً وإذا كـان القرآن فيه الهـدى والنور. . . كـان قرينـه الذي لا يفـارقه إلى الأبـد كذلـك معه الهـدى والنور وجميـع ما ذكـرنا من صفـات القرآن دائماً، وهذا هو معنى العصمة».

وحيث وجب إثبـات العصمـة لـلأئمـة لاستمــرار دورهم كأوصياء على الشريعة دون غيرهم، وحيث انقطع عهد الوحي الـذي كـان يعصم الـرسـول عن الخـطأ فلم يبـق من أسـاس لعصمـة الأئمـة بعـد عصر النبـوة سـوى نسبـة الإلهام إليهم، كمصـدر لعصمتهم وتنزّه علمهم عن الخـطأ. ومن ثم فليس لأئمـة الشيعـة شيـوخ وأسـاتـذة من غـير آل البيت السـابقـين عليهم، وإلا وقـع تسرب الخـطأ إلى علمهم، فـ «علم الأئمـة بالتلقي عن الأئمة المعصومين عن جدهم (ص) كما تلقى هـو العلم من جـبرائيل عن الله تعـالى». وبعكس مـا يعتقـد أهـل السنة من أن القرآن هو النص الوحيد الذي كُتب زمن النبوة، فإن الشيعة ترى أن علم الأئمة يستند، فيما يستند إليه، عـلى علم الجفر الذي هو مجموعة من الكتب والصحائف التي كانت وديعة عند الرسول وعند علي وانتقلت منـه إلى الأئمة بعـده، ويعتقد الشيعة أنها كتب ضمّت كـل صغيرة وكـبيرة مما يحتـاجه النـاس، مما صـار معه الأئمـة في غنى عن كل علوم النـاس في كل وقت حاضر ومستقبل، ويجعل النـاس في حاجـة دائمة إلى علمهم. من ثم نسبـوا إلى عـلي قـولـه عن أهــل البيت أنهم «أبـواب الحكم، ومعادن العلم، ومحط الـرسـالـة. . . وينابيـع الحكمـة، وخزان العلم. . . وأنهم الـراسخـون في العلم. . . وأن على الناس أن ينزلوهم منازل القرآن. . .».

وهنـا يجب أن نفهم حرص الشيعـة على إرجـاع كل العلوم الإسلامية إلى عـلي بن أبي طالب، بـل إن الرواد الأوائـل لجُل العلوم الإسلامية كانوا من الموالين لآل البيت والمنضـوين تحت راية الشيعة، فمحمد الحسين آل كاشف الغطاء في كتابه **أصل الشيعة وأصولها** يجعل للشيعة قبل غيرهم الفضل في نشأة علم النحـو واللغة والعـروض والتفسير والحـديث والسِّير والتـاريخ وعلم الكلام والفلسفة اضافة إلى فطاحل شعراء العربية كانـوا شيعة حتى قيل «وهل ترى من أديب غير شيعي».

من خلال هذه النظريات التي تميزت بها الشيعة عن غيرهـا من الفرق وخاصـة عن المؤيدين السيـاسيين القـدامى لعلي بن أبي طالب والحسن والحسين، ندرك مركـزية المـطالبة السيـاسية والامامة في الفكـر النظري للشيعـة، فهذه الإمـامة، بنـاء على فكرتي الوصيـة والعصمة، أصبحت منصباً إلهياً كـالنبوة، لا يجـوز أن تستند عـلى المبايعـة والانتخـاب والمشـاورة، إذ هـذه الأسـاليب الأخيرة طرق لتسرب مختلف أنواع الخـطأ، والإمامة منصب لخلافة النبوة في كل خصـائصها عـدا الوحي. من هنـا قـال ابن خلدون عن منصب الامامة عند الشيعـة «ومـذهبهم جميعـاً ـ متفقين عليـه ـ ان الامـامـة ليست من المصـالـح التي تفـوض إلى نـظر الأمــة. . . بـل هي ركن الـدين وقـاعـدة الإسـلام. ولا يجوز لنبي إغفـاله ولا تفـويضه إلى الأمـة، بـل يجب تعيين الإمام لهم، ويكون معصوماً من الكبائر والصغائر» من ثم نستطيع الزعم بأن الشيعـة نسبوا لأئمتهم دوراً كـونياً، فـالإمام، بحكم عصمته ووراثته للنبـوة، حافظ للوجـود إذ لو «رفع من الأرض ساعة لماجت بـأهلها كما يموج البحر بأهله»! والأئمة «جعلهم الله أركان الأرض أن تميد بأهلها».

لا ريب أن مثـل هـذه الآراء والنـظريـات قـد تغـذت من مصادر ثقافية متعددة، خاصة من داخل تلك الجماعـات التي لم يخطر ببال أصحـابها يـوماً أن تكـون السياسـة من فعل البشر، معتقدة أنها حق إلهي يضعه الله في أسرة واحدة تتوارثه على مرّ الـدهور ولا يقبـل أفـرادهـا الاعـتراض ولا النقـد فضـلاً عن الخروج عليها وفي حقيقة الأمر لم تكن الأنـظمة السـياسية التي أسقـطهـا الإسـلام في بيـزنـطة وفـارس ببعيـدة عن مثـل تلك الأفكار.

ولعل هذا الكلام الأخير يدل من جهة أخرى كما أشرنـا في البداية، على الأهمية التي كـانت لتوسيـع دائرة المنضـوين تحت رايـة التشيع، وقـد كان المـوالي يشكلون قـاعـدة كـبرى فيـه، وأغلب أولئـك الموالي كـانـوا من بـلاد فـارس، ممـا كـان لـه، باعتراف الشيعة أنفسهم، انعكاس سلبي، وذلك حين ظهـور جمـاعات وصفـوا بالغـلاة. طعّمـوا الفكـر الشيعي بنـظريـات رفضها جمهور الشيعـة غير أنها استـطاعت، رغم ذلك التسرب إلى العديد من الاتبـاع والمفكرين، بـل إن أغلب المؤرخين من الشيعة والسنة يرجع بذلك الفكـر الغالي إلى زمن عـلي بن أبي طالب نفسه. ويتمثـل ذلك في شخص عبـدالله بن سبأ الـذي مثّـل تسرّب الغنوص اليهـودي إلى الفكر الإسلامي، وحاول بث عقيدة قداسة علي وتأليهه. ومهـما يكن من أمر عبـدالله بن سبـأ هذا، فـإن مثل هـذه الآراء الغـاليـة ستـنتشري فعـلاً في الأوسـاط الاسلاميـة، سواء من طـرف أشخـاص مشبـوهـين، متظاهرين بالإسلام ومتذرعين بحب آل البيت، أو من طـرف أولئـك الذين لم يستـطيعوا التخلص من أسـاطيرهم القـديمة. وستبرز تلك الآراء واضحة لدى فرق شيعية تاليـة كالكيسـانية

والمختارية التي التقى فيها الغنوص القديم بمختلف مصادره اليهودية والفارسية. في هذا الجو نشأت فكرة المهدوية، وفي خضم الملاحقات والمطاردات العسكرية أوصى بعض اليهود لهذه الفرق في الإسلام بأنهم يعيدون تاريخ اليهود وأنهم في التيه من جديد مثلما كان اليهود قديماً، وأن محمد بن الحنفية لم يمت وسيرجع وهو الآن في جبل رضوى بين أسدين ونمرين، تؤنسه الملائكة. بل إن علي بن أبي طالب لم يمت هو الآخر، لأنه في السحاب: فالرعد صوته والبرق سوطه، كما ستعرف فكرة التناسخ والحلول طريقها إلى بعض الغلاة كالخطابية. وسوف تفتح مثل تلك المواقف الباب على مصراعيه أمام تيار التأويل الرمزي للنصوص حتى تستقيم مع هذه الآراء الجديدة، وسيضعون بذلك أسس التفسير بالإشارة الذي سنجده في أدبيات الفكر الصوفي.

تلك مجموعة من الآراء الغالية، وقد تبرأ منها كبار علماء الشيعة ونفوها عن أئمتهم الأولين خاصة منهم محمد بن الحنفية وابنيه والامام محمد الباقر وعلي زين العابدين وجعفر الصادق وزيد بن علي الذي كان تلميذاً لواصل بن عطاء المعتزلي، كما كان شيخاً للإمام أبي حنيفة النعمان الذي ناصره في محنه السياسية، ومن هنا سرّ اقتراب الزيدية من أهل السنة.

جـ - هذا وقد فرضت الظروف السياسية التي سبقت الإشارة إليها على الشيعة الأوائل اتخاذ أسلوب التقية والمداراة للحكم الأموي المتسلط، كما عرف ذلك عن أئمتهم الأوائل، غير أنهم كانوا يترقبون الخروج على أمراء بني أمية كلما واتتهم الفرصة، كما فعل امام الزيدية، زيد بن علي بن الحسين الذي خرج ضد ظلم هشام بن عبدالملك إلى أن عرف نفس مصير جدّه الحسين بن علي. وهو المصير نفسه الذي سيعرفه ابنه يحيى بن زيد سنة 125 هـ، مما أجّج سخط أهل خراسان ودفعهم إلى الالتفاف حول أبي مسلم الخراساني الذي وضع يده بعد ذلك في يد أنصار العباسيين فتم القضاء نهائياً على دولة بني أمية... ولم تتوقف حركات خروج الشيعة منذ خلافة المنصور والمهدي والهادي، وتمكن أحد الزيدية، وهو ادريس بن عبدالله، من الفرار من وقعة فخ شهيرة وهرب إلى المغرب الأقصى حيث تمكن بمساعدة جماعة من المعتزلة والمتعاطفين معهم، من انشاء دولة استقل بها عن دار الخلافة. ولكن المنصور تعقب أخباره فأرسل إليه من دس إليه السم فمات منه. وإذا كانت هذه الدولة الادريسية بالمغرب صارت منذ قيامها، وبالرغم من تشيع مؤسسها، دولة سنّية خالصة بحكم ظروف اجتماعية وجغرافية موضوعية فإن حركات الزيدية فجعت سنة 284 هـ في أخذ بيعة أهل اليمن للإمام يحيى، أحد أحفاد الحسن بن علي، وتكونت أول دولة للشيعة الزيدية. ومن جهة أخرى فقد تمكن الاسماعيليون من الشيعة من تأسيس أول دولة لهم سنة 297 هـ بافريقيا الشمالية، عدا المغرب الأقصى، واضعين بذلك نهاية لبعض دول الخوارج هناك مزاحمين الوجود العباسي في مصر التي انتقلوا إليها سنة 362 هـ.

وإذا كنا هنا لسنا بصدد تقييم حصيلة التجربة السياسية الداخلية لدول الشيعة، خاصة في افريقيا ومصر، فلا بأس من الاشارة إلى أن مجيء البويهيين إلى بغداد سنة 334، رافقه محاولة السلطة العسكرية الجديدة اثارة الضغائن والفتن بين أهل السنة والشيعة، وشهدت مناسبات يوم عاشوراء ويوم الغدير اصطدامات طائفية استغلتها السلطة العسكرية البويهية لاحكام ضغطها على الخليفة العباسي وقد تنبه ابن تيمية إلى أن الكثير من الأدبيات المروية لدى الطائفتين، شيعة وسنة، حول عادات وتقاليد عاشوراء ليس لها أصل من الإسلام، وأنها ترجع في حقيقتها إلى ردود فعل كل طائفة ضد الأخرى. وبذهاب البويهيين ظلت الدولة الفاطمية (الاسماعيلية) بمصر تعبر عن طموحها في اقامة دولة شيعية وزحزحة دولة الخلافة. وقد تمكن الفاطميون من الزحف على الشام ثم الاستيلاء على الحرمين، كما نشطوا في تنظيم الدعوة للمذهب الاسماعيلي بفضل التخطيط الذي وضعه لذلك داعيتهم الأكبر القاضي النعمان وأصبح جامع الأزهر مركزاً لتخريج دعاة المذهب. ومن جهة ثالثة فقد نشطت الدولة الفاطمية ودعاتها بعد ذهاب البويهيين من العراق وفارس وحلول السلاجقة المناصرين للمذاهب السنية، نشطوا في توجيه جماعات من المتحرين الذين تخصصوا في ملاحقة أقطاب السنة من العلماء ورجال الدولة، فزعزعت سلسلة اغتيالاتهم الأوضاع الداخلية لدولة الخلافة. غير أن ذلك نبه هذه الأخيرة إلى ضرورة تكتيل الجهود السياسية والفكرية، فاستغلت الأوضاع المتردية داخل الدولة الفاطمية وهذا الصراع المذهبي بين دعاة الاسماعيلية، فنشطت في محاصرتها سياسياً وعسكرياً، وجمعت الأقلام للرد عليها أيديولوجياً، خاصة وقد وجدوا في أدبيات الاسماعيلية عناصر غالية مرفوضة حتى من طرف فرق شيعية أخرى.

وأخيراً فإن التشيع خاصة في قسمه الزيدي، يرجع إليه الفضل في احتوائه للمذهب المعتزلي الذي لم تصلنا نصوصه الكبرى والأصلية إلا عن طريق الزيدية في اليمن، كما أن التشيع كان له أكبر الأثر - كما لاحظ ذلك ابن خلدون - على

الفكر الصوفي في الإسلام، وهناك أكثر من نقط تشابه وتأثر بين الفكر الصوفي والفكر الشيعي، سواء من حيث المفاهيم المتداولة في الحقل اللغوي الصوفي أو من حيث النظام التراتبي المنتمين إليه. . . كما أن الثقافات الشعبية في العالم الإسلامي، حتى السنّي منه، لم تخل من تأثيرات شيعية هي بقايا الفكر الشيعي أيام سيطرة دوله. ولعل الشيعة إلى جانب الأشعرية يملكون اليوم البقية الباقية من الفرق الكلامية القديمة.

3 ـ المرجئة:

لقد أدى الصراع المحتوم حول السلطة بعد قيام الدولة الأموية إلى مواقف سياسية متطرفة، سواء من طرف القابضين على زمام الأمور أو من قبل معارضيهم، خاصة من الخوارج وفصائل من الشيعة. وشعرت فئات من الفقهاء بخطورة الموقف ودقته، فراحت تؤسس مركزاً فكرياً تبثّ من خلاله دعوتها برفض مظاهر الغلوّ في التكفير والرفض التي يخشى معها تفكيك أواصر الأمة ووحدتها. وكما سيتبين لنا، فإن هذه المدرسة لم تكن سوى تلك التي أسسها محمد بن الحنفية وولداه الحسن وأبو هاشم عبدالله. وكما سيخرج الاعتدال من هذه المدرسة لتحقيق ذلك الهدف، فقد خرج أيضاً الارجاء من المدرسة نفسها لتحقيق الهدف السياسي ذاته.

من خلال تعريف الأرجاء لغةً تستطيع تبين اتجاهين رئيسيين يعكسان البعد السياسي في نشأتها، كما يعكس ذلك التعريف ضيق مجال الاهتمام في هذا المذهب الذي لم يقدر له، ربما لأجل ذلك، أن يعمِّر طويلاً: فقد قيل ان مصدر تسمية هذه الفرقة مشتق من الارجاء الذي هو التأخير والامهال. في حين يرى البعض الآخر أن المعنى المقصود من الارجاء مشتق بالأولى من الرجاء واعطاء الأمل. ونعتقد أن المعنيين يعكسان اتجاهين مختلفين في الإرجاء.

أ ـ فقد قلنا ان ردود فعل الخوارج اتسمت بالتطرف في أحكامهم على المخالفين لهم سياسياً، ليس من أنصار بني أمية فحسب، بل حتى في فئات شتى من معارضيهم الذين لا يرون رأي الخوارج في أسلوب المواجهة أو في التفكير والتطرف. وقد أدرك الامام الحسن بن محمد بن الحنفية خطورة ربط الخوارج ربطاً ضرورياً بين الايمان والعمل كشرط للانتماء للأمة. ففي هذا المبرّر ادعاء سند شرعي لقتل جميع المسلمين لذا بادر الحسن «يكتب كتبه إلى الأمصار يدعو إلى الارجاء» مدافعاً عن أن الإيمان الذي هو أساس الانتماء إلى الأمة، لا يزول بزوال العمل. إلا أن هذا لا يعني عنده عدم ضرورة العمل بل كانت غايته فقط التأكيد على ضرورة مراعاة القاسم المشترك بين سائر المسلمين وعدم حِلّ دماء المسلمين واعراضهم وأموالهم الا بحقها الشرعي.

ويبدو أنه بالرغم من التعارض بين القول بالإرجاء هنا وقولِ واصل بن عطاء في العصر نفسه، بالمنزلة بين المنزلتين، فإن هدف الموقفين ومقصدهما كان واحداً وهو عدم متابعة جمهور المسلمين بمحط التهمة وضرورة الحفاظ على الجماعة المستظلة بظل الإسلام. ولا أدل على وحدة هذا المقصد أن غيلان الدمشقي، تلميذ الحسن بن محمد بن الحنفية في الأرجاء، كان في آن واحد يقول بالقدر ويخرج على بني أمية متهماً إياهم بالظلم وليس بالكفر، مما ينبىء أن الإرجاء في ميلاده لم يقصد به أبداً لا التفريط في العمل ولا بالأولى مهادنة الوضع السياسي القائم. وما يدل على كل هذا أن المعتزلة تُدرج غيلان الدمشقي ضمن سندها الرسمي مع شيخه أبي هاشم، ولم تر في قولها بالارجاء ما يخدش بأصولهم الخمسة التي تؤكد على أهمية العمل وخاصة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ومما يدل مرة أخرى أن الارجاء في أصله لا يعني أبداً موالاة السلطة القائمة كون الجهم بن صفوان، رغم قوله بالجبر لأسباب سنفصلها لا علاقة لها بجبرية بني أمية، كان هو الآخر ينادي بالارجاء ويقول به مؤكداً «أن الإيمان لا يتبعض ولا يتفاضل أهله فيه، وأن الإيمان والكفر لا يكونان الا في القلب دون غيره من الجوارح». ومع ذلك كله كان الجهم يخرج على بني أمية ويعارض سلطتهم السياسية. ولعل ما يفسر لنا هذا الاتجاه الارجائي الذي وجد بين بعض معارضي بني أمية، اننا نجد الامام أبا حنيفة النعمان، وقد تتلمذ في مدرسة ابن الحنفية على الامام محمد الباقر وزيد بن علي، قد قال هو الآخر بالارجاء وعرف عنه مع ذلك تحفظه من دولة بني أمية. ويشرح الامام الماتريدي، في كتابه **التوحيد**، ارجاء إمامة أبي حنيفة قائلاً: «وقالت المعتزلة: المرجئة هي التي أرجأت الكبائر، لم تنزل أهلها ناراً ولا جنة. قال الشيخ [الماتريدي] رحمه الله: هذا الذي قالوه حق في لزوم إرجاء تلك الأعمال. . . وعن مثله سئل أبو حنيفة رحمه الله ممّ أخذت الارجاء؟ فقال من فعل الملائكة، حيث قيل لهم: «أنبؤوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين». إنهم لما سئلوا عن أمر لم يكن لهم به علم فوضوا الأمر في ذلك إلى الله. وكذلك الحق في أصحاب الكبائر، إذ معهم خيرات، الواحدة منها لو قوبلت بجميع ما دون الشرك من الشرور لمحتها وأبطلتها. فلا يحتمل

أن يحـرم صـاحبهـا ويخلد في النـار، لكن يـرجىء أمـره إلى الله. . .».

بذلك يتبين بوضـوح من خلال أقـطاب هذا الموقف الأول من الارجاء، أن هذا الاتجاه لم يكن موقفاً معتزلاً للسياسة ولا مـبرراً لواقـع سياسيّ مـا، بقدر مـا كـان همـه تصحيـح مسـار أحزاب سياسية قائمة اتسمت مواقفها بالتـطرف وتبين خـطرها عـلى وحدة الجـماعـة، من ثم رأى هـذا الفـريق وجـوب حمـل السيف ان اقتضى الحال لانقاذ الوضع وتصحيحه.

ب ـ إن هذا الموقف السياسي الذي اتخذه المنادون الأولـون بالارجاء، خـاصة أبـو هاشم وغيـلان والجهم، ولّد لـدى بني أمية المتربعـين على كـرسي السلطة الفعلية مـوقفاً يمثـل رد فعل يقصـد بـالـدرجـة الأولى الى تلقف مفهـوم الارجـاء من أولئـك الخصـوم وإفـراغـه من محتـواه الأصـلي، وذلـك بـادخـال تـغـيـيرعـليـه، سـواء مـن حيـث المـفـهـوم اومـن حيـث الواقع التطبيقي: فعلى المستوى الأول أصبح الارجـاء لا يعني تـأخير الحكم بـالكفـر في حق مـرتكبي الكبـائـر، بـل أصبـح الارجـاء هو بعث الـرجاء فيهم من الآن وعـدم مؤاخذتهم بمـا فعلوا ويفعلون، بحجة أنه «لا تضر مع الايمان معصية» قياساً منهم على كون «لا تنفـع مع الكفـر طاعـة» من ثم وجب عدم الاعـتراض أو الخروج عـلى ملوك وأمراء بني أميـة وإن «ركبـوا العـظائم وتركـوا الفرائض وعملوا الكبـائـر» مـا دامـوا ليسـوا كفـاراً، ولا ريب أن هذا لم يكن هـو المقصود من المـوقف من الارجاء.

أمـا عـلى المستوى التـطبيقي فـإن بني أميـة الـذين فهمـوا متعمدين الارجاء بهـذا المعنى الذي هـو بعث الارجاء وأنـه لا تضر مع الايمان معصية، فإنهم رغم ذلك لم يلتزموا برأيهم هذا وصاروا منذ معاوية بن أبي سفيـان يلعنون علياً بن أبي طالب وأنصـاره من على المنابر بحجة أنهم كفار لا رجاء لهم في المغفرة وهـذا كما علمنـا هو مـا قامت المرجئـة الأولى في وجهـه ضـد تـطرف الخـوارج والشيعـة، وكـأن بني أميـة لم يختلفـوا عنهم بمواقفهم المذكورة أخيراً.

4 ـ المعتزلة:

أ ـ لا يمكن الحـديث عن تشكـل المـذهب لـدى الفـرقـة الكـلاميـة الـرابعـة، وهي المعـتزلـة، دون الإشـارة إلى أبـرز المقدمات التي عملت على ابرازها كفرقة متميزة بتماسك مبادئها وأصولها وهكـذا نجد أن أهم مـا سيشتهر بـه المعتزلـة شيئان: القـول بالقـدر والاختيار، ثم اتخاذ التأويـل العقلي كـأسلوب ومنهج لفهم النصوص، معـارضين بـه تيار التجسيم والحشـو. ولهم في كلا الموقفين سلف تأثروا به ومهد لهم فكرياً وسياسياً:

وقـد شكل مجتمـع المدينة أهميـة قصـوى ـ وهي عـاصمـة الخلافة المجهضة ـ نظراً لما يمثله من رمز لرفض الظلم السياسي المتفشي مثلما أصبحت البصرة مـركـزاً لاستقطاب جماعـات وأجناس متباينة في تراثها الثقافي ووضعيتها الاجتماعيـة. . . في نفس الوقت نشط الامويون في نشر تغطيـة ايديـولوجيـة لتبريـر سلطتهم، خاصة تجـاه مجتمع المـدينة، وهي تغـطية تقـوم على استراتيجيتين اثنتين: أولاهما نشر الجبر بين الاتباع والمعـارضين ثم إغـراق مجتمع المـدينة خـاصة بكـل وسائـل اللهووالمجـون لإلهاء شباب المدينة وتفريقهم عن مترعمي المعارضة السياسية، ولعل في هذا ما يفسر ازدهار أدب الغـزل إبّان هـذا الوقت في ذلك المجتمع. . . من جهة أخرى فقد كادت تـتركز محن هـذا العصر في مكـة والمدينـة، واطلالـة سريعـة عـلى كتـاب المحن للفقيه أبي العرب التميمي تبين لنا ذلـك بوضـوح. ولعل فيـما أوقعه اليزيد بن معاوية بمجتمع المدينة يـوم الحرة لكـاف وحده للدلالة على تصميم هذا المجتمع على الرفض والمقـاومة، بمثـل ما يدل ذلك على مدى البطش الـذي استخدمـه والي المدينـة، مسلم بن عقبة، الذي كـان يغري جنـده بهتك أعـراض نساء المدينة وبقطع رؤوس الصحابة مقابل جوائز ماليـة وكما يـروي أبو العرب عن فعل جنود الامويين يـوم الحرة انهم «مـا تركـوا حلّي ولا أثاث ولا فـراش إلاّ نفضوا صـوفه، حتى الـدجاج والحـمام كانوا يذبحونها» وفيـما يرويـه أبو العـرب أيضاً فـإن عبدالله بن عمر لم يسلم، هو نفسه، من بطش الأمويين حيث إن الحجاج ابن يـوسف قـد دفـع اليـه من دس لـه السم فـمات منـه. . كـما أن مـوقف الحجـاج «يـوم الجماجم» من أنصـار عبدالـرحمن بن الأشعث، وهم من القرّاء والزهاد وكبار التـابعين، قـد سارت بذكره الركبان «وذكر بعض الرواة أن الحجاج أمر من أصحاب ابن الاشعث ثلاثة آلاف ونيف فقتلوا جميعاً إلا عدة يسيرة» كما أنـه طلب الحسن البصري ليقتله لـولا أن هـذا اختفى عند بعض أصحابه. . .

وهكذا شعر أولئك المهزومون سياسياً بضرورة اعادة انشـاء بـديلهم السياسي، فكـرياً وثقـافياً، عن طـريق تدارس العلم وتنظيم حلقاته. وللعلم سلطة متميزة في بنية الثقافة الاسلاميـة ووقع «خاص بـين جمهور المسلمـين. . . ولذلـك لا نستغرب، بعـد تلك السلسلة من المحن والملاحقـات السياسيـة، أن تبرز في الإسـلام أول مدرسـة لبثّ هذا العلم في مـركـز المعـارضـة السياسية، وهي المدينة ثم في البصرة. فظهرت مـدرسة محمد ابن الحنفيـة وابنيـه: عبـد الله وابي هـاشم ثم مـدرسـة البصرة

برئاسة الحسن البصري. وسوف ينجح المعتزلة في أن يكوّنوا أشهر خلية فكرية حاولت من خلال المدرستين المذكورتين أن تجد في تعاطي العلم وتدارسه - والذي كان في جوهره علماً سياسياً قانونياً أخلاقياً شديد الصلة بمشاكل العصر - متنفساً لتحقيق السلطة الشرعية المفقودة وتحقيق بديلها الذي أجهضه بطش قواد وولاة بني أمية... ولكن ما هي مقدمات هذا العلم الذي حمله الفكر المعتزلي؟ وما طبيعته؟.

قبيل حركة الاعتزال أفرزت مدرستا المدينة بقيادة ابني محمد بن الحنفية، ومدرسة البصرة، بقيادة الحسن البصري، فكراً سيتغذى منه المعتزلة ويطورونه في صورة منهجية مرتبة. كما سيحتفظون في ذلك الفكر بروحه السياسية القائمة على أساس رفض أيديولوجية الجبر الأموية والاستعداد للخروج على ولاة الجور القائلين بها. وقد أصبح رواد المدرستين يتبادلون الزيارات فيما بينهم وينتقلون ما بين المدينة والبصرة متتلمذين في آن واحد على أبي هاشم وأبي الحسن، في المدينة، وعلى الحسن البصري، في البصرة. ثم يظهر ضمن رواد مدرسة المدينة أحد التابعين المشهورين بالزهد والاشتغال بالحديث وبالتتلمذ على أبي ذرّ الغفاري، وهو معبد بن خالد الجهني، قتله الحجاج سنة 80 هـ بعد خروجه في ثورة القرّاء، فيجهر بمعارضته لفكرة الجبر الأموية وينهض مدافعاً عن القدر بلسانه، نافياً الجبر ومهاجماً ولاة بني أمية بسيفه، ويقف أمام شيخه الحسن البصري، حاكياً له سوء الحال مستنكراً الاستغلال الأموي لفكرة الجبر فيقول: «يا أبا سعيد هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون: إنما تجري أعمالنا على قدر الله» ومن جهة أخرى فقد كان غيلان ابن مسلم الدمشقي ابرز تلامذة مدرسة المدينة، أعلن مذهبه القدري في عاصمة الجبر: دمشق، وقد تعرف عليه واصل بن عطاء وتأثر به، كما وضع فيه الخليفة عمر بن عبدالعزيز ثقته فاستدعاه لاصلاح النظام الجبائي ورد المظالم إلى أصحابها. فنقم عليه لأجل ذلك بنو أمية، وعلى رأسهم هشام بن عبدالملك الذي ما أن ولي الخلافة، بعد عمر بن عبدالعزيز، حتى طلب غيلاناً واستصدر فتوى بقتله، فصلب ومثل به شر تمثيل وهو حيّ، ولم يكفّ غيلان عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى وهو معلق مصلوب! ولن تذهب سدى تعاليم غيلان والقدرية، فسوف يقوم الأمير الأموي اليزيد بن الوليد (اليزيد الناقص) بثورة يحاول بعد نجاحها، الحكم وفقاً لمبادىء غيلان. كما ان واصل بن عطاء سيتابع مع فرقته الجديدة الدفاع عن فكرة القدر والتنكيل بالظلم السياسي، وسيجعل المعتزلة مواقف غيلان الدمشقي أصلاً في السند المعتزلي.

ذلك هو المصدر القدري الذي سيتأثر به المعتزلة، وهو مصدر لا يخلو من محاولة عقلية في تحليل النصوص وفهم السلوك الإنساني. أما المصدر الآخر الذي ربما كان أكثر أهمية وتأثيراً في الاعتزال، فهو المتمثل في الجهمية كأول اتجاه في الإسلام مارس التأويل العقلي للنصوص ودافع عن التنزيه المطلق. وتتجلى تلك الأهمية في كون الجهمية رغم تبرؤ الاتجاهات الاسلامية الكبرى منها، فإنها تركت بصماتها الواضحة عليها جميعاً، كما سيلاحظ ذلك بحق ابن تيمية، إلى درجة أن المعتزلة سميت في مرحلة متقدمة بالجهمية.

لقد كان الوضع في الحديث مصاحباً لانتشار التشبيه والحشو والاسرائيليات، وبدا للبعض أن نقد أسانيد الحديث لم يعد كافياً للوقوف في وجه هذا التيار الذي نبت وسط المجتمع الاسلامي، فرأى، لغرض اصلاح الوضع، ضرورة ادخال العقل كعنصر فعّال لفهم النصوص ثم للوقوف في وجه الحشو التشبيه المعارض للنص وللعقل معاً. من هنا ندرك الدوافع الحقيقية التي دفعت بجهم بن صفوان (ت 128 هـ) الى القول، قبل المعتزلة، بخلق القرآن وبنفي الصفات (البشرية) عن الذات الالهية وقد دخل الجهم مع المفسر مقاتل بن سليمان في نقاش حاد وعنيف، خاصة وقد اتّهم مقاتل بالكذب في الحديث والغلوّ في التشبيه. في هذا الاطار من الرغبة في التنزيه المطلق يجب أن نفهم الموقف الجبري عند جهم بن صفوان أنه موقف أملته اعتبارات مختلفة عن تلك التي أملت القول بالجبر عند بني أمية. ولا أدل على ذلك من أن قوله بالجبر لم يمنعه من الخروج على بني أمية وجهادهم ورفض ايديولوجية الجبر التي كانوا يبررون بها سلوكهم السياسي.

ان قول الجهم بالجبر والتأويل معاً جاء كرد فعل لانتشار التشبيه الغليظ، الشيء الذي فرض عليه الدفاع عن التنزيه المطلق، كما طرح عليه مشكلة تجاوز حدود اللغة الطبيعية، التي هي لغة بشرية بطبيعتها، وايجاد دلالات اصطلاحية جديدة لبعض معانيها القديمة. وهكذا فالله عند الجهم «ذات» وليس شيئاً أبداً، ما دامت الشيئية تطلق على كل ما يُرى ويُلمس ويقتضي الجسمية، وهو الشيء الذي فرض عليه أن يقول، قبل المعتزلة بنفي الصفات أي نفي الصفات البشرية عن الذات الالهية ونفي الصفات الالهية عن الإنسان. والقاعدة عنده أن «الله لا يجوز أن يوصف بصفة يوصف بها خلقه» فنفي كونه حياً، عالماً وأثبت كونه قادراً فاعلاً، انه ليس

حياً ولكنه المحيي وليس موجوداً ولكنه الموجد، وليس مريداً ولكنه الفاعل. ومن ثم كان الإنسان مريداً وليس فاعلاً أو خالقاً. وهذا أصل من أصول الجهمية سيتأثر به الاشاعرة في نظريتهم حول الكسب كما لاحظ عليهم ذلك ابن تيمية. إذن فالصفات الالهية قديمة وهي عين الذات لكن هذا لا يمنع أن تكون هناك صفات أخرى محدثة، كصفة العلم، يحدثها الله عند حدوث الموضوع المعلوم، غير أن علم الله حادث لا في محل فلله علوم حادثة بعدد المعلومات الحادثة... وهذا أيضاً هو جوهر نظرية الأحوال التي سيقول بها أبو هاشم الجبائي من المعتزلة.

بناء على ذلك، ما كان للقرآن، وهو كلام مسموع ومقروء، الا أن يكون شيئاً أو جسماً، والجسم في مصطلح الجهم، كناية عن الشيء والخلوق، الموجود، أي على كل ما عدا الله. فالقرآن من ثم جسم أي مخلوق ليس هو الله مطلقاً ولا يمكن أن يكون في نفس مرتبة الله. وهذا أيضاً هو أصل قول المعتزلة فيما بعد بنظرياتهم حول خلق القرآن. من جهة أخرى، وبناء على نفس الرغبة في التنزيه، فقد قال الجهم بفناء الخلدين (الجنة والنار) اعتباراً لطبيعتهما الجسمية، اذ الجسم محدود مكاناً وزماناً. وهذه نظرية سيقول بها أبو الهذيل العلاف من المعتزلة. كما أن حدود الجسم في الزمان والمكان يجعل «الحركة لا تبقى زمانين» لأن لكل حركة بداية ونهاية. وسيطور الأشاعرة من جهتهم نظرية الحركة هذه ليقولوا بأن الأعراض لا تبقى زمانين، وليخدموا غرضهم وغرض الجهم معاً وهو نفي القدرة والتأثير عن الاجسام فيما بينها، ونفي السببية من الطبيعة ونسبتها إلى الله وحده.

هذا واذا كان جهم يختلف عن المعتزلة في موقفه الجبري، فإنه بموقفه هذا يعتبر سلفاً للأشاعرة رغم رفض الاخرين للجهمية ولجبريتها. ذلك أن الجهم يميز بين موقف الإنسان وموقف الجماد قائلاً: إن الله «خلق للإنسان قوة» كان بها الفعل، وخلق له ارادة للفعل واختياراً له، منفرداً كما اذن فالله خلق للإنسان، دون الجماد والحيوان، قوة وميلاً يتم بهما الفعل، وخلق له إرادة، أي اختياراً للفعل. ولعل هذا هو جوهر نظرية الكسب التي سيبرزها الاشاعرة. ومن هنا نفهم سر اتهام ابن تيمية الاشاعرة بكونهم جهمية الأفعال، اعتباراً لكونهم، كالجهم ينسبون للانسان الارادة دون القدرة أو الفعل.

لعلنا استطعنا أن ندرك كيف أن جهم بن صفوان رغم رفض المعتزلة والاشاعرة وأهل السنة لاتجاهه الكلامي، فإنهم جميعاً لم يسلموا من التأثر بمذهبه، فقد أخذ عنه المعتزلة القول بالتأويل العقلي وايجاب المعارف بالعقل قبل السمع ونفي الصفات وخلق القرآن، اضافة إلى قول بعض المعتزلة كالعلاف برأيه في فناء أهل الخلدين، وقول أبي هاشم الجبائي منهم بنظرية الأحوال التي ترجع في أصولها إلى جهم بن صفوان. ومع كل هذا فالمعتزلة يرفضون ادراج جهم ضمن سندهم لقوله بالجبر، وما دروا أن جبره ليس هو ذلك الذي روّجه بنو أمية. كما أن الأشعرية تابعت حسب رأي ابن تيمية، جهما في قضية الأفعال ما دام الاشعري يقول أيضاً «ان الفعل مقدور للرب لا للعبد» وعلى هذا الموقف ينبني رأي الجهم والأشعرية أيضاً في معنى الوعد والوعيد، فمعرفة ذلك تتم فعلاً وعقلاً لأن الله فاعل لما يشاء.

هكذا ندرك أهمية الجهمية كاتجاه بث البواكير الأولى لمجموعة من الأفكار كُتب لها أن تتطور وتلعب دوراً مهماً لدى أكبر الاتجاهات الكلامية، كما أن الموقف السياسي للجهم ولشيخه الجعد بن درهم يدل على مدى ارتباط نشاطهم الفكري بطموحهم السياسي الذي كان اطاراً محدداً لذلك النشاط.

كل ذلك شكل تمهيداً طبيعياً لتبلور فكر منظم برز واضحاً ثم تطور مع المعتزلة، وهي فرقة لم تعد تخفى علينا، بعد ذلك، الأسباب الاجتماعية والدوافع السياسية لهذه التسمية التي اتسمت بها وهي المعتزلة وانتحال نعت الاعتزال. فقد عمت مدرسة المدينة والبصرة خيبة أمل سياسية من جراء افتقاد المثل الذي كان يريد بناءه الإسلام، وظهرت رغبة شديدة في تعاطي العلم من أجل عودة ذلك البديل وانشائه نظرياً. إلا أن هذا الاتجاه السائد في المدرستين ظل رغم هذا الطابع النظري محتفظاً ببذور المطالبة السياسية، تجلت في أكثر من موقف وقفه رجال المدرستين وتلامذتها من المعتزلة. وما يجدر التنويه به هنا أن نشأة المعتزلة، كسابقاتها من الفرق جاءت استجابة لوضعية ظرفية ورغبة في انقاذ وضع اجتماعي مضطرب، أجمعت الأمة على ادانته ولكنها اختلفت حول صيغ تلك الإدانة ودرجة خطورتها. وكانت مساهمة واصل بن عطاء في توضيح موقفه من هذه القضية السبب المباشر لنشأة فرقته التي حرص أن ينعتها بالاعتزال، وهو نعت كان في واقع الأمر صادقاً على جميع شيوخ وتلامذة ورواد مدرستي المدينة والبصرة.

إننا نعتقد أن واصل بن عطاء، عند تزعمه لفرقته، قد نصب بين عينيه تاريخ المدرستين المذكورتين وتعبيرهما عن

طموح الجماهير الإسلامية واعتزالها لظلم ونظام بني أمية، فجاءت مساهمته في معالجة قضية مرتكب الكبيرة ـ وهي مشكلة المشاكل في وقتها ـ تعبيراً عن الرغبة في الحفاظ على وحدة الجماهير ورأب الصدع، ورفضاً لمواقف متطرفة أو متخاذلة، فقد رأى واصل بن عطاء أن الخوارج في تقييمهم لمرتكب الكبيرة قد جعلوا منه كافراً ـ منافقاً في حين رأت فيه المرجئة أنه مؤمن ـ فاسق، كما رأى فيه الحسن البصري أنه منافق ـ فاسق. كما اعتبرت الشيعة مرتكب الكبيرة كافر نعمة ـ فاسق، وهكذا رأى واصل أن الخوارج والمرجئة والحسن البصري والشيعة، اضافة إلى مدرسة الحديث، يشكلون ـ بخلاف بني أمية سلف الأمة وخيرة رجالها فوجب من ثم العمل على اتفاقهم واجماعهم لذا فقد ارتأى أن هؤلاء قد وقع اتفاقهم واجماعهم على وصف مرتكب الكبيرة بالفسق واختلفوا فيما عداه، كما أن القرآن، من جهته يصف صراحة الذي يرمي المحصنات المؤمنات ـ وهي كبيرة من الكبائر ـ بالفسق. ومن ثم فقد تحقق لدى واصل بن عطاء أن الاجماع والنص يتفقان على وصف مرتكب الكبيرة بالفسق فحسب، فوجب من ثم وصفه بالفاسق الذي هو في منزلة بين منزلة الكفر والإيمان. وها هي النتيجة التي استنتجها واصل بن عطاء وتلك هي دوافعها الاجتماعية والفكرية، وليس في المسألة ـ كما زعم البعض ـ الرغبة في تقليد الحد الوسط الأرسطي بل إن الدواعي الموضوعية في البيئة الاسلامية كافية لتوضيح هذا الموقف الذي اتخذه واصل وتبنته المعتزلة بعده.

هكذا ندرك أن نشأة المعتزلة، بعد انفراد واصل برأيه في مرتكب الكبائر، انما جاءت أولاً استجابة لوضع سياسي موضوعي، كما جاءت ثانياً قصد معالجة ذلك الوضع وتحقيق وحدة صف الجمهور والجماعة وحفاظاً على تماسكها وابقاءً على نموذجها الذي أجهضه الحكم الأموي. وهذه المقاصد هي التي أوحت لهذه الفرقة الجديدة بأن تنعت نفسها بالاعتزال الذي يعني، في آن واحد، اعتزال الظلم والفساد واعتزال الغلو في الأحكام أو التقصير فيها. ولأجل ذلك اعتقد المعتزلة انهم، بموقفهم ذلك، أقرب الفرق الاسلامية إلى السلف وأهل السنة وأكثر تعبيراً عن طموح جمهور المسلمين الذي تبلور في مدرستي المدينة والبصرة. ومن هنا نفهم جيداً أهمية مصادر المعرفة وبالتالي مصادر السلطة ـ عند المعتزلة منذ واصل بن عطاء، حسبما أورده أبو هلال العسكري الذي قال في كتابه **الأوائل**: إن واصل بن عطاء «أول من قال الحق يعرف من وجوه أربعة: كتاب ناطق أو خبر مجتمع عليه، وحجة عقل، واجماع» كما نفهم من ثم الأهمية التي توليها كتب طبقات المعتزلة للسند المعتزلي وهو السند الذي يظم معظم رجال مدرسة البصرة والمدينة وكبار الصحابة والتابعين وانتهاء بالسنة والقرآن. ولا شك أن الاهتمام بالسّند يعكس، في الثقافة الاسلامية، الرغبة في اخفاء الشرعية على الحقل المعرفي كما يطمح إلى امتلاك سلطة تجاه القوى الأخرى على المستويين الاجتماعي والسياسي.

لقد أدى تطور الاحداث وتباين مواقف الفرق المختلفة إلى أن يبلور المعتزلة أصولاً نظرية تجمعهم وتميزهم في آن واحد عن أهم المخالفين لهم من الفرق الموجودة على الساحة الفكرية والسياسية. وحسبما يحكي الخياط منهم، فإن المعتزلة يشتركون مع فرق أخرى في قضايا عديدة، وعلى رأس تلك الفرق الجهمية، لكن «ما من أحد منهم يستحق اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». وقد رأى المعتزلة أن الأصل الأول يميزهم عن الدهرية وبعض التصورات الفلسفية وعن المعضلة والمشبِّهة، كما يقطع الاصل الثاني بينهم وبين المجبرة، في حين أن الوعد والوعيد يميزهم تماماً عن المرجئة، كما يفصل بينهم وبين الخوارج الأصل الرابع الذي هو المنزلة بين المنزلتين، أما الأصل الأخير فهو يشكل موقفاً يختلفون به مع الامامية من الشيعة.

وما هو جدير بالتنويه به هنا أن تلك الاصول الخمسة مرتبطة فيما بينها برباط منطقي تسلسلي، حيث يمكن اعتبار التوحيد هو الأساس والمنطلق في المذهب المعتزلي ويأتي العدل كنتيجة قريبة ومنطقية له. ثم نجد الوعد والوعيد يقوم مباشرة على أساس هذا العدل ثم المنزلة بين المنزلتين كاطار لفهم كل من الوعد والوعيد والعدل. ويأتي في الأخير الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كتطبيق عملي لسائر الأصول الأربعة السابقة. كما يتجلى هذا التسلسل المنطقي ليس فحسب في قدرة المعتزلة على استنباط كل أصل من الذي يسبقه وتأسيس كل أصل سابق للذي يليه، ولكن ذلك التسلسل المنطقي يبدو أيضاً فيما سيستنبطه المعتزلة داخل كل أصل وخاصة الاصلين الأولين من مفاهيم وقضايا تلزم عنه منطقياً وضرورة، مما أضفى طابعاً من المعقولية والانسجام على الاتجاه المعتزلي جملة. وهكذا وجب عندهم لاثبات التنزيه المطلق عدم الفصل بين الله وصفاته الذاتية وكذا وجب القول بخلق القرآن، إذا للكلام من الصفات المحدثة لا في محل وليست قديمة. كما وجب نفي الرؤية بناء على نفي الجسمية. وعلى أساس قدم

الصفات الذاتية، ومنها العلم، وجب عندهم القول بشيئية المعدوم، ما دام هذا الأخير كان، قبل ايجاده من العدم، معلوماً بالعلم الالهي، فهو شيء ولكنه معدوم، وكانت له من ثم ماهية كمعلوم يفتقر إلى القدرة الالهية لينتقل من طور العدم إلى طور الوجود الفعلي.

ومن جهة أخرى، فإن انطلاق المعتزلة في فهمهم للعدل من منطلق اخلاقي عقلي، وبناء على مفهوم التوحيد، جعلهم أولاً يعرفون ذلك العدل بالقول «إنه ما يقتضيه العقل من الحكمة، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة» وجعلهم ثانياً يستنبطون من أصل العدل لوازمه المنطقية وأهمها: عدم خروج الفعل الالهي عن الاصلح ووجوب اللّطف الالهي المضاد للعبث. وقد أحصى المعتزلة مظاهر هذا اللطف الالهي وجعلوا أهمها يتمثل في: العقل الذي أنيط به التكليف ثم في بعث الانبياء وفي طبيعة الأوامر الشرعية التي لا يمكن إلا أن تكون تابعة لمقاصد مدركة عقلاً، ومن ثم وجب ادراك حكمة التشريع ومقاصده العامة. ولعل هذا كان وراء تصدّر المعتزلة لتأسيس علم مقاصد الشريعة خاصة منذ أبي الحسين البصري المعتزلي صاحب المعتمد في أصول الفقه. كما أن من جملة تلك الألطاف الضرورية قدرة العقل على ادراك الحسن والقبيح، الشيء الذي يجعل منه قوة صالحة لادراك الشريعة ومقاصدها. ثم ان من أهم الألطاف الالهية المترتبة على جميع ما سبق أقدار الله للإنسان على الاختيار بين ذلك الحسن والقبيح أو الخير والشر، خاصة إذا عرفنا أن الشر والفساد يتعارضان مع التنزيه الالهي، فلا يبقى من سبيل سوى نسبته للانسان. وما تجدر الاشارة إليه أن هذه الألطاف الالهية لا يمكن في رأي المعتزلة أن تكون ملجئة للانسان وضاغطة على إرادته في اختيار أفعاله، ولكنها مجرد أضواء منيرة ومساعدة في تكوين وعيه بمختلف المواقف العملية التي عليه وحده أن يختار بينها بمحض ارادته وحسب منطق مسؤوليته. ولعل ما يوضح شدة تمسك المعتزلة بمفاهيم العدل هذه وبمختلف مستنبطاتها، وخاصة منها المسؤولية الفردية، ذلك الحرص الذي نجده لديهم في تأكيد مفهوم التولّد الذي يعكس رغبتهم في توسيع القدرة الانسانية في صورتها الاخلاقية.

لعلنا نستطيع من خلال الاصلين الكبيرين في المذهب الاعتزالي أن ندرك مقدار العلاقة الوثيقة بينهما ومدى وضوح الطابع العقلي في عمليات الاستنباط والاستنتاج المنطقي للمفاهيم المتضمّنة فيهما، بل إن سائر الأصول المتبقية يمكن استنباطها عقلياً منهما. ولعل التكامل بين هذه الأصول هو الذي جعلنا نتحدث عن الاعتزال كمذهب منسجم، متكامل العناصر، محدد المعالم. ولعلنا لاحظنا كيف حرص المعتزلة في مذهبهم أن يحددوا العلاقة بين الله والإنسان في صورة ميثاق معرفي وأخلاقي [التكليف المعقلن] الشيء الذي جعلهم يعمّمون ذلك الميثاق حتى على المستوى السياسي، خاصة فيما يهم علاقة الحاكم بالمحكومين في الدولة، فالعقل والنبوة مظاهر اللطف الالهي الضروري، والدولة - بالتالي - مجال واسع لتجلي ذلك العقل ولاكتمال رسالة النبوة في الأمة... في حين أن حرص الاشاعرة بعكس ذلك على نفي ذلك الميثاق ونفي ضرورة اللطف الالهي ونفيهم ضرورة الربط بين الأمر والثواب، سيجعلهم بالمقابل - يقفون أحياناً مواقف سياسية تبطل كل ميثاق بين الحاكم والمحكوم وتبرر امكانية الفصل بين الشريعة والتاريخ، بين العدل والسلطة. وإن دلَّ هذا على شيء فإنما يدل على مدى الارتباط بين المذهب النظري والموقف السياسي في حياة الأفراد والفرق والجماعات.

تلك أهم الاصول التي أجمع عليها المعتزلة وإن كانت هذه الأصول لم تمنع حدوث خلاف بين رجال الاعتزال، فنشأت مدرستان متمايزتان إحداهما بالبصرة والأخرى ببغداد، وهما مدرستان تختلفان في مواقفهما السياسية كما تختلفان حول دقيق الكلام وقد تميزت مدرسة بغداد في البداية بزعامة بشر بن المعتمر، بمعارضتها للسلطة العباسية وتعاطفها مع بعض الاطروحات العلوية المعروفة بتفضيلها لعلي بن أبي طالب، خاصة بعد ازدياد متابعة خلفاء بني العباس لأقطاب الاعتزال وللعلويين على السّواء. وإذا كان البصريون من المعتزلة ظلوا هم أيضاً يخاطبون سلطة بني العباس من موقع المعارضة، إلا أن منزلة علي بن أبي طالب في تاريخ السياسة الاسلامية ظلت تستند على النظرة السنية القائمة على ترتيب الخلفاء حسب تسلسلهم التاريخي. ومع ذلك فقد عرفت مدرسة بغداد تطوراً في علاقتها مع السلطة العباسية أدى بالطرفين - ومعهما أيضاً معتزلة البصرة - إلى التعاون والتضافر من أجل القضاء على عدوهما المشترك المتمثل في الحركات الشعوبية المختلفة التي تمثلت فيما سمي بالزنادقة وفي نشاط البرامكة، وهي حركات بقدر ما كانت تهدد الفكر الاسلامي الذي كان محط عناية المعتزلة، كانت تهدد وجود وكيان الدولة الاسلامية. وقد بدأت عملية التقارب بين المعتزلة والسلطة العباسية منذ عهد الرشيد وبلغت أوجها في عهد المأمون والمعتصم والواثق (سنة 198 إلى 233 هـ) وحين عزم الخليفة المأمون على استئصال الحركات الباطنية الخراسانية لم يرَ بدأً من التعاون مع المعتزلة بحكم

تجربتهم الطويلة في مناقشة تلك الحركات ذات الاتجاه الغنّوصي واطلاعهم على أغوار مذاهبها. ولعل في هذا ما يفسر اقبال المأمون، ومعه المعتزلة على الاطلاع على التراث اليوناني، لأنهم أدركوا أن هذا التراث يضم، في جانب من جوانبه، فكراً مناقضاً لذلك الفكر الغنوصي والشعوبي ويمكّن من تعلم طرق جديدة في الحجاج والنقاش وهو السلاح الذي أصبحت الدولة في حاجة إليه لتحمي نفسها من معاول الهدم المنطلقة من الحركات الخراسانية الشعوبية التي عادت تحن لدولة الأكاسرة ولدين الزرادشتية.

وقد أصبح المعتزلة في دولة المأمون والمعتصم والواثق المالكين لزمام الأمور، فاستأثروا بالوظائف الحساسة في الدولة، وكان للقاضي ابن أبي دؤاد المعتزلي الدور الأكبر في تمكين المعتزلة من السيطرة على دواليب الدولة. إلا أن ابن أبي دؤاد لما أحس من المأمون ميله التام للاعتزال، دفعه لتضييق الخناق على مخالفي المعتزلة، ليس من الروافض هذه المرة بل من أهل السلف المحدثين أيضاً، وهم الذين لم يكفوا مطلقاً عن تأييد الدولة ومساندتها قبل وبعد مجيء المعتزلة، ولم يقصّروا في نقد العدو المشترك المتمثل في الروافض وأحزابهم. ومع ذلك قرر المعتزلة امتحان أهل الحديث في مسألة تعتبر، حتى داخل المذهب المعتزلي، من الفرعيات التي تقبل التأويل وليست من الأصول، ألا وهي نظرية خلق القرآن المعتزلية ذات الأصل الجهمي. ولا ريب أن الخلاف بين المعتزلة والشيعة حول مسألة الامامة أعمق بكثير من الخلاف بين المعتزلة وأهل الحديث حول مسألة خلق القرآن. وقد بلغ من تشدّد المعتزلة في هذه المسألة أنه «لم يبق محدث أو فقيه، ولا مؤذن ولا معلّم إلا وامتحن بسببها حتى لقد كتب المعتزلة في مساجد مصر: لا إله إلا الله رب القرآن المخلوق».

وهكذا بدأت سلسلة من الامتحانات والمحن التي تراوحت بين التهديد وقطع الرزق والقتل والتي أنزلتها السلطة بأهل الحديث طيلة عهد المأمون والمعتصم والواثق، مما كان له انعكاساً سلبياً على سمعة المعتزلة لدى الجمهور وعلى مركزهم في الدولة، مما أدى في آخر المطاف إلى رد فعل في عهد الخليفة المتوكل الذي أمر بالكف عن الخوض في مسألة خلق القرآن واطلاق سراح من امتحن في ذلك. ثم أمر أخيراً بنقد الأطروحة المعتزلية وإظهار مذهب المحدّثين، مما ترتب عليه متابعة المعتزلة وتجريدهم من مناصبهم التي استبدوا بها قديماً. بذلك كان رد فعل أهل السنة مناسباً ومساوياً لفعل المعتزلة قديماً إذ العنف لم يولّد في مثل هذه الحالة إلا عنفاً مثله! وقد بلغ ردّ فعل أهل السنة والحديث أوجه فيما سمي بالاعتقاد القادري الذي جاء محاكياً أسلوب المعتزلة في فرض العقائد الجزئية بالاستناد على السلطة السياسية، حيث عكس هذا الاعتقاد الآراء السنّية التي تقف على الخط المقابل للأصول الاعتزالية.

هذا وقد عرف الاتجاه الاعتزالي بعد هذه النكسة كيف يحوّل نشاطه نحو أطراف الدولة الاسلامية، حيث عاد الاعتزال إلى الظهور في ظل السلطنة البويهية وتحت حماية الصاحب بن عباد الوزير الذي لعب بالنسبة للمعتزلة نفس الدور الذي لعبه القاضي ابن أبي دؤاد بالنسبة إليهم ببغداد. وفي ظل هذه السلطنة فهم كبار رجال الاعتزال المتأخرين كالقاضي عبد الجبار الهمذاني، وفي أيام الصاحب بن عباد ازدادت العلاقة متانة بين الاعتزال والتشيع الذي كان يدين به البويهيون، مما سيكون له أثره الواضح في تبني التشيع المعتدل للأصول الخمسة في الاعتزال. وبعد انقضاء نفوذ المعتزلة سواء على أثر وفاة الصاحب بن عباد أو بعد عهد طغرل بك من السلاجقة، حيث دخلوا مرحلة التقهقر التي أفرزت خلافات شديدة داخل صفوف المعتزلة أنفسهم وقيام محاولات لرأب الصدع وتوحيد الصفوف.

المهم إذن أن الاعتزال لم يستمر في تاريخ الفكر الاسلامي كفرقة قائمة مستقلة، فقد تمكنت بفضل ظروف تاريخية أشرنا إلى بعضها، من التسرب إلى بعض فصائل الشيعة المعتدلة، كالامامية وخاصة الزيدية فضمن بذلك بقاءه كاطار نظري عقلي في تلك المذاهب الشيعية التي يرجع إليها الفضل في الاحتفاظ بأهم ما بقي إلى يومنا هذا من التراث المعتزلي. هذا وقد كان للمعتزلة الفضل في التمهيد لبروز الفكر الفلسفي في الاسلام، ويتجلى أثرهم واضحاً في فلسفة أبي يعقوب الكندي، وخاصة في الكتابات الفلسفية لابي الحسن العامري (ت 382 هـ) الذي كان في فلسفته أقرب إلى روح الاعتزال منه إلى روح الفلسفة اليونانية. كما أن بعض الفرق اليهودية عرفت حركات اصلاحية بفضل اتصالها بالمذهب الاعتزالي واطلاعها عليه، ونذكر هنا على سبيل المثال حركة القرّائين الاصلاحية اليهودية على عهد أبي جعفر المنصور، فقد كانت في فكرها انعكاساً للفكر الاعتزالي العقلي. ومن جهة أخرى فإن الدراسات الفقهية الاصولية والتفسير تدين بالشيء الكثير إلى الاعتزال ولم يستطع ابن عقيل الحنبلي إلا أن يتتلمذ في الأصول على أبي الحسين البصري المعتزلي رغم موقف الرفض الذي يقفه الحنابلة من المعتزلة.

5 ـ الأشعرية:

يجوز اعتبار الأشعرية كانعكاس للتراث الكلامي السابق عليها ومحاولة تركيبية لأهم الأطروحات الكلامية الموجودة على الساحة الفكرية. ومثلما مهّدت للاعتزال ظروف اجتماعية ومواقف فكرية، فإن الأشعرية أيضاً تدين بوجودها لأكثر من اتجاه كلامي، كالاعتزال والجهمية ونظريات فقهاء أوائل أهل السنّة وبعض النظريات الفلسفية. كما أن الأثر السّلبي الذي خلفه استبداد المعتزلة بالسلطة وعدم تقديرهم لدور الفقهاء والمحدثين بين الجمهور، هيأ الاطار الاجتماعي لانقلاب أبي الحسن الأشعري على الاعتزال، وهو انقلاب إذا كنا نجهل أسبابه المباشرة فهو لم يكن منفرداً، لأنه جاء بعد سلسلة من الانفصالات والتراجعات في صفوف المعتزلة، بلغت ذروتها في خروج الأشعري ـ وهو المعتزلي القديم ـ عما كان يقول به من الأصول الخمسة وتبنّيه، مقابل ذلك، لأقوال المحدّثين والفقهاء، على رأسهم الامام الشافعي، وتعاطفه خاصة مع أولئك الذين اضطهدهم المعتزلة، خاصة منهم أحمد بن حنبل ـ تلميذ الشافعي ـ حتى قال السبكي في طبقات الشافعية: «اعلم أن أبا الحسن الأشعري لم يبدع رأياً ولم ينشىء مذهباً وإنما هو مقدر مذاهب السلف... فالانتساب إليه إنما هو باعتبار أنه عقد على طريقة السلف نطاقاً وتمسك به. وأقام الحجج والبراهين عليه، فصار المقتدى به في ذلك السالك سبيله في الدلائل يسمى أشعرياً».

غير أنه لم يكن بإمكان أبي الحسن الأشعري، ولا كان بإمكان التطور الفكري في عصره ليسمح له أن يأخذ مذهب المحدثين على علاته أو أن يتحرر من كل ما ورثه من حياة أربعين سنة قضاها في حضن الاعتزال وتحت رعاية كبار أقطابه المتأخرين. ولعل رسالة الاشعري في «**استحسان الخوض في علم الكلام**» التي حاول الجمع بين نموذج الفقيه السلفي ونموذج المتكلم المدافع عن الأصول لدليل على خروج الاشعري ومخالفته للمذهب القديم للمحدثين، فضلاً عن مخالفته للحشوية والمشبهة من الكرّامية. وفي ذلك دليل على استمرار بصمات الاعتزال في فكره، مما ينبيء باقدام الاشعري على اصطناع أسلوب توفيقي في قراءته للمذاهب الفقهية والكلامية. وهذا ما يفسر، من جهة أخرى، محاولته إيجاد صياغة كلامية لنظريات فقهية قديمة كمسألة الرؤية وقدم الكلام والقول بالكسب... وفي كل ذلك يطغى أسلوب التوفيق والتركيب أشار إلى أهميته بالخصوص ابن عساكر في كتابه **تبيين كذب المفتري** وهو التركيب الذي عبر عنه ابن تيمية، بطريقته النقدية الخاصة، بقوله: «والاشعرية الأغلب عليهم أنهم مرجئة في باب الأسماء والأحكام، جبرية في باب القدر، وأما في الصفات فليسوا جهمية محضة بل فيهم نوع من التجهم».

من ثم سيصطبغ الاتجاه الأشعري، أكثر من غيره، بالاشكالية التي تروم التوفيق بين مواقف كلامية متباينة ونظريات مختلفة بلغت منتهاها من الصياغة والتنظيم، سواء أكانت تلك النظريات ترجع إلى مصادر فقهية ـ سلفية أم كلّابية أو جهمية أو معتزلية أو حتى فلسفية. وقد أدرك ابن رشد أيضاً هذا الاتجاه التوفيقي في المذهب الاشعري ورأى أنه أقسط المناهج في تناول القضايا الملّيّة والمسائل الكلامية، وأنه يرمي إلى اعادة التوازن إلى ما اعتبر تفريطاً من قبل الحشوية وإفراطاً من طرف المعتزلة. غير أن ابن رشد لا يعتقد أن التوفيق قد حالف الأشعرية في ذلك ولذا حاول من جهته، في بعض تلك القضايا أن يتصدّر ليدلي بدلوه في اصطناع التوفيق الذي رامته الاشعرية من قبله، بعد أن أدخل الارسطية كعنصر جديد ضمن العناصر المراد التوفيق بينها...

ولعل ذلك الارث الضخم من التراث الكلامي الذي ورثته الاشعرية وهذا المنهج التوفيقي، هو الذي يبدو معه المذهب الاشعري وكأنه مجرد ردود فعل للأصول المعتزلية ومحاولة اعادة صياغة جديدة لنفس تلك الأصول. إلا أن جوهر المنهج المعتزلي وعمقه ظل مستمراً مع الأشاعرة كما لاحظ ذلك حقاً ابن رشد الذي نبّه إلى أن المنهج الكلامي، خاصة عند أكبر ممثليه وهم المعتزلة والأشاعرة، لا يخرج عن أساسين: اصطناع قياس الغائب على الشاهد، وطغيان أسلوب المناظرة والجدل في بسط القضايا الكلامية. وبذلك نستطيع القول ان ذلك الآخر الذي تحاوره الأشعرية وتضع له أكبر الاعتبار انما هو ذلك المتمثل خاصة في المذهب المعتزلي المراد تنحيته نهائياً عن سلطته الفكرية والسياسية. ومن ثم يستحيل فهم الأطروحة الاشعرية دون أن نضع أمامنا التراث المعتزلي المراد تجاوزه أو تشذيبه واصلاحه. والملاحظ أن عامل اللغة يلعب دوراً كبيراً في مناقشة أبي الحسن الأشعري للأطروحات المعتزلية، حيث نجده يعيد صياغة القضايا الكلامية اعتماداً على منطلقات لغوية جديدة لمفاهيمها.

وهكذا وبخصوص أصل التوحيد، نجد الأشعري يرى أن صفات الله تستفاد من أفعاله تعالى المتجلية في العالم الطبيعي وهي أفعال دلّت على كونه تعالى قادراً عالماً مريداً، وبالتالي دلت على مفهوم صفة القدرة والعلم والإرادة كصفات متميزة

بعضها عن بعض كما هو الشأن في الشاهد: «لأن وجه الدلالة لا يختلف شاهداً وغائباً». ومن ثم لا وجه للتوحيد المطلق بين الصفات وبين الذات، والا وقعنا في تناقض معرفي، إذ عندئذٍ يكون الله عالماً بقادريته مثلاً لا بعلمه وقادراً بعالميته لا بقدرته وهذا يتناقض مع ما نعرفه في الشاهد، والموقف المعتزلي لأجل ذلك يؤدي إلى بلبلة فكرية بسبب عدم الوضوح اللغوي. لذا وجب أولاً التمييز بين الصفات فيما بينها ثم التمييز بينها وبين الذات، لأن الصفة تدل على الموصوف والموصوف يدل على الصفة. والنتيجة من كل ذلك أن الصفات زائدة على الذات، لكنها في حق الله تعالى قائمة بذاته، لأجل هذا «لا يقال هي هو أو هي غيره»، فالقول الأول نفي للصفات وقول بما يشبه الاقانيم، والقول الثاني شرك واضح. وهذا هو ما سبق أن أثبته، قبل الأشعري ابن كلاب من أهل السنّة الأوائل.

ولا شك أن المعالجة اللغوية واضحة في موقف الاشعري من مشكلة خلق القرآن، حيث يبدو الاشعري وكأنه يركن للأطروحة المعتزلية والتي تقصد تنزيه الذات عن التلبس بالحوادث وانفرادها بالقدم، ويتبينّ له ضرورة الزام مخالفي النظرية الاعتزالية بما يشبه التجسيم والشرك والقول بتعدد القدماء، فيعد إلى ضرورة التمييز بين الكلام النفسي - الذي هو العلم الالهي القديم - وبين الكلام المنطوق والمكون من الحروف والأصوات. ومن هنا يكون القرآن - اذا فهمناه كعلم نفسي ذاتي صادر عن الله - قديماً، ويكون القرآن كحروف وأصوات وأجسام، مخلوقاً ومخترعاً، وكل هذا التوفيق يصل إليه الأشعري انطلاقاً من اعادة تحديده اللغوي لمصطلح الكلام المقول عن القرآن.

هذا ورغم لجوء الأشاعرة مراراً كالمعتزلة إلى قياس الغائب على الشاهد، إلا أنهم يخرجون أحياناً على هذا القياس بخصوص مسألة الرؤية مثلاً: ذلك أن استحالة الرؤية عند المعتزلة مبنية عندهم على ارتباط الرؤية بالجسمية ضرورة، في حين أن هذا ليس شرطاً عند الأشاعرة، وأن شرط الرؤية عندهم الوجود فقط، فحيث ان الله تعالى يتصف بالوجود فهو يمكن رؤيته، ولا ضرورة لادعاء أو اشتراط الجسمية في هذا المقام. وبذلك يميل الاشاعرة هنا إلى الى الفصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة ويتجاوزون، مؤقتاً قياس الغائب على الشاهد. وقد ساعدهم على ذلك موقفهم من القوانين الطبيعية وقولهم بنسبيتها في العالم الطبيعي فضلاً عن العوالم غير المرئية.

أما بخصوص الاصل الثاني عند المعتزلة، وهو العدل، فإن نقطة الانطلاق عند الأشاعرة هنا تتسم، بعكس ما عند المعتزلة، بطابع انطولوجي وليس أخلاقياً كما عند المعتزلة. وهذا يتجلى بوضوح في تعريفهم لمفهوم العدل، فإذا كان المعتزلة يعرّفون العدل بأنه «اتيان الفعل على وجه الصواب والمصلحة» فإن الأشعرية تعرّف العدل تعريفاً أنطولوجياً بقولها: العدل هو «التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم» وبذلك يصبح العدل هو أن يفعل الله ما يشاء، ويصير معنى الظلم يعني جريان الأمور على غير المشيئة. وكأن الأشاعرة بذلك وضعوا المسألة في نطاق أنطولوجي ولكن حصروه في اطار سؤال اشكالي ضيّق وهو: هل الله قادر على التصرف في ملكه وحده أو غير قادر؟ وإذا كان العجز لا يستقيم مع مفهوم الألوهية فإن الكمال يقضي باطلاق القدرة وبالتالي يكون لكل موجود مقدرة لله ومراد من طرفه، وبذلك يكون الله خالق الخير والشر معاً. ولا تناقض هنا، في منطقَ الاشاعرة، بين القدرة المطلقة على خلق الخير والشر وبين مفهوم العدل، لأن هذا الاخير لا يعني، كما سبق القول، سوى التصرف المطلق في الملك. ولا يجوز هنا بالخصوص الركون إلى تطبيق قياس الغائب على الشاهد. وبناء على هذا لا يجوز أن نصف الله تعالى بالظلم كما وجب أن نصفه بالعدل، لأن الصفة هنا غير مؤثرة في الذات ضرورة، فالله خالق الكفر وليس بكافر وهو خالق الطاعة ولا يقال عنه طائع - حسب نظرية الكسب - وهو أيضاً خالق الظلم ولكنه ليس بظالم.

وبهذا ندرك جيداً أنه إذا كان المعتزلة والأشاعرة قد انطلقوا جميعاً في باب التوحيد والعدل لأجل غاية واحدة، وهي اثبات التنزيه المطلق، فإن التنزيه اقتضى عند المعتزلة نفي الظلم - وهو عندهم أخص صفات النقص - في حين يقتضي التنزيه عند الأشعرية نفي الشريك عنه. وبذلك مهّد الاشاعرة لباقي نظرياتهم حول نفي وجوب الأصلح على الله تعالى ونفي الوجوب العقلي للوعد والوعيد الذي هو عندهم من المدركات الشرعية لا العقلية ولذا نفى صفة الوجوب عن القيم الأخلاقية التي «تحصل بالعقل ولكنها لا تجب، الا بالشرع» أو القانون أو بمحض العرف. ومن جهة أخرى فقد نفوا تبعاً لأصلي التوحيد والعدل، قدرة الإنسان على خلق أفعاله وجعلوا هذه كلها مكتسبة باعتبار أن الفعل «المكتسب هو المقدور بالقدرة الحاصلة والحاصل تحت القدرة الحادثة» وهو فعل لا يتعارض عندهم مع المسؤولية لأن الكسب فعل صادر عن الله خلقاً وعن الإنسان كسباً. ولا ريب أن هذا الرأي سبق إلى طرحه، قبل الأشاعرة، جهم بن صفوان، ولذلك نعت ابن تيمية

الاشاعرة بسبب نظريتهم في الكسب بكونهم جهمية الأفعال. وقد رأينا سابقاً أن الجهم يرفض أن يصف الإنسان بصفة يجوز، وبالأوكد يجب، أن يتصف به الإله، كصفة الخلق والإبداع. كما أن نظرية الكسب هذه وجدت أيضاً قبل الاشعري عند الامام أبي حنيفة. وقد لاحظ الباقلاني التخفيف من النزعة الجبرية لنظرية الكسب عند الأشعري حين رأى أن الله تعالى يخلق جوهر الحركة في حين أن الإنسان هو الذي يختار كيفية الحركة، فالله يخلق القدرة على الحركة في الإنسان ولكن هذا الأخير هو الذي يختار القيام أو القعود أو الصلاة أو الطاعة، ويجوز عندئذ وصفه بها كما أن الله خلق الحديد والإنسان هو الذي يختار القطع أو الطعن. ولا ريب أن هذا الموقف محاولة أشعرية أخرى للتوفيق بين الموقف الجهمي المحض، ومعه موقف الأشعري الذي يقترب منه، وبين الموقف المعتزلي المعروف.

هذا وتميز موقف الأشاعرة من أصل الوعد والوعيد بسلوك ثابت في منهج الاشعري عامة ونراه في غير هذا الأصل أيضاً، الا وهو التمييز بين مستوى الامكان العقلي ومستوى الامكان الوجودي: ذلك أن أصل التصديق بالوعد والوعيد ليس هو محض العقل، بل إنه لا سند له الا الشرع، فالله يثبت بمحض فضله ويعاقب بموجب عدله. وإذا كان الله لا يخلف وعده فذلك استناداً إلى الخبر الشرعي وليس إلى محض العقل. وهذا يعني أنه ـ بناء على أصل التوحيد ـ يجوز أن يخلف الله وعده، فهو خلف جائز عقلاً دون ان يطعن ذلك في الكمال الالهي. غير ان الخبر هو سندنا في أنه تعالى لا يخلف ذلك الوعد. هذا الأسلوب أو المنهج من التفكير سيطبقه خاصة الغزالي في نظرية السببية وعلاقتها بمفهوم العادة، حيث سيقول بالإمكان العقلي لنفي الحتمية الطبيعية وان كان يستند في نفس الوقت الى الإمكان الوجودي لنفي ذلك الإمكان العقلي والاقرار، من ثم، بوجود حتمية طبيعية، اصبحت بسبب ذلك في حكم العادة المستقرة استناداً على خبر الشرع نفسه. . .

وعلى ذكر هذه المميزات المنهجية العامة في الفكر الأشعري يمكننا الإشارة إلى تلك الملاحظة التي قدمها ابن رشد وكررها بعده ابن تيمية، حول المنهج الاشعري الا وهي كونه منهجاً مطبوعاً بطابع السفسطة ورغم ما في هذا النعت من معاني قدحية ومن قساوة إلا أن ما يود المفكران المذكوران وصفه، وما لم يدركا طبيعته ولا مبرراته ـ وقد كان كلّ منهما شديداً في التمسك بمذهبه ـ ما كانا يودان وصفه هو ما نلاحظه في جل الأصول الاشعرية من رغبة في التوفيق بين التيارات المختلفة واتخاذ موقف وسط، الشيء الذي تبدو معه أحياناً تلك الأصول وكأنها تجمع بين المتناقضات: فالصفات، مثلاً، لا هي عين الذات ولا هي غيرها، والكسب لا هو بالجبر ولا بالاختيار، والقرآن قديم المعنى محدث اللفظ، والرؤية ممكنة ولكنها لا تقع على محسوس، وخالق الظلم ليس بالضرورة ظالم، والانسان غير خالق لفعله ولكنه مسؤول عما يكتسبه. . .

مثل هذه المحاولات التوفيقية تشكل ثابتاً من ثوابت الفكر الأشعري، ولعلها من جملة العوامل التي ضمنت له الانتشار والذيوع بين أوساط مختلفة فكرياً وجغرافياً رغم الملاحقات التي تعرض لها الاشاعرة، سواء من طرف المعتزلة في بداية الدولة السلجوقية أم من قبل المالكية بالمغرب والأندلس، حيث استطاع بعض الرواد العمل على نشر المذهب الاشعري بطرق مختلفة من أمثال القاضي أبي بكر بن العربي والمهدي بن تومرت وعثمان السلاجي وابن طملوس، تلميذ ابن رشد.

هذا وكما تفاعل الاشاعرة وتعاملوا مع مختلف النظريات والمواقف الكلامية السابقة عليهم، فإنهم تعاملوا بنفس القوة مع نظريات ومواقف فلسفية يونانية، ولم يروا حرجاً في اعادة توظيف نظريات الجزء الذي لا يتجزأ ذات الأصول اليونانية كما فعل المعتزلة قبلهم. وقد كان لازدهار العلوم الفلسفية في عصر تكامل المذهب الأشعري ما دفع أقطاب هذا المذهب للدخول في حوار ساخن مع مثل تلك الفلسفة، خاصة بعد أن برزت لدى بعض الحركات الباطنية في ثوب سياسي مما أعطى طابعاً عنيفاً للحوار الاشعري الفلسفي وهذا الحوار الذي حفظته لنا كتب الأشاعرة كالشهرستاني في كتابه **مصارعة الفلاسفة** والغزالي في **تهافت الفلاسفة** وابن الصلاح في **فتاويه**، ومن المغاربة تلميذ الغزالي أبي بكر بن العربي في **العواصم من القواصم** وكذا يوسف المكلاتي في كتاب **لباب العقول في الرد على الفلاسفة من علم الأصول**. . . وغيرهم. وقد كان لذلك الاتصال الأشعري بالفلسفة دوره الأكبر في تسرب علوم ونظريات فلسفية سواء في المجال المنطقي أو الميتافيزيقي أو في المجال الأخلاقي والسياسي، إلى الفكر الاسلامي، خاصة في العصور المتأخرة بعد ان طعّم الأشاعرة، ذلك بتراثهم الكلامي وأخضعوه لأصولهم المعروفة.

ويبدو أنه بالرغم من الخلافات الجزئية بين الاشعرية والماتريدية التي ظهرت في نفس الوقت الذي ظهرت فيه الاشعرية، فإن الفرقتين تتفقان حول أصول واحدة تقابل الاصول المعتزلية. بل إن ذات العلاقة التي جمعت بين أبي الحسن الأشعري والامام الشافعي قد جمعت بين الماتريدي،

(ت 333 هـ)، وبين الامام أبي حنيفة، حيث حاول الماتريدي اضفاء طابع كلامي عقلي منظم على الآراء والنظريات لإمام مذهبه الفقهي ابي حنيفة الذي كان كالشافعي ومالك وابن حنبل من ممثلي الاتجاه السلفي ورجال الحديث وكأن الماتريدي جاء ليلعب، فيما وراء النهرين وبلاد خراسان، نفس الدور الذي لعبه الاشعري في حاضرة الخلافة، حيث خاض هناك في الأطراف، حواراً ساخناً ضد المعتزلة والقرامطة والرافضة والفلاسفة، وذلك لأجل هدف واحد هو «نظرة مذهب أهل السنة» والسلف، مصطنعاً في كل ذلك منهجاً توفيقياً كالذي وجدناه عند الأشعري. ومن ثم نقرأ في **كشف الظنون** لطاش كبرى زادة قوله: «اعلم أن رئيس أهل السنة والجماعة في علم الكلام رجلان: أحدهما حنفي والآخر شافعي، أما الحنفي فهو أبو منصور محمد... الماتريدي، امام الهدى... وأما الآخر الشافعي فهو شيخ السنة ورئيس الجماعة امام المتكلمين... أبو الحسن الأشعري البصري».

6 ـ ذلك هو التطور الذي عرفه علم الكلام إلى حدود القرن الرابع للهجرة، وهو علم ظل لدى مختلف الفرق ـ رغم التفتح الذي عرفته هذه الأخيرة على مختلف التيارات ـ علماً مستقلاً بذاته متميزاً بخصائصه عن باقي المجالات المعرفية والتيارات الفكرية الأخرى. وقد حاول كبار اتباع أبي الحسن الأشعري، وعلى رأسهم أبو بكر الباقلاني أن يؤسّسوا لاطروحاتهم الكلامية بتقرير بعض المبادىء العامة أو المقدمات العقلية التي رأوا أن تلك الاطروحات تتوقف عليها كأدلة ضرورية، وأنزلوا تلك المقدمات منزلة المسلمات الواجب اعتقادها تبعاً لقاعدة عامة تقول بأن «بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول»، إذ الاعتقاد بصحة المدلول يستتبع الاعتقاد بصحة دليله. وقد كان من أهم تلك المسلمات أو المبادىء التي تستند إليها سائر الأدلة القول بالجوهر الفرد وأن العرض لا يقوم بالعرض وأنه لا يبقى زمانين مما هو معروف من أسس الاشعرية في مرحلة نضجها مع الباقلاني ت 403 هـ، ثم مع الجويني ت 478 هـ.

هذا وقد كان الموقف العام لعلماء الكلام، معتزلة وأشاعرة، إلى حدود القرن الخامس للهجرة، اتخاذ مواقف نقدية من سائر العلوم الفلسفية، إلى درجة أن المعتزلة اتهموا بعض أتباعهم بأنه «دنّس نفسه بشيء من الفلسفة» غير أن استمرار علماء الكلام في تعاملهم مع القضايا الفلسفية، خاصة بعد الجويني جعلهم يتبنون شيئاً فشيئاً أهم قضايا المنطق الأرسطي رغم استمرار رفضهم للجانب الالهي من الفلسفة اليونانية. وقد دشّن أبو حامد الغزالي هذا الموقف بتبنّيه للمنطق اليوناني ودفاعه عن صلاحيته، ليس فقط في القضايا الكلامية بل حتى في المجال الفقهي إلى درجة إعلانه في مقدمات كتابه الأصولي المستصفى إن من لم يحسن استخدام المنطق الارسطي لا ثقة بعلومه، كلامية كانت أو فقهية. وبذلك فتح الغزالي ـ الأشعري ـ طريقة جديدة في تناول الموضوعات الكلامية سميت بـ: طريقة المتأخرين خالفت طريقة المتقدمين، خاصة في العديد مما كانت قد اعتبرته من المسلمات أو المقدمات العقلية، وبوجه أخص لم تعد طريقة المتأخرين التي فتح بابها الامام الغزالي، تعتقد بصحة المقدمة التي تقول بأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول «لأنها تعلمت من الدرس المنطقي أن بطلان الدليل لا يؤذن ببطلان المدلول الذي يمكن أن يستدل عليه بأكثر من دليل أو طريقة أخرى... ولعل المنزلة التي يعرفها المنطق الأرسطي ضمن العلوم الاسلامية الأصيلة يرجع الفضل فيها إلى هذه الطريقة الجديدة التي دشنها الغزالي. وإذا كانت طريقة المتأخرين هذه قد حافظت على الموقف الكلامي القديم في نقد الفلسفة، خاصة في جانبها الالهي فقد عملت شدة اتصال المتأخرين بالفلسفة وكثرة ردودهم عليها على تسرب مفاهيم فلسفية جديدة إلى علومهم الكلامية مع حرصهم على تطويعها لتلائم المجال الاسلامي التي توظّف فيه. وأبرز نموذج لهذه المواقف كتابات كل من الغزالي وفخر الدين الرازي.

غير أن فتور الضغط الذي كانت تمارسه الجماعات التي تحمل تراثاً فلسفياً واضحاً، كالباطنية قلل بمرور الزمن ـ الرغبة في الرد على القضايا الفلسفية الخالصة، ولم يعد المتأخرون، خاصة بعد وفاة فخر الدين الرازي، يستطيعون التمييز لا بين طريقة المتقدمين والمتأخرين ولا بين القضايا الكلامية والقضايا الفلسفية الخالصة. وقد ساعد على هذا الاتجاه طبيعة عصر الانحطاط الذي مال فيه المثقف أو المتعلم إلى نهج أسلوب الجمع والحفظ والشرح فـ «التبست ـ كما يقول ابن خلدون ـ مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين عن الآخر». ولعل أبرز ممثلي هذا الاتجاه ـ بعد طريقة المتقدمين وطريقة المتأخرين التي تنتهي مع الرازي ـ نصير الدين الطوسي، ت 672 هـ، شارح وناقد **محصل الرازي**، وكذا البيضاوي ت 691 هـ، في كتابه **الطوالع**، وعضدالدين الايجي ت 750 هـ، في كتابه المواقف كما وقع في الأخير المزج في كتب المتأخرين بين هذا النوع من الكلام وبين الفقه والتصوف. كل ذلك سيدفع بعض الفقهاء إلى الدعوة من جديد لتخليص

الكلام من الفلسفة بل من المنطق أيضاً، مما استوجب عندهم نقد الأشعرية خاصة، لمسؤوليتها عن ذلك، بل وهذا ما شجع الاتجاه السلفي منذ ابن تيمية إلى الدعوة لالغاء اعتبار علم الكلام من العلوم الاسلامية الاصيلة.

7 ـ هذا المصير الذي انتهت اليه الاتجاهات الكلامية وعلم الكلام، إجمالاً يدعونا إلى اشارة قصيرة لقيمة هذا العلم من وجهة نظر بعض أقطابه والمهتمين به الأوائل. ذلك أنه بعد أن انسحب عالم الكلام من الساحة السياسية وتراجع إلى الوراء، لم يعد ليظهر على الساحة كمتكلم إلا إذا اقتضت منه ذلك ظروف الدفاع والمناظرة العقائدية والفلسفية. من هنا أصبح بعض أقطاب الكلام يضيفون على علمهم طابعاً نسبياً وجعلوا قيمته مقرونة بظروف وقتية، كما أثر ذلك عن أمام الحرمين الجويني الذين روي عنه قوله: «اشهدوا عليَّ اني رجعت عن كل مقالة يخالف فيها السلف». وهو يعني بذلك وضع التراث الكلامي ومساهمة المتكلمين في الإسلام بين قوسين، وذلك بحجة انعدام الحاجة إليه بعد انتشار الاشعرية والماتريدية اللتين أعلنتا تثبتهما بالسلف والابتعاد عن الابتداع... ولعل الغزالي تأثر بشيخه في هذا المجال، ورغم مساهمته في تطوير الكلام وممارسته له، فقد ندم على ما ضيّع من عمره في مزاولة المناظرات الكلامية ودعا إلى الجام العوام عن علم الكلام وفضل في الأخير طريقة التصوف باعتبارها طريقة وافية بمقصود الكلام والعمل معاً. وهو في ذلك متأثر بشيخه الجويني الذي عرف عنه، في حياته الأخيرة، ميله إلى الزهد والتصوف.

كما نجد نفي تلك النظرة التقويمية لعلم الكلام لدى أشهر ممثلي طريقة المتأخرين في العصور الأخيرة عند فخر الدين الرازي، كما نجدها عند عبدالرحمن بن خلدون: فبعد تجربة طويلة مع طريقة المتأخرين المشبعة بالنظريات الكلامية والفلسفية، يعلن الرازي قائلاً: «قد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما وجدتها تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً». في حين يرى ابن خلدون أن علم الكلام، إن كان قد لعب دوراً في العصور السالفة والتي اقتضت وجوده، فهو علم «غير ضروري لهذا العهد» كما يقول: وكما وجد الجويني والغزالي في التصوف الغنية عن علم الكلام وأدلته المعقدة وجد ذلك ابن خلدون أيضاً وإن كان لا يجمل بالمفكر عنده أن يجهل الاطروحات النظرية لعلم الكلام، وفي ذلك فقط تكمن فائدته عند ابن خلدون...

وإذا أجمع متأخرو أهل السنة، كما رأينا، على نسبية علم الكلام وإعلانهم نهاية دوره، فإن طائفة أخرى حاولت نسفه من أساسه واعلانها بدعته بين علوم الملة. وقد حاول ابن رشد، الفيلسوف في مناهج الأدلة الفصل بين الملّة وبين علم الكلام الذي اعتبر دوره سلبياً، ومن ثم حذّر مما ساهم فيه الغزالي ـ ومعه سائر المتكلمين ـ من نشر الجدل الكلامي بين جمهور المسلمين وفي مجالسهم فهو عمل يصفه ابن رشد بالخطورة وبالابتداع. ولعل نفس الموقف من علم الكلام نجده متمثلاً في الصوفي الأندلسي عبدالحق بن سبعين ت 667 هـ، الذي حاول أن يتخذ من الأشعرية أنسب نموذج كلامي للنقد والتجريح، ومن خلاله نقد المنهج الكلامي جملة، وقد أرسل من سأله عن المذهب الاشعري مجيباً في لغة انفعالية بقوله: والمذهب «الأشعري كثير الكلام، قليل المعاني، لا يصلح أن ينظر لمذهبه.. فلا تعوّل عليه يا أخي ولا تنظر إليه الا بالازدراء، فإنه بدعة» وإذا كان علم الكلام لم يسلم هكذا من نقد الفيلسوف والصوفي فإن قلم السّلفي ابن تيمية قد سال كثيراً في نقد شرعية الكلام خاصة كما تمثل في طريقة المتأخرين. وقد جمع السيوطي في كتابه صون المنطق والكلام عن فنّي المنطق والكلام جملة من الفتاوى ذات المنحى السّلفي تعارض قيام الكلام في الإسلام... غير أن الملاحظ في هذه الفتاوى والآراء بل وفي مواقف ابن رشد وابن سبعين وابن خلدون من قيمة علم الكلام أنها مواقف انطلقت في تقييمها لهذا العلم باعتبارها موقفاً نظرياً بحتاً يتعارض مع العمل الذي هو المجال الوحيد لاهتمام المسلم. وهذه لعمري رؤية خاطئة لاتاريخية لعلم الكلام في ضوء ما سبق توضيحه بخصوص ارتباط نشأة هذا العلم بواقعه السياسي وفعاليته فيه. وسوف يكون لتلك الرؤية الخاطئة دورها في تلوين مواقف الاصلاحية العربية الحديثة من علمنا هذا.

8 ـ ذلك أنه بعد حركة محمد بن عبدالوهاب الاصلاحية، والتي تابع فيها مواقف ابن تيمية من علم الكلام، حذو النعل بالنعل، نجد الشيخ محمد عبده وكأنه يطمح إلى تجديد ثوب هذا العلم، محاولاً بدوافع سلفية، تجاوز طريقة المتأخرين وبعث المذهب الاشعري القديم مع تأثيرات تيمية حنبلية واضحة. خاصة وهو ينطلق من أن الاسلام «دين توحيد في العقائد لا دين تفريق في القواعد... وما عدا ذلك فنزعات شياطين وشهوات سلاطين» وسوف تثمر مدرسة الشيخ محمد عبده، خاصة على يد تلميذه الشيخ مصطفى عبدالرازق، اتجاهات مختلفة في اعادة تناول قضايا علم الكلام، مع تأكيد أغلب تلك الاتجاهات على أهمية الرؤية التاريخية في اعادة

تقييم هذا العلم الذي أعيد له الاعتبار كأهم علوم الملة وأبرز مظاهر تراثها.

وسوف لن يفتر، منذ أوائل هذا القرن إلى وقتنا الحاضر، الاهتمام بعلم الكلام والاستمرار في تحقيق نصوصه المكتشفة التي كان العديد منها ممنوعاً من التداول، وموريست مختلف التأويلات الحديثة على أكثر من جانب كلامي. وإذا وجدنا الاستشراق في القرن الماضي وأوائل هذا القرن هو المحتكر لميدان التحقيق والقراءة للعلوم الكلامية، فإن الأقلام العربية والاسلامية بدأت ـ خاصة بعد الاربعينات الى الآن ـ تتصدر أعمال التحقيق والقراءة والتأويل للتراث الكلامي، بل برزت على الساحة العربية والاسلامية من خلال تلك القراءات والتأويلات، محاولات لتوظيف جوانب من ذلك التراث الكلامي لأجل اثبات الهوية ومواجهة التحديات المعاصرة، ولعل في النقاش الذي فتحه الشيخ محمد عبده مع فرح انطون، ثم في الحوار الذي افتتح على أكثر من مستوى مع المدارس الاستشراقية، قد ساعد ذلك كله على ابراز أدبيات سجالية أصبحنا معها وكأننا أمام كلام جديد، أصبح هو الآخر لا يخلو في الكثير من الأحيان من ملابسات وصراعات سياسية داخلية وخارجية، مثلما كان عليه الشأن في بداية نشأة هذا العلم في تاريخ الاسلام. غير أن الإحباطات العديدة في الظروف المعاصرة المعقدة ما زالت تجعل من هذا المشتغل بهذا الكلام الجديد يكتفي غالباً بدور ردّ الفعل خلافاً للمتكلم القديم الذي كانت المبادرة السياسية عمله اليومي ومجال نشاطه التنظيري.

مصادر ومراجع

- آل كاشف الغطاء، محمد الحسين، أصل الشيعة وأصولها، العراق ط 1، 1958.
- ابن حزم، الملل والنحل.
- حسين، فوقية، الجويني، امام الحرمين، مصر لا. ت.
- ابن خلدون، المقدمة.
- أبو العرب بن تميم التميمي، كتاب المحن، دار الغرب الإسلامي.
- اسماعيل، محمود، الخوارج في بلاد المغرب، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1976.
- ـــــ، مغربيات، دراسات جديدة، المكتبة المركزية، فاس، 1977.
- الاشعري، أبو الحسن، الابانة عن أصول الديانة.
- ـــــ، مقالات الاسلاميين.
- اقبال، محمد، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، القاهرة، 1968.
- أمين، أحمد، فجر الاسلام.
- بدوي، عبدالرحمن، التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية، القاهرة، 1965.
- بدوي، عبدالرحمن، مذاهب الاسلاميين، جـ 1.
- بيضون، ابراهيم، الدولة الأموية والمعارضة، بيروت، 1980.
- بينس، د.س. ، مذهب الذرة عند المسلمين، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، 1946.
- جار الله، مهدي، المعتزلة، بيروت، 1974.
- الجنحاني، الحبيب، المغرب الاسلامي، الحياة الاجتماعية والاقتصادية، الدار التونسية للنشر، 1978.
- الجويني، امام الحرمين، الشامل في أصول الدين.
- ـــــ، لمع الأدلة.
- حسين، فوقية، الجويني، إمام الحرمين، مصر، لا. ت..
- الدوري، عبدالعزيز، الجذور التاريخية للشعوبية، بيروت، 1980.
- ـــــ، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، بيروت، 1982.
- الرازي، فخر الدين، المحصل في أفكار المتقدمين والمتأخرين.
- الراوي، عبدالستار، العقل والحرية، دراسة في فكر القاضي عبدالجبار المعتزلي، بيروت، 1980.
- السكوني، ابو علي عمر، عيون المناظرات، منشورات الجامعة التونسية، 1976.
- سمير محمد مختار، التجسيم عند المسلمين، ط 1، الاسكندرية 1971.
- السيد، رضوان، الأمة والجماعة والسلطة، دار اقرأ، ط 1 بيروت، 1984.
- السيوطي، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام.
- الشهرستاني، مصارعة الفلاسفة.
- ـــــ، الملل والنحل.
- صبحي، أحمد محمود، الفلسفة الاخلاقية في الفكر الاسلامي، دار المعارف بمصر، 1969.
- الصدر، محمد باقر، بحث حول الولاية، بيروت، 1977.
- العاملي، حسين يوسف مكي، عقيدة الشيعة في الإمام الصادق وسائر الأئمة، دار الأندلس، 1980، ط 1، بيروت، 1963.
- عبدالجبار، القاضي، شرح الأصول الخمسة.
- ـــــ، المغني في أبواب التوحيد والعدل.
- عبدالرازق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، ط 2، القاهرة، 1959.
- عبده، محمد، الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية.
- ـــــ، رسالة التوحيد.
- عمارة، محمد، الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية، بيروت، 1977.
- ـــــ، رسائل العدل والتوحيد، جـ 2، دار الهلال، 1971.
- ـــــ، مسلمون ثوار، بيروت، 1974.
- عمر، فاروق، التاريخ الاسلامي وفكر القرن العشرين، ط 1، بيروت، 1980.
- الغزالي، الامام أبي حامد، إحياء علوم الدين.
- ـــــ، الجام العوام عن علم الكلام.
- ـــــ، المنقذ من الضلال.

- الماتريدي، أبو منصور محمد، كتاب التوحيد، دار المشرق، بيروت، 1970.
- مدكور، ابراهيم، في الفلسفة الاسلامية، دار المعارف بمصر، 1968-1976.
- المكلاتي، أبو الحجاج، يوسف، لباب العقول في الرد على الفلاسفة من علم الاصول، دار الانصار، القاهرة، 1977.
- موسى، جلال محمد عبدالحميد، نشأة الاشعرية وتطورها، بيروت، ط 1، 1975.
- النجار، عبدالمجيد، المهدي بن تومرت، دار الغرب الاسلامي، بيروت، ط 1، 1983.
- النشار، علي سامي، عباس الشربيني، الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الاسلامية، منشآت المعارف بمصر، 1972.
- ــــ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام.
- النيسابوري المعتزلي، أبو الرشيد، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، معهد الانماء العربي، بيروت - طرابلس الغرب، 1979.
- هويدي، يحيى، تاريخ فلسفة الاسلام في القارة الافريقية، مكتبة النهضة المصرية، 1965.

— Allard, M., *Le Problème des attributs divins dans la doctrine d'Al-As'ari et de ses premiers disciples*, Beyrouth, 1965.
— Badawi, A., *Histoire de la philosophie en Islam*, Paris, J.Vr.,
— Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1961.
— Gardet, L., et Anawati, G., *Introduction à la théologie musulmane*, essai de la théologie comparée, 20éd., J. vrin, 1972.
— L'Aoust, H., *Les schismes dans l'Islam*, Payot, 1965.

عبدالمجيد الصغير

الكلبية

Cynism
Cynisme
Zynismus

1 ـ بدايات الكلبية وتسميتها:

1 ـ لا بد أن نؤكد بادىء ذي بدء بأن مؤلفات الكلبيين على كثرتها قد فقدت، وإن ما وصل إلينا من معلومات عنهم لا يعدو اخباراً وشذرات متناقضة على الأكثر ومتناثرة هنا وهناك في كتب الشراح والرواة من أمثال ديوجنيس اللائرسي Diogenes Laertius 412 - 323 ق. م. وثيوفراسطس Theophrastus بين 372 - 287ق. م.، فضلاً عما ذكره أفلاطون Platon 428 /427 - 347 ق. م. وأرسطو Aristote 384 - 322 ق. م. عنهم. ولذلك فهناك اختلاف حول سبب تسميتهم بالكلبيين وحول مؤسس الكلبية وتحدرها وطبيعتها وما إذا كانت تشكل مدرسة فلسفية بالمعنى الصحيح أم أنها كانت مجرد نزعة صوفية لمجموعة من الأفراد جمعتهم صفات مشتركة كثيرة أو قليلة.

2 ـ كان سقراط Socrates حوالى 470 - 399 ق. م.، فيما يروي لنا أفلاطون واكسنوفون Xénophon 431 - 345 ق. م. وغيرهما، يرى أن الفضيلة هي الغاية القصوى الوحيدة للإنسان بما هو إنسان وعليها تقوم سعادته وخيره. وعرف الفضيلة بأنها صحة النفس وجمالها وقوتها، والرذيلة بأنها مرض النفس وبشاعتها وهزالها. ولذلك فقد كان يدعو الناس إلى العناية بأنفسهم.

إلاّ أن سقراط لم يبين فيما تقوم عليه الفضيلة ولا الطريق المفضية إليها. فاكسنوفون على سبيل المثال يصور سقراط بأنه كان معنياً بدراسة وتفحص طبيعة هذه الفضيلة أو تلك أكثر من عنايته بتحديد ماهيتها بصورة دقيقة إيجابية. ورغم أنه قد تمكن من صرف أنظار الناس عن العبث والرذيلة وغرس في نفوسهم حب الفضيلة، فإنه لم يبين الطريق المؤدية إليها، فكان أشبه بآله يدعو الناس من على خشبة مسرح. فإما أنه لم يعرّف طبيعة الفضيلة التي أثنى عليها ثناءً ما بعده ثناء أو أنه لم يرغب في أن يفصح عن طبيعتها. والسبب، فيما يرى أرسطو، يعود إلى الطريقة الجدلية التي اعتمدها سقراط في الحوار. فقد كان سقراط يطرح الأسئلة على مستمعيه حول تعريف مفهوم عام معينّ مثل الشجاعة أو الجمال أو الخير أو المعرفة وغيرها، ثم يعمل على استقراء أو توليد الأجوبة منهم، ولكن دون التوصل إلى جواب نهائي. وكان يترك الحوار وفي نفوس المتحاورين شعور بعدم الرضا عما توصلوا إليه من نتائج خاصة بتعريف المفهوم المطروح عليهم. ولعل سقراط تعمد في هذا أن يدفعهم إلى مزيد من مواصلة البحث والتقصي عن حقيقة هذه المفاهيم. الشيء المهم هنا هو أن سقراط ترك المجال مفتوحاً لتأويلات مختلفة لرأيه في طبيعة الفضيلة.

ولذلك فبعد موت سقراط اختلف أنصاره وتلاميذه في تأويل الفضيلة، وقد اعتمدوا في ذلك على شيئين: الخلفية الفلسفية التي حصلوا عليها من دراستهم للفلاسفة الأوائل قبل التحاقهم بسقراط وعلى صفات معينة أعجبوا بها في سقراط فأعطوها الأولوية على سواها. وعلى هذا النحو نشأ ما يسمى بالمدارس السقراطية وهي أربع: الأفلاطونية، الكلبية، الميغارية، والقورينائية. فقد أعجبت كل مدرسة بجانب من فكر سقراط وحياته واعتمدته أساساً لها. فالأفلاطونية اعتمدت الجانب النظري العقلي عند سقراط، والكلبية استقلالية سقراط واكتفائه الذاتي، والميغارية حصر سقراط للفضائل في

واحدة، أما القورينائية فقد اعتمدت اللذة الجسدية التي كان سقراط يستمتع بها في الحفلات وعلى موائد الأغنياء. وقد سمي أفلاطون بالسقراطي الأكبر فيما عرف أنصار المدارس الأخرى بصغار السقراطيين. ولعل هذا يرجع إلى أن مؤلفات أفلاطون قد وصلت إلينا كاملة بينما لم يصل إلينا من مؤلفات الآخرين إلّا الشيء القليل. فلا ضير في هذه التسمية لأن أفلاطون كان أوفر حظاً منهم فيما وصلنا من آثار، كما كان أوسع علماً وأبعد غوراً.

ويرى بعض المؤرخين وفي مقدمتهم تيلور Taylor (A. E. Taylor, *Socrates, Doubleday Anchor Books*, 1954, pp.172 - 173) ، بأن لسقراط خلفاً واحداً وهو أفلاطون. يقول تيلور «أصبح عدد من أصحاب سقراط رؤساء مدارس فلسفية بعد موته وعرفوا بنشاطهم. فقد كان أنتيستينس 444 - 365 ق. م *Antisthenes*. كاتباً فياضاً. وقد جرى العرف على تسمية هؤلاء الناس وأتباعهم بالسقراطيين الصغار. ولكن هذه التسمية، فيما أعتقد، لا أساس لها، وتعكس تقسيمات مصطنعة ابتكرها الرواة الاسكندرانيون. لقد كان اقليدس Euclides 450؟- 374 ق.م. وأرستيبّوس: Aristippus 435 - 366 ق.م. وانتيستينس Antisthenes أصدقاء معجبين بسقراط أكثر من كونهم تلامذته. إذ ان مبادىء إقليدس مستمدة من الإيليائيين مباشرة، ولم يكن لارستيبّوس، فيما يذكر، أية مبادىء مطلقاً. أما النظرات المتناقضة التي تقترن بأنتيستينس على الأكثر مثل نكرانه إمكانية التناقض وغيرها فليست مستمدة من سقراط بل من السوفسطائيين. الشيء المهم هو أن لسقراط خلفاً واحداً وهو أفلاطون». وقد يكون لنظرة تيلور Taylor ما يبررها لأن سقراط لم يترك لنا كتابات بل كان يحاور الناس في المتنزهات والمحلات العامة ويحاجّهم ويستقرىء أفكارهم. ولا نعرف من محاورات أفلاطون ما هو لسقراط وما هو لأفلاطون، لأن أفكارهما كانت متداخلة ويتعذر معرفة أين ينتهي سقراط وأين يبدأ أفلاطون. وعليه يعد أفلاطون الخلف الأكبر لسقراط دون منازع، ولكن هذا لا يمنع من أن يكون لسقراط خلفاء أقل مكانة وأثراً من أفلاطون وهم ـ اقليدس الميغاري وانتيستينس وارستيبوس القورينائي الذين تأثروا بسقراط على نحو أو آخر.

3 ـ لا يؤلف الكلبيون مدرسة فلسفية بالمعنى الصحيح، بل نزعة في الحياة تجمعهم صفات مشتركة. وقد أطلق عليهم اسم الكلبيين لما بين طريقة حياتهم وطريقة حياة الكلاب من صلات. وترجع التسمية هذه إلى أسباب وردت في تعليق على حاشية على أرسطو:

«هناك أسباب أربعة لتسمية الكلبيين بهذا الاسم. فأولاً لأنهم اتخذوا عدم الاكتراث أسلوباً لهم في الحياة، وجعلوا من اللامبالاة شعاراً لهم فكانوا مثل الكلاب يأكلون ويمارسون الحب علناً بين الجماهير وينامون في الدنان وعلى مفترق الطرق. والسبب الثاني هو أن الكلب حيوان لا يعرف الخجل ولا الحياء، وقد اتخذ الكلبيون الصلف والوقاحة شعارهم وأنزلوهما منزلة لا تحت التواضع بل فوقه. والسبب الثالث هو أن الكلب حارس أمين وأن الكلبيين يحرسون معتقدات فلسفتهم. والسبب الرابع هو أن الكلب حيوان مدرك ويميز أصدقاءه من أعدائه. . . وكذلك الكلبيون يميزون بين من يصلح للفلسفة من الناس ويعتبرونه صديقاً ويرحبون به أجمل ترحيب، وبين من لا يصلح للفلسفة، فينبحون عليه ويطردونه كما تنبح الكلاب على أعدائها فتطردهم». (Dudley, D. R., A *Story Of Cynicism*, Georg Olms Verlagsbuchhandlug Hildesheim, 1973, p. 5) وقد ذكر الشهرزوري: «قيل لديوجين الكلبي: لم سميت بالكلبي؟ فقال: لأني أبصبص للأخبار وأهرّ على الأشرار. وسمي بالكلبي لانه كان يحب الناس بالحق ولا يحتشم أبداً (الشهرزوري: **تاريخ الحكماء والفلاسفة، نزهة الأرواح وروضة الأفراح**، ج. 1، حيدرأباد، 1976 ص. 206).

وهناك سبب خامس يذكره ديوجنيس اللائرسي وهو أن الكلبية اسم اشتق من الملعب الرياضي المعروف باسم كينوسارج. وكلمة كينوسارج يونانية تعني حرفياً الكلب الأبيض. وقد اتخذ هذا الملعب مكاناً لتعليم الأطفال الذين كانوا من أصل غير أثيني. وكان أنتيستينس ، مؤسس الحركة الكلبية، فيما يرى البعض، يجمع التلاميذ في هذا الملعب ليعلمهم. فالكلبية على هذا تكون نسبة إلى المكان الذي اتخذه أنتيستينس لنشر تعاليمه وأفكاره.

على أن البعض ومنهم دادلي (Dudley, *Ibid.* p. 6) يرون أن نسبة الكلبية إلى الكينوسارج من ابتكار الكتاب المتأخرين الذين أرادوا نسبة الكلبية إلى مكان ما أسوة بالرواقية نسبة إلى الرواق، والأكاديمية نسبة إلى أكاديمية أفلاطون. لأنه ليس هناك ما يدل على أن رواد الكلبية مثل ديوجنيس Diogenes وكريتس Crates مارسوا نشاطهم الكلبي في الكينوسارج.

4 ـ وكما ان هناك اختلافاً يتعلق بنسب هذه النزعة، كذلك فإن هناك اختلافاً بشأن مؤسسها. وقد درج الرواة على اعتبار أنتيستينس المؤسس لهذه النحلة. وهذا يعود الى قول لديوجنيس اللائرسي «بأن انتيستينس تعلم الخشونة من سقراط ودشن

الطريقة الكلبية للحياة. وقد تتلمذ ديوجنيس السينوبي على أنتيستينس، وتتلمذ كريتس Crates على ديوجنيس Diogenes, وتتلمذ زينون Zenon الرواقي، مؤسس الرواقية على كريتس. وعليه فثمة تواصل بين سقراط والرواقية.

على ان هذا الاعتقاد التقليدي كان موضع شك قديماً وحديثاً. لأن ما بين أنتيستينس وديوجنيس من جوانب تباين يفوق ما بينهما من جوانب تشابه. فقد كان كل منهما متقشفاً زاهداً في الحياة واتخذ كل منهما هرقل: (اتخذ الكلبيون من هرقل مثلاً اعلى لهم لأن هرقل كان رمز البطل الذي لا مأوى له ولا وطن والذي يعنى بالبشرية جمعاء. وقد كان ضحية القدر ولكنه بفضل ما اوتي من قوة ارادة وصبر تغلب على القدر وخرج منتصراً. . فهرقل معبود الكلبيين ورائدهم الروحي، ويتميز بخصيصتين: الاولى انه تلميذ شيرون Chiron الذي اكتسب الحكمة والفضيلة من خلال الممارسة الاخلاقية العنيفة، والاخرى انه صديق الجماهير، فهرقل بطل قوي الارادة عاقل حكيم يتحدى المصاعب والمشاق ويتغلب عليها وهو صانع الخير لكل انسان في ضيق) مثلاً اعلى له في الحياة. ولكن التشابه لا يتعدى ذلك، لا بل ان اختلافات كبيرة تظهر بينهما. فإن ارسطو يذكر بأن أنتيستينس وتلاميذه كانوا معنيين بمشاكل المنطق الايليائي الجديد وقد كتب أنتيستينس ابحاثاً في موضوعات خطابية ولم يكن متقشفاً على الطريقة السقراطية لأنه كان يمتلك داراً واثاثاً وعقاراً وكان لا يجد حرجاً في ان يذهب في صحبة سقراط الى الحفلات التي كان يقيمها الاثرياء في اثينا. كما كان أنتيستينس يتردد على السوفسطائيين للاستماع الى محاضراتهم وقد مارس التعليم لقاء أجر. اما ديوجنيس فعلى العكس فقد استخف بأصحاب الخطابة الذين اثاروا صخباً كبيراً على العدالة ولكنهم لم يمارسوها. وقد عاش في الهواء الطلق او في دَنّ، وكان طعامه قاصراً على التين المجفف والماء كما انه سخر من كل معاصريه وعاش حياة التسول. ولم يعبء على القبيادس Alcibides غشيانه المحارم، فكان يدعو الى رفع كل المحرمات والقيود. ولتقليص الاختلافات بينهما ذكر الرواة أن ديوجنيس أنحى باللائمة على أنتيستينس لانه لم يمارس ما كان يدعو اليه وانه يشبه بوقاً نحاسياً يحدث ضجيجاً، ولكنه ليس قادراً على ان يسمع نفسه. وهذا مما دفع غومبرز Comperz (Dudley, *Ibid.*, P. 2) الذي ينسب تأسيس الكلبية إلى انتيستينس، الى القول بأن ديوجنيس هو المؤسس لكلبية علمية.

وهكذا فإن النظرة التقليدية القائلة بنسبة تأسيس الكلبية الى أنتيستينس تبدو بعيدة الاحتمال، وترجع الى الرغبة في ايجاد تواصل بين الرواقية وسقراط، ذلك لأن سقراط كان في العصور اليونانية شخصية فكرية مهمة ويشكل نقطة تحول بارزة في الفلسفة اليونانية، وكان على كل فلسفة ادعت تواصلاً للفكر اليوناني ان ترجع نسبها الى سقراط. ولذلك ابتكر ديوجنيس اللائرسي وسوطيون Sotion 200-170 الاسكندراني هذا التسلسل: سقراط - أنتيستينس - ديوجنيس - كريتس - زينون الرواقي. ويذكر ان ارسطو وصف أنتيستينس وتلامذته بالجدليين، واطلق على ديوجنيس نفسه لقب الكلبي الاصلي، واصفاً اياه بالصلف وقلة الحياء وهما من ابرز صفات الكلبيين. فلعل من الاصوب ان نعتبر أنتيستينس المؤسس للكلبية النظرية، وديوجنيس المؤسس للكلبية العملية. ولا شك بأن هناك تشابهاً ملحوظاً بين مبادىء أنتيستينس ومبادىء ديوجنيس، وان الاخير واصل نشر تعاليم الأول.

5 - لا يشكل الكلبيون مدرسة فلسفية محددة المعالم واضحة القسمات، بل كانوا مجموعة من الافراد الذين كانوا يشتركون في صفات ويختلفون في صفات اخرى فهم كلبيون بدرجات متفاوتة. ولذلك لعل افضل طريقة لدراسة الكلبية هي دراسة الشخصيات الكلبية، ولنبدأ بأنتيستينس.

2 - اعلام الكلبية وفلسفتهم الخلقية والنظرية: أ - أنتيستينس Antisthenes 455-365 ق. م.

ولد أنتيستينس في اثينا من اب يوناني وأم جارية من تراقيا. فلم يكن يونانياً اصيلاً. ولذلك اضطر الى ان يسكن في حي كينو سارج اي حي الكلب الابيض بخاصة. وكان لهذا اثر عليه وعلى اتباعه، فنشأوا غير مبالين بالقيم الاجتماعية السائدة آنذاك في اثينا.

تتلمذ انتيستينس على السوفسطائي جورجياس Georgias 483-375 ق. م. ولم يلبث ان مارس مهنة التعليم لقاء اجر اسوة بالسوفسطائيين، وظل على هذا المنوال حتى التقى بسقراط فلزمه واصبح من اخلص تلاميذه. وكان يحث اصدقاءه ومعارفه على الالتحاق بسقراط. وبعد موت سقراط جمع بعض معارفه في الكينوسارج، فأسس، فيما يرى البعض، المدرسة الكلبية. وكان يعد نفسه الوريث الروحي لسقراط. وكان افلاطون ينظر باحتقار الى أنتيستينس واطلق عليه اسم «العجوز الجاهل». كما انكر ارسطو اية مقدرة فلسفية له، فسماه «الرجل الاحمق». على ان أنتيستينس كان كاتباً فياضاً جليل القدر، وتصوره الاحاديث المتناقلة مجادلاً مرهوب الجانب ينقض المثالية من الاساس.

كتب انتيستينس مؤلفات كثيرة لم يبق منها سوى اسمائها وبعض الشذرات التي ذكرها الكتاب المتأخرون. ومن مؤلفاته:

هرقل *Heracles* وفيه يمجّد المثال الاعلى الكلبي في الحياة ويشيد بالاعتماد على النفس واحتمال المشاق والعمل المستمر والجهد الدؤوب.

كورش *Cyrus* وهي قصة تثقيفية تحض على حب الانسانية.

القبيادس *Alcibiades* وفيه يحمل على النوازع الانانية في الانسان.

ارخيلاوس *Archelaus* وفيه يحمل على الطغيان.

بوليطيقوس (السياسي) *Politicus* وفيه يهاجم الديمقراطية.

ساثون *Sathon* وفيه يهاجم افلاطون وينتقد مثاليته. ويذكر ان افلاطون رد عليه في محاورة يوثيديموس *Euthydemus*.

في التربية او الاسماء *On Education Or Names* وفيه يبحث العلاقة بين الاشياء والاسماء.

في طبيعة الحيوان *On The Nature of Animals* وفيه يعرض نماذج من حياة الحيوان ويمجد حياة الفطرة ويدعو الناس الى الرجوع اليها.

ومع ان أنتيستينس تتلمذ على سقراط واستمد منه آراءه في الفضيلة، فإنه قد عارض سقراط في وجود الكليات التي تشير اليها ايماء الاجناس، وقال انه لا وجود الاّ للافراد، وان كل فرد نسيج وحده وله طبيعة خاصة به مستقلة عن غيره من اشياء ورأى ان ما يسمى الفئات والمعايير والمؤسسات الاجتماعية والسياسية ليست سوى تراكيب مصطنعة تعزى الى تشابهات سطحية او عرضية فكان انتيستينس يقول: إني ارى فرساً. ولكني لا ارى الفرسية. وقد رد عليه افلاطون بقوله: لأن لك عينين ترى فرساً، ولكن لما لم يكن لك عقل لم تدرك الفرسية.

يستتبع انكار وجود الكليات شيئان: الاول ابستمولوجي ومنطقي والآخر اخلاقي.

فمن الناحية الابستمولوجية والمنطقية أنكر أنتيستينس الحمل او الاسناد Predication. وقال انه من الخطأ ان نحمل شيئاً على آخر، فلا يصح ان نقول «الانسان خيّر»، بل «الانسان انسان» و«الخيّر خيّر» واذا تعذر حمل شيء على آخر مختلف عنه، تعذر امكان التناقض وتعذر الكلام الكاذب. لأن لكل شيء لفظاً Logos واحداً فقط يدل عليه. فاذا اراد شخصان ان يناقض احدهما الآخر، فلا بد من ان يحملا اشياء مختلفة على شيء واحد بعينه، وهذا غير ممكن. فان هما نسبا اليه اشياء مختلفة، فانهما يتحدثان عن اشياء مختلفة، ولا يمكن بالتالي ان يناقض احدهما الآخر. فلا يمكن، فيما يرى أنتيستينس، ان نقول «الانسان حيوان مجنّح» لأن ذلك يدلّ على ما ليس كائناً او موجوداً، وبالتالي فنحن لا نقول شيئاً. والذي لا يقول شيئاً لا يمكن ان يناقض آخر ولا أن يناقضه آخر. والواقع حين نستخدم اللفظة «انسان» فاننا نكون قد اشرنا الى الطيور، وعليه فلا نقول قولاً كاذباً وبالتالي فاننا لا نناقض من يطلق لفظاً Logos مغايراً على الانسان. ويذكر ارسطو ان أنتيستينس يقول «انه ليس لأحد ان يتناقض» وذلك انه «لا ينبغي ان يقال شيء البتة ما خلا ما يقال بالقول الخاص الذي للواحد من الواحد». (Dudley, *Ibid*, P.17). (**منطق ارسطو**، تحقيق بدوي، ج 2، ص 486، س 2).

وكذلك اذا كان الحمل ممتنعاً، فإن التعريف يكون ممتنعاً سواء أكان المعروف بسيطاً ام مركباً لأن التعريف لفظ موسع. فاذا كان بسيطاً، فإنك لا تستطيع ان تعرف ماهية الشيء بل تستطيع ان تشرحه بما يشبهه. فمثلاً لا تستطيع ان تقول ما هي الفضة بل تقول انها تشبه القصدير. واما اذا كان مركباً، فلا تستطيع سوى تعداد عناصره. أما تلك العناصر فلا يمكن تعريفها، وعليه سواء أكان الشيء بسيطاً ام مركباً فلا يمكن تعريفه.

أما من الناحية الاخلاقية، فأن أنتيستينس يجعل الاستقلال الروحي محور الاخلاق الكلبية وهو ما يتمثل خير تمثيل في سقراط. اذ كان سقراط في نظر الكلبيين، مثالاً كلاسيكياً للاستقلال الروحي، لأنه كان انساناً نبيلاً وفاضلاً تمكن من تحرير نفسه من قيود الشهوات الحسية، ولأن الاشرار يستسلمون لشهواتهم كما يستسلم العبيد لاسيادهم. ويشمل الاستقلال الروحي عند أنتيستينس وبقية الكلبيين الاستقلال الخلقي والحرية الخلقية. ولا يشمل الاستقلال الخلقي والحرية الخلقية سيطرة الانسان على شهواته ونزواته وعدم الخضوع للقدر المحتوم وحسب، بل تحرره من كل القوانين والاعراف والتقاليد السائدة. وقال أنتيستينس «ان الانسان العاقل في كل افعاله لا يهتدي بالقوانين المرعية بل بمبدأ الفضيلة وحسب». وعليه يشكل مفهوم الحرية المبدأ الاساسي في الاخلاق الكلبية. وهذا المفهوم الذي هو في الاساس مفهوم سلبي، ليس سوى التحرر من كل القواعد الاخلاقية ومن الاعراف والتقاليد والقوانين وكل اشكال التنظيمات الاجتماعية، وكذلك

التحرر من الشهوات والمطامح ومن كل الشؤون الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والعقلية والدينية، والتحرر من الاهتمام بالمأكل والملبس والبيت والزواج والعائلة والاولاد، واخيراً التحرر من الحياة ذاتها التي يستطيع المرء ان يضع حداً لها بارادته ان اقتضت حريته اتخاذ مثل هذه الخطوة. وقد استخف الكلبيون بكل القوانين والاعراف والمؤسسات التقليدية للمدن اليونانية. ولم يحفلوا إلاّ بقانون الفضيلة. كما انهم نظروا الى المعايير الاخلاقية والقانونية وكل وسائل السيطرة الاخلاقية والاجتماعية على انها اعتباطية وهي لذلك غير ملزمة، وهم احرار لا تستعبدهم الاعراف ولا الضوابط الاجتماعية. وهذا هو السر في ان انتيستينس حث الناس على عدم الاسهام في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للدولة لأن ذلك يسلبهم حريتهم. وقال ان اللذة تستعبد النفس، ولذلك فلا حرب اشرف من الحرب ضد اللذة. واقوى الناس من امسكوا عن اللذة الى ابعد الحدود. ويروى عن انتيستينس انه قال انه يفضل الجنون على الشعور باللذة.

وقد أفرط الكلبيون في تعلقهم بالحرية واعلنوا أن الموت تحت ظروف معينة هو السبيل العملي الوحيد الى الحرية الحقيقية. ولم يعشق الكلبيون الحرية وحسب، بل كانوا يفضلونها على كل ما في الأرض من مال وجاه، وقالوا ان الناس المتعلقين بالمال ليسوا احراراً لأن الخوف على فقدان مالهم يستعبدهم.

ويمجد انتيستينس العمل الشاق ويدعو الى العفة وضبط النفس ويعتبرهما الطريق الوحيد الى الحكمة. ويؤمن بالحياة البسيطة وشظف العيش ويفضل الماء على الشراب ولا يجد حرجاً في تناول طعامه في المحلات العامة، وكان يأكل ويشرب متى جاع أو عطش.

والحكمة - عند انتيستينس - هي الشيء الوحيد المضمون الذي يمتلكه الانسان لأنه لا يمكن لأحد أن يسلبه ايّاه. والخير هو ما يحقق للانسان ذاته، وتكون الذات ذاتها حين تكون عاقلة. وعليه فالعقلي وحده خير، ولا يكون الانسان ذاته وبالتالي حراً الاّ حين يسلك طريق التعقل والحكمة. وبالعكس فإن الشر هو ما لا يعود لذات الانسان الحقيقية ولا بدّ من أن يكون مادياً وغير عقلاني. فالانسان الذي يقع في الاشياء المادية وغير العقلية شرير وليس هو ذاته بل هو مستعبد. لذلك يقول انتيستينس والكلبيون ان الممتلكات العقلية هي الممتلكات الحقيقية الوحيدة وان الحكمة والفضيلة سلاحان لا يمكن تجريد الانسان منهما. وان الانسان الفاضل، الذي يشبه الإله، لا يحتاج إلاّ الى القليل. وعلى الانسان ان يكتفي بذاته لأن الاكتفاء الذاتي هو السبيل المضمون الى الفضيلة والسعادة. والاكتفاء الذاتي عند انتيستينس يقوم على التخلص من كل الشهوات الجسمية.

والفضيلة الحقيقية في غنى عن الدراسات النظرية كالهندسة والموسيقى والفيزياء وغيرها لأن الفضيلة مسألة أفعال لا اقوال او معرفة نظرية، وهي لا تحتاج إلا الى قوة جسمية وعقلية واخلاقية تمكن الانسان من ممارسة العفة في سلوكه. وهذه العفة من حيث علاقتها بالسلوك تصبح الفضيلة الحقيقية وتضمن للانسان كل النجاح في الحياة.

اما في باب الدين، فإن انتيستينس كان يعتقد بأن عامة الناس تؤمن بوجود آلهة متعددة، ولكن ليس في الطبيعة الاّ إله واحد لا شبيه له، ولذلك تتعذر معرفته.

وفيما يتعلق بالموت يعتقد انتيستينس بأن الموت يقضي على الذات الشخصية ويضع حداً لذاتيته الحقيقية ويسلبه كل ما له من قيمة حقيقية ولذلك ينبغي التخلص من جثة الميت بدون انفعالات وبدون مراسيم، شأنه شأن اي شيء تافه آخر. وهذا الاحتقار لجثة الانسان ليس الا تطبيقاً لمبدأ الكلبيين القائل بأن أهم الدروس هو ان نتعلم كيف نتخلص من كل شيء لا قيمة له.

ب- ديوجينس:

كان ديوجينس اكثر الكلبيين التزاماً بمبادىء الكلبية من الناحية العملية. ويعزو كثير من مؤرخي الفلسفة اليه تأسيس الكلبية. واصبح عند الكلبيين «هرقلاً ثانياً» او الكلبي المثالي الذي تجسمت فيه كل قيمة اخلاقية مستحبة. وأصبح شخصية لها شهرة عالمية. ويروي ديوجينس اللائرسي بأن نصباً اقيم في سينوبي مسقط رأس ديوجينس وقد كتبت عليه الكلمات الآتية:

«حتى البرونز يبلى مع الزمن، ولكن سمعتك يا ديوجينس، لا تبلى الى الابد لانك علمت الناس الفانين درس الاكتفاء الذاتي وارشدتهم الى اسهل طريقة في الحياة» (Dudley, *Ibid,* P. 17).

وقد نسج الناس حوله حكايات وقصصاً مثيرة كثيرة يتعذر التحقق من صحتها. على ان هذه القصص تفصح عن شخصية ديوجينس اكثر من ان تكشف الحقيقة عنه.

ولد ديوجينس في سينوبي Sinope وهي مدينة ذات مركز تجاري مهم في مقاطعة بونطس على تخوم بلاد اليونان. وكان ابوه ذا مكانة في المدينة. ولكن ديوجينس نُفي من سينوبي لأنه اتهم بتغيير العملة. فرحل الى اثينا في حوالى عام 340 ق.م.

وقيل ان بعض القراصنة اسروه في بحر ايجه وباعوه الى تاجر من اهل كورنثيا اسمه زينيادس Zeniades الذي اعتقه بعد ان علّم اولاده. ولكن هذه الرواية في اغلب الظن مختلقة. ولا يمكن ان يكون ديوجينس تلميذاً لأنتيستينس وان أنتيستينس كان قد توفي عام 366 ق.م. أي قبل وصول ديوجينس الى اثينا بأكثر من عشرين عاماً. ولكن لا شك بأن ديوجينس قرأ كتابات انتيستينس واعجب بها وعمل على نشرها ومارس تعاليمها. ولذلك يعد في نظر الكثيرين المؤسس العملي للكلبية.

ولا يعرف تاريخ وفاته على وجه الدقة، وعلى الأرجح مات عام 320 ق.م. وقيل انه حبس انفاسه حتى الموت امام جمهور المتفرجين في احد الملاعب في كورنثيا. وقيل ان اهل كورنثيا اقاموا تمثال كلب على قبره تخليداً له.

وهناك آراء متضاربة حول مؤلفات ديوجينس. ويذكر اللأترسي 21 مؤلفاً له و 14 محاورة، و 7 تراجيديات دون ذكر المصدر الذي استقى منه هذا الخبر. ثم يذكر ان ديوجينس لم يترك لنا اية كتابات. والأرجح الاعم بأن التراجيديات هي من اعمال ديوجينس الحقيقية.

وكان ديوجينس كما تصوره الروايات، عاملاً نشيطاً في المجتمع الاثيني، فكان يحمل على القيم التقليدية ويفضح زيفها ولا يحفل بالسمعة والجاه والثروة. وهناك قصة مفادها ان افلاطون قال عن ديوجينس «بأن ذلك الرجل هو سقراط وقد اصيب بالجنون» وهذا يعني ان ديوجينس قد مضى بصفات سقراط الى حد التطرف. فقد اصبح الاعتدال عند سقراط تقشفاً عند ديوجينس، والشجاعة اصبحت قلة حياء والصراحة اصبحت وقاحة وعدم الاكتراث برأي العامة من الناس اصبح ازدراء. وكان من عادته ان يفعل كل شيء امام الناس، وافعال ديمتر Demeter آلهة الأرض الخصبة والزراعة والحياة الريفية، وافروديت Aphrodite آلهة الحب على حد سواء، وكان يرتاد المباريات الرياضية. وحدث مرة ان انضم الى بعض الناس الذين كانوا في طريقهم الى مباراة العاب القوى. فسأله احدهم: «هل انت ايضاً ذاهب متفرجاً؟». اجاب ديوجينس: «لا انني ذاهب متبارياً». فتهكم منه السائل وقال «وأي نوع من العاب القوى تنوي ان تشترك فيه؟» فأجابه ديوجينس: «العدو والمصارعة. فأنني اسرع عداء فراراً من اللذة، واقوى مصارع للألم».

ولم يكن ديوجينس يحفل بالسلطة ولا بالملوك والامراء وبالثروة والجاه. ويحكى ان الاسكندر الكبير مرّ به يوماً فوجده جالساً في مشرقة فوقف عليه وقال له: «سل حاجتك»، فقال: «حاجتي اليك التنحي حتى تقع الشمس علي» (الشهرزوري، مرجع ذاته، ص 207). ويروى كذلك ان الاسكندر قال له مرة: «لو استمنحتنا لأغناك على دنياك، قال له: كيف استمنحك وانا اغنى منك؟ قال له: وكيف صرت كذلك؟ قال: «لأنني بالقليل الذي عندي اشد اكتفاء منك بالكثير الذي عندك». (الشهرزوري، مصدر ذاته، ص 208).

ومع ان ديوجينس قد أكّد بأنه مواطن عالمي وأنه راع للبشرية جمعاء، فإنه لم يدعُ الى الأممية بمعناها المألوف وانما قصد - كما يقول تارن Tarn (Dudley- *Ibid.* p.35) بأنه ليس مواطناً لأية مدينة من المدن اليونانية. فأمية ديوجينس ليست الا رد فعل لكل انواع الاكراه والقهر الذي كان المجتمع يفرضه على الفرد. ولم تظهر الاممية من حيث انها اخوة ابناء البشرية الا عند الاسكندر.

وقد تمكن ديوجينس من كسب مجموعة صغيرة من المريدين الذين مارسوا الحياة الكلبية على طريقته بدرجات متفاوتة. ومن بين هذه المجموعة كريتس Crates وهيجيسياس Hegesias من سينوبي. وكان الأخير يرافق استاذه مما اكسبه لقب طوق الكلب Dog Collar، وقد انحصر تعليم ديوجينس في مسائل تتعلق بقضايا الاخلاق، فلم يعن بالموسيقى والهندسة والفلك والديالكتيك لأنه اعتبرها عديمة الفائدة.

3 - كريتس الطيبي Crates of Thebes:

اهم شخصية كلبية بعد ديوجينس. ولا تتوفر معلومات وافية عن حياته. ويبدو انه كان اشتهر ما بين 328 و 325 حين كان ذيوجينس شيخاً. وتجمع الروايات على ان كريتس كان صاحب ثروة كبيرة ولكنه تخلى عنها ولزم حياة الكلبية. وقيل انه فعل ذلك اثر نصيحة ديوجينس له. وتشير البيّنات التاريخية الى ان كريتس قد وقع تحت تأثير ديوجينس فيما بين 340-335. وقضى كريتس، فيما يبدو، بقية حياته على الاكثر في اثينا. وهناك اتصل بزينون الرواقي عام 307 ق.م. وقيل انه مات حوالى 290 ودفن في بورويتيا.

واذا كان ديوجينس يعد تجسيداً للكلب، فإن كريتس يمثل الكلب الحارس Watch Dog او الطبيب او الكشاف الذي يعمل لمصلحة الانسانية. فكان يدخل أي بيت شاء وكان اصحاب البيت يستقبلونه باعتزاز وفرح. ولذلك لقبوه بفاتح الباب Door Opener، وكان اليونانيون يكتبون على ابواب بيوتهم عبارة «لدخول كريتس العبقري الخيّر». وكان يعمل على حل الخلافات والخصومات العائلية. فكان كهرقل في

محاربة الغضب والحسد والجشع والشهوة وسائر اوبئة وشرور الروح البشرية الأخرى. وكان يوجه نقده بلطف ورقة بعكس ديوجينس الذي كان لاذعاً في النقد.

وقد حث كريتس انصاره على ان يعيشوا حياة بسيطة. فقال إن «الترف والاسراف هما اهم اسباب الثورة والظلم في المدن» ويجب ان يستبدلا بالبساطة والحكم السديد. ويقول كريتس انه من خلال التقشف والفلسفة يمكن ان نحقق الفردوس الكلبي او جزيرة بيرا Island of Pera حيث لا يقاتل الناس فيها بعضهم بعضاً ولا يحملون السلاح لتحقيق كسب أو مجد... بل يكونون احراراً من الشهوة التي تستعبد الناس وهم لا ينحنون امامها بل يتمتعون بالحرية. وهو يخاطب تلميذه متروكلس Metrocles قائلاً «اجمع يا صديقي العدس والفول. وان فعلت ذلك فسوف تقيم قوساً للنصر على العوز والفقر».

ومن خلال صلته بمتروكلس، قامت علاقة بين كريتس وهيبارخيا Hipparchia أخت متروكلس احدثت ضجة كبيرة وانتهت بالزواج. ويروى ان هيبارخيا كانت قد قرأت رسالة من اخيها متروكلس يتحدث فيها عن كريتس، فأعجبت به ثم احبته وصممت على الزواج منه رغم معارضة ابويها بل وهددت بالانتحار إن وقف ابواها في طريق زواجها. وقد طلب ابواها من كريتس اقناعها بالعدول عن قرارها، ولكنه فشل، وعندئذ قيل انه خلع ملابسه امامها وقال «هذا هو العريس. وهذه ممتلكاتي. والآن اختاري. ولن تكوني رفيقة لي مطلقاً ما لم تشاركيني في مساعي. ويقال إن هذا الزواج تمّ قبل عام 310 ق.م. وقد اصبحت هيارخيا شخصية معروفة وكنيت بالمرأة الفيلسوفة.

ولكريتس اهمية في تاريخ الفلسفة. فمنه استمد زينون الرواقي، مؤسس الرواقية، بعض مبادئه. على أن الأهم من هذا ان كريتس اعطى الاثيني العادي القوة التي كان يحتاجها لمواجهة مضايقات العصر وترهاته. فكان عنده أهم من اساتذة الاكاديمية الافلاطونية.

وهناك كلبيون آخرون مثل اونيسيكراتس Onesicrates ومونيموس Monimus، وغيرهما لا اهمية لهم من الناحية الفكرية. وقد استمرت الكلبية حتى اواسط القرن السادس الميلادي وعندئذ اندمجت بالمسيحية.

مصادر ومراجع

— توماس. هنري، اعلام الفلاسفة، ترجمة متري امين، دار النهضة العربية، 1964.

— الشهرزوري، تاريخ الحكماء والفلاسفة، نزهة الأرواح وروضة الافراح، حيدر آباد، 1976.

— Chroust, Anton Herman, *Socrates, Man and Myth*, Routledge Kegan Paul, London, 1975.

— Dudley, D.R., *A History of Cynicism*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildescheim, 1977.

— Gomperz, *Greek Thinkers*, English Translation by I. Magnus et al, 4 Vols. London, 1924.

— Hastings, james Ed., *Encyclopedia of Ethics and Religion*, New York, Charles Scribner's sons, 4 th Ed, 1954.

— Hoistad, R., *Cynic Hero and Cynic King*, Uppsala, Sweden, 1954.

— Sayre, F., *The Greek Cynics*, Baltimore, 1948.

— Wedberg, Andres, *A History of Philosophy*, clarendon press, Oxford, 1982.

— Zeller, E., *Socrates and socratic Schools*, London, 1881.

كريم متى

الكنفوشيوسية والكنفوشيوسية الجديدة

Confucianism and Neo-Confucianism
Confucianisme et Néo- Confucianisme
Konfuzianismus
Und-Neo-Konfuzianismus

مقدمة

تمثل الكنفوشيوسية روح الفكر الصيني وهويته الثقافية والدينية والتاريخية على مر العصور. وهي ليست مجرد معتقد يقربه المرء أو يلفظه، فهي جزء لا يتجزأ من المجتمع وقسم ملتصق بفكر الأمة ككل. بل إنها أصبحت المعنى المقصود من كلمة صيني. وليست الكتابات الكنفوشيوسية مجرد عقيدة طائفة معينة وسننها، مثل أي عقيدة لأي من الطوائف العارضة كالبوذية والتاوية، ولكنها التراث الفكري والتاريخي لشعب الصين طوال أكثر من ألفيّ عام.

وسوف تقتصر هذه الدراسة على الأطر العامة لأفكار وانجازات اعلام الكنفوشيوسية ومعلميها الكلاسيكيين: كنفوشيوس Confucius حوالى 551-479 ق.م. ومنشيوس Mencuis حوالى 372-289 ق.م. وهسون تزو Hsüntze حوالى 298-238 ق. م. وكذلك على باعثي نهضتها الحديثة ـ مقابل المذاهب الأخرى الذين يمثلون الكنفوشيوسية الجديدة: تشوهس

Lu Hsiang - Shan 1200, 1130, Tchu Hsi وليـو هسيانـغ شان 1139 - 1193، ووانـغ يانـغ - مينـغ 1368 - 1446 و - Wang Yang . Ming

إن الاهتمام بدراسة الفكر الصيني خاصة، والفكر الشرقي على وجه العموم يظهر حقيقة هامة: هي ضرورة تواصل الفكر والثقافة الانسانية، ويبين في نفس الوقت مدى اقليمية ومحلية الفكر الغربي الذي يعد امتداداً للفلسفة اليونانية، ولقد كان علماء الفرق الاسلامية أمثال الشهرستاني وابن حزم والبيروني، من رواد دراسة الفكر الشرقي، والمؤسسين للمناهج العلمية في دراسة الفرق والأديان والنحل والايديولوجيات، مما يستوجب منا ثانية التوجه الشرقي لمواصلة مثل هذا العمل وهذا ما نحاوله في هذه المادة.

أولاً: الكنفوشيوسية

1 ـ كنفوشيوس، الرائد الملهم:

يعد كنفوشيوس ـ الذي عاش في أواخر العصر المعروف باسم فصول الربيع والخريف 551-479 ق.م. ـ أباً للفلسفة الصينية، واسمه كونغ فودزي وكان يطيب له أن يذيع انه انحدر من أمراء اسرة سونغ. وكانت الصين في عهده غارقة في المشكلات الاجتماعية والسياسية، والامبراطورية مقسمة إلى عدد كبير من الدول الاقطاعية التي يحكمها اشراف يتخذون الحرب وسيلة للعيش ويستغلون رعاياهم إلى أقصى حدود الاستغلال. وكان كنفوشيوس يعتقد ـ مثل أفلاطون ـ انه قادر على إقناع الطغاة بأن يسلكوا دروب الفضيلة. وكان دائم التنقل يحاول أن يلقن الأمراء دروساً في مبادىء الأخلاق السياسية التي كان يدعو إليها. ولم يكن النجاح حليفه في حياته، غير أن تلاميذه، وأشهرهم منشيوس (منغ دزي)، دونوا مذهبه في الكتب الأربعة والكلاسيكيات الخمس، واستطاع بعضهم أن يشغل مناصب حكومية مرموقة. وبعد ذلك خاصة في عهد أسرة هان واسرة تانغ تأسس جهاز كبير من الموظفين كان يتألف من أفراد يختارون على ضوء امتحان ينهض فيه التعليم على أساس النصوص الكنفوشيوسية.

وقد كانت الكنفوشيوسية كما تتمثل في جهاز كبار الموظفين تتسم بطابع تقليدي ومحافظ كما أن طابعها المدرسي، كان حجر عثرة في سبيل النهوض بالبلاد لاسيما اثناء القرن التاسع عشر. ولعل هذا هو السبب في أن الصين الاشتراكية قد نبذت كنفوشيوس ومذهبه نبذاً تاماً في بادىء الأمر. بيد أنه اجريت في السنوات الأخيرة تحليلات تاريخية اتاحت فهم كنفوشيوس على نحو أفضل في سياق عصره والتخفيف بالتالي من حدة الآراء التي أبديت بشأنه.

عاش كنفوشيوس في فترة اضطرابات اجتماعية عنيفة ـ فترة تحول مجتمع الرق الصيني إلى مجتمع اقطاعي ـ كما يرى بعض المؤرخين الذين يرون في كنفوشيوس ممثلاً لمصالح الطبقة الصاعدة طبقة مالكي الأرض المناهضة لطبقة أصحاب العبيد، وبذا يكون كنفوشيوس قد لعب دوراً سياسياً ايجابياً وتقدمياً. بينما هو عند البعض الآخر من المؤرخين، كان يمثل مصالح طبقة مالكي العبيد، وانه كان يستهدف بتنقله من دولة إلى دولة اعادة نظام الرق القديم. ولكن ثمة مؤرخين لا يشاطرون هؤلاء الرأي، وكان كنفوشيوس عندهم معبراً عن مصالح الطبقتين الدنيا والوسطى من الارستقراطية ومصالح طبقة ناشئة من كبار الموظفين ولم يكن يريد اعادة نظام الرق بل وحدة الامبراطورية، ويؤكد انظار هذا الرأي أن تلك الوحدة التي دعا إليها كنفوشيوس كان يمكن ان تسرع عملية التنمية الاجتماعية.

كان كنفوشيوس الذي تُعزى إليه الأقوال الموجودة في **المختارات**، سليلاً لعائلة ذات نفوذ من دولة «لو» وكان اسم عائلته كونغ، ولما لاقاه من تبجيل اصبح يعرف باسم كونغ فو دزي ـ الذي يعني المعلم كونغ. وقد ذهب كنفوشيوس للعمل وهو في سن مبكر حيث شغل عدداً من الوظائف الصغيرة في الحكومة، وفي خدمة النبلاء، وسرعان ما أكسبه سجل خدمته وتثقيفه لذاته شهرة واسعة، فتحلق من حوله الطلاب ليلقنهم تعاليمه في الأخلاق والآداب وفي خدمة الحكومة. وقد لاقى الاحترام على وجه الخصوص بسبب معرفته بالتقاليد والشعائر القديمة.

وقد قسم كنفوشيوس اهتماماته بين محاضرة طلابه، وإعداد المواد الدراسية لهم ومحاولة تعقب رجالات الحكومة لكي يأخذوا بأفكاره، وإذا كان قد فشل في المهمة الأخيرة فإنه قد حقق نجاحاً ملحوظاً في المهمتين الأوليتين كما يبرهن كتابه **المختارات اللون يو**. إلّا أن أسلوبه في الكتاب، المفرط في الإيجاز، يجعل أفكاره عرضة لتأويلات شتى، إلّا أنه يوضح لنا بجلاء العديد من الأفكار التي تمثل مفتاح المذهب الكنفوشيوسي. ولعل فكرة الجن تتبوأ الأهمية العظمى في الفكر الكنفوشيوسي. «فالجن» أساس علم الأخلاق الكنفوشيوسي لأنه يتصدى للعلاقة المثلى بين الكائنات البشرية، وتوضح لنا الدلالة المأخوذة من الأصل الاشتقاقي اللغوي لكلمة الجن مفتاحاً لهذه الفكرة. فالرموز التي تكون هذه

الكلمة تعني كائنين بشريين ومن ثم تعني الجن بيان العلاقة المثلى بين أي كائنين بشريين ويوضح الجن اخلاقيات الدماثة والشهامة والانسانية والخيرية والأريحية. والخلاصة أن الجن هو الفضيلة الأكمل للكائنات البشرية، انه طريق نحو سلام المجتمع وانسجامه، ومن يعتنق مبدأ الجن سوف يعامل البشر بدماثة وانسانية وبالنسبة له سيسير كل شيء في ائتلاف.

ويؤكد كنفوشيوس لا على أهمية جعل مبادىء الجن باطنية بحيث تصبح نزوعاً طبيعياً للإنسان فحسب بل يؤكد على أهمية التعبير عنها بالممارسة اليومية. لقد رام من طلابه ممارسة العفاف والشهامة وطهارة السريرة والمثابرة والعطف من كل مكان وزمان. يقول: «أن تمارس الجن يعني ان تحب الجنس البشري كلية»، ويؤكد على أن الجن ليس تجريداً ميتافيزيقياً يتجاوز إدراك الشخص العادي، بل يصرّ على أن «الجن» يقبع قريباً من متناول أي شخص لكي يدركه. أما الصعوبة كما رآها كنفوشيوس، فتكمن في أن قليلين من البشر قادرون على البقاء طويلاً بصلابة، فحتى من بين مريديه ذكر شخصاً واحداً فقط نجح في ممارسة الجن بثبات. ويقرر كنفوشيوس بجلاء أن الاخيار يضحون بحياتهم لكي يتمسكوا بالجن وأنهم لا يمكن أن يتبدلوا عن الجن كيما يواجهون أية كارثة إبقاء على الحياة. وعلى ضوء ذلك تصبح مبادىء كنفوشيوس في الجن أكثر من معايير نسبية للسلوك الاجتماعي المرغوب. انها تصورات ذات صحة مطلقة وعدالة مطلقة. بيد أن بذور هذه التصورات لا توجد خارج طبيعة الانسان الأساسية الجوهرية. ودون أن يعطينا رأياً واضحاً عن طبيعة الانسان، فإنه يميط اللثام عن افتراضه اقتراباً اكثر مما يستطيعه أي تكلف. وثمة شرط واحد لا سواه يؤكد عليه كنفوشيوس هو: «إن أي تعبير مباشر عن طبيعة المرء ينبغي أن يكبحه «اللي» ـ قواعد اللياقة كيما يخلص الولاء لمبادىء الجن».

إن قواعد اللياقية اللي إذا ما أخذت حرفياً، قد تعني الطقوس والشعائر أو الآداب الاجتماعية أو الذوق، ولكن من الواضح أن كنفوشيوس يستعمل هذا المصطلح ليعني أكثر من مجرد التعبير عن عادة مألوفة. فقد فضل كنفوشيوس بوصفه خبيراً وثقة في الطقوس والشعائر القديمة أن يجعل طلابه ينظرون إلى ما وراء: الموسيقى والزينات والأحجار الكريمة والحرير والمظاهر الأخرى التي عادة ما تصاحب الطقوس والشعائر. ويؤكد في المختارات على اللي بوصفه الكيفية التي تميز الإنسان والتي بدونها يصبح الإنسان والحيوانات الضارية سواء، ويندثر المجتمع الانساني من الوجود، ويخبرنا كنفوشيوس أن الانسان الذي لا يعرف اللي لا يعرف كيف يتصرف كإنسان. و اللي، بوصفه دليلاً على مدنية الانسان، هو شيء جوهري للحياة التي هي الهدف الاسمى من تعاليم كنفوشيوس الاجتماعية. و باللي يستطيع الانسان ترويض الوحش القابع داخله وأن يجعل نفسه عضواً صالحاً في المجتمع. إن اللي هو البطاقة الطيبة التي يقدمها كنفوشيوس لوقاية المجتمع من الفوضى والاضطراب.

ولا يألو كنفوشيوس جهداً لكي يخلق من نفوس تلاميذه انطباعاً قوياً بأهمية الطقوس والشعائر إخلاصاً منه لمركزه الحامل لواء ثقافة تقليدية. إن أقواله تقدمه لنا رجلاً ذا عناية متأججة بشأن الطرق الملائمة، ويشعر المرء أنه يتعمد أن يفعل هذا لكي يصوغ التراث الثقافي لدولته ويناصر في فلسفته مؤسسات دولته، التي تمثل من وجهة نظره الماضي الذهبي، وهو يرتفع بالروح الكامن خلف الطقوس والشعائر فوق الرسميات. إنه يوجه طلابه نحو البساطة ـ لا التباهي المسرف ـ كمبدأ عام من كل الطقوس والشعائر، وأن يتحققوا من الوجدان الأصيل وراء أي طقس بدلاً من أن يتحققوا من الحضور الفيزيقي للآداب الاجتماعية فروح اللي تنال فقط حينما يكون الانسان الذي يمارس اللي ذا جن.

ونجد فكرتين كنفوشيوستين هما مفتاح من مفاتيح فلسفته تجتمعان معاً لتشكلا اساس التشن ـ تزو. الذي يعني الانسان الفاضل أو الجنتلمان ويرسم كنفوشيوس في التشن تزو صورة للإنسان المثالي الذي يملك فهماً شاملاً للجن وممارسة دائمة له. إنه يتصرف دوماً وفقاً للي وقواعد اللياقة جزء من طبيعته لدرجة أنه لا يستطيع البته أن يخرقها، إن له ارادة فولاذية ومظهره دوماً هادىء لأن الجن فيه بقية من القلق وتحميه حكمته من الحيرة والارتباك وتبدد شجاعته أي خوف محتمل وبينما يبحث ذوو العقول التافهة عن الربح فإن عقل هذا التشن تزو منشغل دائماً بما هو صواب وإدراك ما هو جوهري وذومغزى.

ويختلف التاو (الطريق الصحيح) الكنفوشيوسي عن التاو في الصوفية. إذ يتحدث كنفوشيوس عن تاو حكماء الملوك القدامى، بما يعني السبيل إلى حكومة مثلى ومجتمع أمثل، وعن تاو الإنسان الفاضل بما يعني السبيل المستقيم لأن يكون انساناً. ومرات عديدة يستخدم التاو على انها اسم آخر للاستقامة والحكمة.

وبشكل عام يصمت كنفوشيوس صمتاً بلغياً عن المسائل الميتافيزيقية. ففي المختارات لا يدافع عن الأفكار السائدة

بشأن عالم الأرواح ولا هو يحاول أن يهدمها، ويوجه مريديه بأن يكرسوا عقولهم لشؤون البشر وألّا يقلقوا أنفسهم بتساؤلات عن الأرواح، ويخبرهم بأنهم يجب أن يتعلموا ما يكفي من هذه الحياة قبل أن يبحثوا في حياة أخرى، وقد بقي هو نفسه طوال حياته منشغلاً بدراسة هذا العالم. وربما تحوم الشبهات حول كنفوشيوس بأنه يراوغ في البحث ـ في السماء ـ ويمكن ايضاً التشكيك فيه بأنه ليس ذا أفكار مصاغة بشأن الأرواح. ولكنه لا يمكن أن يتهم بالصمت التام عن البحث في السماء. لأن ثمة فقرات عديدة في هذا الكتاب يشير فيها إلى السماء بوصفها قوة اخلاقية لا تقهر احياناً وبوصفها كائناً فائقاً مفعماً بالإرادة والغائية أحياناً أخرى.

ويوجد في **المختارات** أيضاً ما يكفي لإضاءة بعض المثل الكنفوشيوسية الأخرى التي تتعلق بالمؤسسات الاجتماعية والسياسية. فحينما يذكّر كنفوشيوس طلابه بأن يمارسوا طاعة الأبناء البنوة داخل الأسرة. قبل أن يتعلموا القراءة والكتابة فإن ذلك يتضمن تأكيده على أهمية الأسرة بوصفها الخلية الأولى في المجتمع. ويصف كنفوشيوس هذه الفضيلة في كتابه بالأهمية لأن الانسان الذي يحترم والديه لا يمكن أن يخرق قانون المجتمع ونظامه. وكان كنفوشيوس بوصفه مربياً جاداً في تعليم طلابه بغض النظر عن مراكزهم الاجتماعية وأصول عائلاتهم. فقد آمن بقدرة البشر المتساوية على التعلم. وفي كتابه يستحث الحاكم على تعلم النهج الصحيح للحكم ويستحث طلابه على أن يتعلموا كيف يكونون وزراء كأفضل ما يمكن لكي يساعدوا الحاكم. ونظرة كنفوشيوس لوظيفة الحكومة مؤداها أن الحكومة يجب أن تحكم عن طريق الامتياز الاخلاقي، وهي نظرة ترهص بمجمل فلسفة منشيوس السياسية.

إن المطابقة بين الأسماء والمسميات من أكثر التعاليم أهمية في فلسفة كنفوشيوس. لقد استحث كنفوشيوس الملك على أن يسلك كملك واستحث الوزير على أن يتصرف كما ينبغي أن يتصرف رجلاً من مكانته السامية إذ يقول: إن الاسم إذا لم ينطبق انطباقاً سليماً فإن اللغة لن تعدو وسيطاً للتواصل. ونتيجة لهذا لا يمكن بلوغ شيء. وهذا المبدأ الكنفوشيوسي، مبدأ تصحيح الأسماء (التسمية) المنطلِق من نقطة بدء أخلاقية، يهدف إلى هدف عملي يتطور إلى سلسلة من الجهد لتعريف المصطلحات ويميط اهتمام كنفوشيوس بهذه المسألة اللثام عن افتراضه أن الاسم ليس محض تمثيل لشيء، بل إنه صميم ماهية الشيء ذاته، ويمكن أن نجد نواة هذه الفكرة في الفكر السابق لكنفوشيوس، بيد أن جهرد هذا الأخير قد أضافت دلالة هامة لهذه الفكرة، وجعلتها تطوراً هاماً في الفلسفة الصينية. ويلقي كتاب **المختارات** ـ بالإضافة إلى الأفكار السابقة ـ الضوء على جوانب معينة من الحياة في الصين القديمة.

2 ـ منشيوس، المعلم الثاني:

هو منغ تزو وكلمة تزو تعني المعلم. ويطلق عليه الصينيون اسم «المعلم الثاني» لكونه اعظم اساتذة الكنفوشيوسية بعد مؤسسها ورائدها الأول، ويعد بالنسبة إلى كنفوشيوس كأفلاطون بالنسبة لسقراط. فقد طور اتجاهات كنفوشيوس المثالية واكملها، بينما هسون تزو المعلم الثالث يماثل ارسطو من ناحية منحاه الفلسفي العملي.

عاش منشيوس بين عامي 372-289 ق.م. بإمارة مجاورة كبلدة كنفوشيوس في شمال شرق الصين،وظل متنقلاً باحثاً عن حاكم يضع تعاليمه موضع التنفيذ، فقد تبلورت اهدافه في تولي منصب الوزير الأكبر في احدى امارات الصين. وكان فشله ابعد مدى من فشل استاذه وانحصر نجاحه في ميدان التعليم. ويعتبر كتاب منشيوس من اعظم المصنفات، ومن هذا الكتاب نستمد معلوماتنا عن هذا المفكر العظيم.[1] ولبيان فلسفة منشيوس سوف نعرض لأهم أفكار كتابه التي كانت أكثر ميتافيزيقية من أفكار استاذه ومن هنا تحولت الكنفوشيوسية لديه الى نظرية متطورة في الطبيعة متخذة نزوعاً واضحاً نحو المثالية.

يقر منشيوس بالمبدأ الكنفوشيوسي الأساسي مبدأ الجن ويعطيه اساساً ميتافيزيقياً. فبينما كنفوشيوس يستحث المرء على الانسانية تجاه الآخرين، كي يصبح المجتمع منسجماً آمناً، نجد منشيوس يستحث الفرد على أن يكون عطوفاً بالآخرين، لأن النزوع الطبيعي للإنسان أن يكون عطوفاً. فالإنسان يولد خيراً، والشر انحراف عن طبيعته، ولكل موجود بشري خيره الفطري، فإذا استطاع الانسان ان يحتفظ بطبيعته الأصلية سيظل خيراً، وهذه الطبيعة الإنسانية الخيرة بلغة منشيوس هي قلب الطفل أو القلب غير الملوث. وإذا لم ينحرف فإن قلب الإنسان الأصلي سيقوده حتماً نحو الخير. أما إذا انحرف فإنه يستطيع أن ينال الخلاص عن طريق العودة إلى حالته الأصلية حالة الخيرة. إن أي شخص يرى طفلاً على وشك ان يسقط في بئر سيهب على الفور لمساعدته وسيفعل هذا بغير حساب للمصلحة أو الضرر، وهذا المثال يثبت وجود احساس بالرحمة

في كل انسان. وبالطريقة نفسها يثبت وجود احساس الحياء واحساس التأدب والاحساس بالخطأ والصواب في طبيعة الانسان الاصلية. كل هذه الأحاسيس مجتمعة مع احساس الرحمة، تشكل البدايات الأربع الخيرة لتطور الانسان، فإحساس الرحمة هو بداية الجن واحساس الحياء سيقود الانسان إلى الاستقامة أما إحساس الصواب والخطأ فأساس الحكمة وهذه الأحاسيس أجزاء لا تتجزأ كائنة في الانسان منذ أن يولد، تتطور إذا ما رعاها الفرد أو تذوي بالاستعمال السيء أو عدم الاستعمال. ويقر منشيوس أن للإنسان مقدرة ومعرفة حدسية، ويشير إلى أن كل طفل يعرف كيف يحب والديه وحينما يشب يعرف كيف يحترم أخواته الأكبر سناً، المعرفة الأولى جن حقيقي (انسانية) والثانية أي حقيقي (استقامة). وعلى هذا يقول «إن الانسان يولد بمعرفة فطرية لتمييز الصواب عن الخطأ، وبمقدرة فطرية على التصرف تبعاً لما هو مستقيم». ولا يتحدث منشيوس عن الجن بغير أن يذكر الإي (الاستقامة) وعلى الرغم من أن المستقيم والمنصف والعادل كلها داخلة في المعاني المقبولة لكلمة الإي. فإن منشيوس يؤكد على أهمية تحقيق التزامات المرء نحو أقرانه من البشر، وهي التزامات اجتماعية بطبيعتها. لذلك فالابن الذي لا يعيش البنوة ليس إي لأنه يفشل في أن يرد عطف أبويه عليه والخادم الذي يفر من سيده ليس إي لأنه يفشل في أن يرد أفضال سيده. وهناك موضع واحد على الأقل ذكر فيه منشيوس الاستقامة المطلقة ذلك الذي يحذر فيه الحاكم بألّا يسيء استغلال رعاياه، إذ يقرر أن الحاكم ملتزم بحماية مصلحة الشعب وطالما أن الحاكم لا يدين مباشرة بأي امتياز على رعاياه، فإن منشيوس هنا يقدم في هذه الحالة معياراً مطلقاً للاستقامة.

ويضع منشيوس اللي او المنفعة [على ألّا تختلط باللي بمعنى قواعد اللياقة] بوصفها معارضة لفكرة الاستقامة. وينحو باللائمة على من يحيدون عن الاستقامة ليبحثوا عن الكسب الشخصي مقابل فوضى المجتمع وتعاسته. إذ يقودهم الجشع لأن يكافحوا داخل الحكومة وخارجها، ولكنهم يبحثون عن المنفعة ويحاربون من أجل الفائدة الشخصية. ويمكن لمجتمع البشر أن يزدهر في سلام إذا كافح كل شخص من اجل ما هو مستقيم وفعل ما ينبغي فعله. هذا ما وعظ به منشيوس الحكام ومريديه على السواء. وعلى أية حال ينبغي ملاحظة أن منشيوس لم ينكر أهمية الرفاهية المادية.

وكون منشيوس ادرك الحاجة إلى الرفاهية المادية، فتلك مسألة تثبتها أفكاره السياسية والاقتصادية. فحكومته المثالية تجمع بين كل من القيادة الأخلاقية والرخاء الاجتماعي، وهو مثل كنفوشيوس يؤيد الحكم بالامتياز الأخلاقي والشعور الانساني فيجب أن يراعي الحاكم مصالح رعيته. وإذا كان الحاكم ذا أريحية، ستزدهر الدولة لأن الشعب لن يحتشد حوله فحسب بل سيحاكي طريقته الفاضلة في الحياة، فتصل نظرية منشيوس إلى الحكم بالجاذبية الأخلاقية ما دامت الحكمة ذات الأريحية (الايثار) تستطيع أن تجلب السلام والازدهار.

وكان منشيوس على وعي بالقوى السياسية والاقتصادية التي كانت تمارس فعلها في المجتمع بالإضافة إلى القوى الأخلاقية التي وثق فيها كثيراً. وأدرك أن الدولة لا توجد بغير شعب، لذلك نصح الحكام بأن الشعب يجب أن يأتي أولاً والدولة ثانياً والملك أخيراً. وها هي كلماته التي يقتبسها الصينيون عبر القرون: «الشعب هو جذور الأمة. وإذا لم تكن الجذور راسخة ستنهار الأمة». والحق أن الملك يجب أن يكسب قلوب رعاياه، وإلّا فسوف يدمر حكمه. ويحث منشيوس الحاكم على أن يعطي الشعب ما يرغب وأن يشاركه فيه، ومن الواضح أن منشيوس يقبل هنا المنفعة العامة والرفاهية المادية على أنها شيء خيّر وأخلاقي ولا يخرق مبدأ الاستقامة.

وقد بدا منشيوس بإعلانه هذا، مناصراً للشعب ضد الحكومات الطاغية وهو يُذكر على وجه الخصوص بتعبيراته التي تؤيد حق الشعب في الثورة. وثمة ما يكفي من الأقوال المنسوبة لكنفوشيوس وتتضمن حق التمرد فهو يجعل من مراقبة مشيئة السماء شرطاً ضرورياً لكي يحتفظ الحاكم بعرشه وينحو باللائمة على إهدار الملك لشريعة السماء في مقابل الإطاحة بالسلالة الحاكمة السابقة، ويتوسع منشيوس في هذا الرأي ويجعله جلياً. إذ يسمى إنساناً بلا جن وغدا، وبلا إي بلاء، وكلاهما يستحق العذاب بل الموت بصرف النظر عن مركزه الاجتماعي.

وعلى قدر ما ناصر منشيوس حق الشعب في الثورة على الحاكم الطاغية، فإن هذا الحكيم الكنفوشيوسي لم يعتقد في الحكم الذاتي، ويؤيد في كتابه القسمة الطبيعية للعمل في المجتمع على أساس الجدارات المختلفة للبشر. ويقول إن ثمة نوعين من البشر: أولئك ذوو العقل وأولئك ذوو القوة العضلية، يعمل الأوال بعقولهم ويقدر لهم الحكم بينما يعمل اللاحقون بأيديهم لإطعام الأوال الذين يحكمونهم وهكذا يظهر منشيوس بجلاء ذلك الاتجاه الكنفوشيوسي القائل بأن المثقفين الذين توصلوا إلى درجة عالية من التعليم والآداب هم فقط

الصالحون لشؤون الحكومة. وقد أوضح منشيوس أن ثمة فارقاً أساساً بين نمطي البشر يساعد على تبرير أقدارهم المختلفة.

ويحث الحاكم المتعقل على أن يبحث أولاً عن معاش شعبه، ويطالب بأن يتيقن الحاكم من أن كل فلاح يملك حول منزله قطعة أرض مزروعة بأشجار التوت لكي يتمكن كل من تجاوز الخمسين من ارتداء ملابس حريرية. ويجب إطعام الطيور والحيوانات حتى لا يعوز أولئك الذين جاوزوا السبعين وجبة من اللحم. ويأتي اخيراً إقامة المدارس لتعلّم الشعب المبادىء الكنفوشيوسية، لأن المبادىء لن تنغرس في العقول، ما لم تكن البطون ممتلئة.

ويظهر الخلاف بين منشيوس وكنفوشيوس، حينما يدع الأول مسائل الحياة اليومية العينية والعملية ليتناول المجردات. حيث يبدأ منشيوس بنظرية في الطبيعة الانسانية، ويؤكد أن السماء هي التي وهبت الانسان معرفته الفطرية التي يحتويها عقله. والعقل أو المعرفة الفطرية هي ما يجعل الانسان عظيماً، لأن الإنسان يستطيع باستعمال عقله، أن يصل إلى معرفة طبيعته الأصلية. وتبدأ النزعة الصوفية في مذهب منشيوس في قوله: «إن الإنسان حين يستعمل عقله أقصى استعمال له سيتوصل أيضاً إلى معرفة السماء». والاتجاه الذي لا يخطىء ولا يتردد المرء لاختبار نفسه بحثاً عن طبيعته الخيرة، ويسمى بمصطلحات منشيوس تش إنغ أو الإخلاص. ويستطيع الشخص الذي يمارس بإخلاص مبادىء الإنسانية والإيثار أن ينجح في العودة إلى طبيعته الأصلية والتي هي قبس من السماء. ونتيجة لهذا يعلن منشيوس أن «كل الكائنات كاملة داخل الإنسان» وأن من توصل إلى ذلك إنسان كامل أو تشوين ـ تزو وحينما يتجلى التشوين ـتزو فإنه يشع تأثيراً روحياً. وبهذا التأثير يصبح أفراد الشعب أخياراً والدولة منتظمة. وفي معظم الأحيان يصف منشيوس هذا التأثير الروحي بأنه تسن ـ إي أو القوة التي تقاوم والتي تعم كل شيء. ويزعم أثناء وصفه لهذه القوة التي تعم كل شيء أنها تفيض «أعلى وأسفل معاً بصحبة الأرض والسماء» وأنها تملأ الكون بين السماء والأرض. ولكن ليس ثمة احتياج لأن يصبح مفهوم التشن إي ملغزاً إذا أخذنا في الاعتبار اساس نظريته. فتبعاً لمنشيوس، يكتسب الإنسان هذه القوة التي تعم كل شيء عن طريق ممارسة مبادىء الانسانية والأخلاقية وفقاً لتعاليم السماء، التي نتلقاها كأمر اخلاقي علوي. ومن ثم نجد أن عملية اكتساب هذه القوة فعل مستمر لفاعل يسير باستقامة وبغير توقف أوتكلف. والإنسان لا يستطيع أن يفعل هذا إلا حين يستعمل عقله لكي يختبر نفسه، ويعيد اكتشاف أحاسيس الاستقامة التي أتت مع مولده. وبهذا التحليل لا يكون تشن إي أكثر من قوة أخلاقية مطروحة بأسلوب مجازي.

وقد حاول مدافعون عديدون عن العرف الصيني أن يقدموا منشيوس بوصفه نصيراً عظيماً للديمقراطية في الفكر السياسي الشرقي فيستشهدون بأقواله عن أهمية الشعب بيد أنهم يتغاضون عن الأنموذج المنشيوسي للهيرارشية الاجتماعية. وقد اقتبس كل ثائر في التاريخ الصيني أقوالاً من منشيوس ليؤيد ثورته ضد الحكومة. وفي الوقت نفسه وجد كل حاكم في هذا الكتاب تشجيعاً له حين يعتزم شن حملة تأديبية ليقمع التمرد. وعلاوة على كل هذا اتخذ رجال الدولة الاشتراكية الصينيون منشيوس بوصفه المتحدث باسمهم من التاريخ القديم.

3 ـ هسون تزو:

يعتبر هسون تزو من أعظم الفلاسفة الذين شهدهم العالم تألقاً لكن أعوزه الايمان بالجنس البشري، ونتج عن ذلك احباط جهوده، وإبطال تأثيره الفكري. لقد حرص على مناهضة الخرافات وطالب بالاحتكام للعقل وحده، والاستناد إلى الأحكام التي تمليها طبيعة الكون وفطرة الإنسان وكره حكومات جيله وأمراء بلاده الأشرار، وخلف تراثاً ضخماً من مؤلفاته وبفضله تجدد شباب الكنفوشيوسية. كان هسون تزو على النقيض من كنفوشيوس موظفاً مبجلاً باعتباره عالماً مشهوراً، وكان تأثيره على الصورة التي اتخذتها الكنفوشيوسية لنفسها في النهاية تأثيراً كبيراً. ورغم أنه وصف بأنه صائغ الكنفوشيوسية القديمة فلم يتمتع ـ مع ذلك ـ بخطوة سامية بين الكنفوشيوسين وخاصة خلال الألف سنة الأخيرة. وربما يرجع ذلك إلى أن تشو هس Chu Hsi في القرن 12م قد ذمه لأنه اختلف مع رأي منشيوس في أن الطبيعة البشرية خيرة. لقد كان هسون تزو واحداً من ألمع الفلاسفة الذي أنجبهم العالم ولكنه كان يفتقر إلى الإيمان بالبشرية.

لقد ولد هسون تزو حوالي سنة 298 ق.م. في ولاية تشاو Choa الشمالية الغربية ودرس الفلسفة في ولاية تشن وأسند إليه منصب في البلاط، وعين قاضياً لإقليم تشو الجنوبية، وخلال الجزء الأخير من حياته قضى معظم وقته في التدريس. وهناك كتاب يحمل اسمه هو مصدرنا الرئيس في التعرف على أفكاره.

وأكثر آرائه إثارة للاهتمام هي ما يتعلق بنظرية اللغة حيث يبدو لنا فيلسوفاً حديثاً يناقش ما هي الكلمات؟ وما هي

المفاهيم؟ وكيف تنشأ ولماذا يختلف الناس كثيراً حولها وفي استخدامها؟ لقدوضع عدة اسئلة حول اللغة، مثل: لماذا يطلق على الأشياء اسماء؟ والأسماء عنده كانت مطلوبة كوسيلة للحديث عن الأشياء ونحن في حاجة إلى أسماء حتى نتمكن من تمييز الأشياء المتشابهة والمتباينة ولتمييز الأشياء الأكثر والأقل قيمة. ويتساءل عن أساس التشابه والاختلاف ويجيب ـ مثل أي عالم نفس معاصر ـ إنه شهادة الحواس حيث أوضح هسون تزو أنه لا يؤمن بأن هناك أي شيء مفروض بصورة مقدسة بالنسبة للأسماء المطلقة على الأشياء. وقد استخدم هسون تزو مختلف المبادىء التي وضعها فيما يتصل باللغة لتحليل القضايا المحيرة التي تثيرها الفلسفات المنافسة وهدمها.

ومن أشهر مبادىء هسون تزو هو ما أثاره من جدل حول أن الطبيعة البشرية شريرة، وهو المبدأ الذي عارض به نظرية منشيوس الذي ذهب إلى أن الطبيعة البشرية خيرة. وهو يبدأ فصله المشهور المعنون «طبيعة الانسان الشريرة» بقوله: «طبيعة الإنسان شريرة وكل ما هو طيب فيه فهو نتيجة للمران الذي اكتسبه، يولد الناس وفيهم حب الكسب، فإذا اتبعوا هذا الميل الطبيعي صاروا ميالين إلى الخصام ونهمين ينقصهم تماماً الأخلاق وتقدير الغير وهم مشبعون منذ ولادتهم بالحقد والكراهية للغير، وإذا ترك العنان لهذه العواطف كانت عنيفة وشريرة وخالية خلواً تاماً من النزاهة والايمان الصادق». ولهذا السبب كان من الضروري أن يصلح الناس على يد المعلمين والقوانين وأن تهديهم اللي أو العدالة، وبعد هذا سيصبحون متعاونين وبعد هذا يمكن تنظيم الأمور. ومن ثم كانت هناك حكومة صالحة متمشية مع التاو الطريق الصحيح، وليس الناس أشراراً بطبيعتهم عند ولادتهم، بل إن كل الناس مولودون سواء. فالنبيل والشخص العادي، وأسمى ملك حكيم في التاريخ واحط وغد، جميعهم يبدأون تماماً بنفس المستوى. ومن هنا فهو يؤمن بأن الدراسة باب مفتوح، عن طريقه يصبح المتواضع نبيلاً والجاهل حكيماً والفقير غنياً.

وكانت اللي تدل على التضحية وكانت مرتبطة بالدين، ولكن هسون تزود كاد أن يستبعد تماماً العامل الديني لا من مفهومه عن اللي فحسب بل أيضاً من أفكاره كافة. لقد كان شديد التمسك بالمذهب العقلي وهو في هذا يشبه اسبينوزا، لم ينبذ فكرة السماء والإله الأعلى، ولكنه يعيد تعريفها: فالسماء هي نظام الطبيعة، وهي لا يمكن أن تتدخل بقوانينها الخاصة لتحدث معجزة والسماء بالمعنى اللفظي التام تساعد أولئك الذين يساعدون أنفسهم ـ بذكاء.

وآراء هسون تزو في الحكومة مماثلة في أهميتها لآراء كنفوشيوس: فالحكومة للشعب وليست للحاكم. وإفقار الناس وسوء معاملة العلماء تشجيع للاضطراب، ولا يمكن أن يفوز أي حاكم في حرب وليس بينه وبين شعبه تآلف. وعمل الحاكم هو أن يختار الوزراء الأفاضل القادرين وأن يرقيهم على أساس ما يؤدونه من أعمال بغض النظر عن علاقتهم به وبلا محاباة. والحاكم الشرير يجب أن يساس كما يسوس انسان جواداً جامحاً أويرعى طفلاً، والحاكم الفاضل شخص محصن والحاكم الشرير لم يعد حاكماً، ويجب أن يعزل عن العرش. لكن لما كان هسون تزو يرتاب في الناس، ولم يكن على استعداد لأن يخاطر بشيء لذا فقد الشيء الكثير في نظر الكنفوشيوسية. مما أدى إلى تراجعها أمام الفلسفة التشريعية وأمام غيرها من فلسفات.

ثانياً: الكنفوشيوسية الجديدة،
مقدمات الكنفوشيوسية الجديدة:

1 ـ تحول التفكير الكنفوشيوسي ايام اسرة هان Han، 206 ق.م. ـ 220 م إلى التشبع بالميتافيزيقيا التاوية. إلّا أنه مع ذلك لم يتنصل من رسالته في الوقوف في صف الشعب، إلّا أن عجزه عن القيام بهذه الرسالة حول الجماهير عنه إلى التاوية. ثم سيطرت البوذية بعد سقوط اسرة هان حتى قيام أسرة سونغ Sung عام 960 ق.م. ولم يظهر في هذه الفترة مفكر كنفوشيوسي واحد قادر على مجابهة فلاسفة البوذية. ولكن رغم نجاح البوذية ظلت في أعين الصينيين دخيلة على الفكر الصيني.

وظهر اتجاه في القرن التاسع مقابل للبوذية وتبلور في آراء الحكيمين: هان يو Han Yü 768-824م، الذي كان أول من نادى ببعث الكنفوشيوسية ويعتبر من أهم كتاب الصين حتى اصبحت كتاباته مراجعاً على مر العصور. ومن هذه الكتابات رسالته إلى الامبراطور التي يضمنها احتجاجه على عرض عظام بوذا في القصر الامبراطوري. وقد كلفته هذه الرسالة غالياً حيث نفاه الامبراطور إلى أقصى جنوب الصين مقالته عن المدرسين التي ينعي فيها على مثقفي عصره انصرافهم لتحصيل المعارف من أجل الالتحاق بوظائف ـ ثم رسالته «السبيل الحق» التي رسم فيها صورة قاتمة لعصره المنصرف عن تعاليم كنفوشيوس.

والحكيم لي أو Li Ao المعاصر لهان يو والذي يقول انه تتلمذ عليه، قدم لنا آراءه في كتاب اسماه مقالة في العودة إلى

الطبيعة. وكان، رغم تأثره بالبوذية، كنفوشيوسياً خالصاً خاصة فيما يتعلق بايمانه العميق بأساطين الكنفوشيوسية عامة وبآرائهم عن التعليم الذاتي والحكم الصالح.

2 ـ وقد اشتد ساعد الكنفوشيوسية ابان عصر اسرة سونغ 960-1279، رغم اضطراب أحوال البلاد خلال سنوات حكمها الأولى. واتسم العصر بالتأثر بين البوذية والكنفوشيوسية، فقد قامت طائفة من البوذيين بشرح المصنفات الكنفوشيوسية ومنها بدأ البعث الجديد للفكر الكنفوشيوسي وتمثل ذلك لدى كل من: الحكيم هيو يوان Hu Yüan 993-1059 والحكيم ايو ـ يانغ هسيو Iou Yang Hsiu 1007-1070.

ويمثل هيو يوان حركة بعث الكنفوشيوسية اصدق تمثيل، من حيث تفانيه في تأدية واجباته خاصة كمعلم للشباب ومنظر للعلاقة بين المعلم ومريديه من اجل تحصيل اعظم قدر من المعارف. وكان يهدف إلى دراسة المصنفات القديمة «الحقيقة الخالدة» من اجل استخلاص المبادىء الدائمة الصالحة لكل زمان ومكان. بحيث يجعل من دراسة هذه المصنفات شرطاً للإصلاح، كذلك فهو يطالب بالاطلاع على الآراء السياسية والاقتصادية باعتبارها جزءاً لا ينفصل عن حركة البعث الكنفوشيوسي.

ويأتي بعده الحكيم ايو ـ يانغ هسيو الذي لم يوافقه على فكرة اقتلاع البوذية من جذورها بالقوة. فقد حدد برنامجاً أصلاحياً يقنع ألباب الجماهير فتكفر بالبوذية وتتحول عنها إلى الكنفوشيوسية. فالعودة إلى تراث الصين في رأيه يكفل التخلص من البوذية الدخيلة، ويتم ذلك ببذل الجهود لرفع مستوى معيشة الشعب كما يتمثل في رسالة رفعها إلى الامبراطور عام 1045 طالب فيها بتكوين جماعات لرعاية شؤون الأمة.

ولم يقتصر الكفاح للتخلص من البوذية وتثبت الفكر الصيني المتمثل في الكنفوشيوسية على المفكرين بل تجاوزه إلى الساسة المثقفين الذين جهدوا لاعادة الصين إلى تراثها العريق.

مدارس الكنفوشيوسية الجديدة

هدفت حركة البعث الجديدة إلى اظهار قدرة التفكير الكنفوشيوسي على تقديم كل ما تقصد إليه البوذية خاصة: أفكارها عن الكون، تفسير العالم والفلسفة الخلقية تفسيراً ميتافيزيقياً. تأكيد النشاط الاجتماعي والسياسي، بيان حق الأفراد في بلوغ السعادة.

ولم يكن سهلاً استخلاص آراء تتصل بالكون وما وراء الطبيعة من مصنفات كنفشيوس فلجأ هؤلاء المفكرون إلى التأويل. وإذا كان منشيوس قد ضمن أفكاره الكثير من العناصر الباطنية، فقد أقبل أساتذة الكنفوشيوسية الجديدة على آرائه ينهلون منها ما يفيدهم في إعادة بناء الكنفوشيوسية. وقام على جهود هؤلاء تقرير ما يعرف بالأسفار الأربعة التي اعتبرت كتب الكنفوشيوسية الجديدة المقدسة وهي، **المختارات الكنفوشيوس، اعمال منشيوس، كتاب المعرفة الكبرى** وأخيراً **مذهب الوسط**. وأهم أعلام الكنفوشيوسية الجديدة الحكيم تشو ـ هس، ولو هسيانغ شان: يمثل أولهما المدرسة العقلية والثاني المدرسة الحدسية.

1 ـ المدرسة العقلية، تشو هس:

كانت هناك تنوعات عديدة للكنفوشيوسية الحديثة، إلّا أن السيادة كانت لمدرستين تنتمي أولهما إلى أشهر الكنفوشيوسيين المحدثين وأهم الفلاسفة الصينيين وأكثرهم تفرداً خلال الألف سنة الأخيرة وهي تشو هس Chu Hsi الذي عاش بين عامي 1130-1200م.

وقد ولد تشو هس في أسرة اشتغلت بالأدب وكان طالباً جاداً، درس الطاوية والبوذية ثم صار مفكراً كنفوشيوسياً متشدداً، تقلد عدة مناصب رسمية واهتم على وجه العموم بالتعليم. جمع تشو هس الأراء التي طورها اسلافه ووضع نظاماً فلسفياً دقيقاً يدور هو مفهوم اللي الذي كان يعني به المبدأ. والمبادىء أو اللي كما يقول: «لا مولد لها ولا تفنى» وهي لا تتغير في أية صورة وهي جزء من اللي الكبرى أو الغاية السامية Supreme Ultimate التي يساويها بالتاو. وكان مفهومه عن اللي أنها عالم قائم بذاتها نقي» شاسع، بلا صورة».

وطبيعة الإنسان في نظره هو مبدأه الذي هو جزء من الغاية السامية ومن هنا فإن مبدأ كل الناس متشابه، ولكن لسوء الحظ ليس جوهرهم متشابهاً، فإذا ما كان جوهر انسان ما غير نقي، كان المرء غير نقي واحمق، كما لو كان جوهر (لؤلؤة) المرء راقداً في الوحل (مادته غير النقية). إن من واجب المرء ان يتخلص من عائق هذا الجوهر ويسترد طبيعته الأصلية التي تظهر فيها ويقارن الكثيرون بين مفهوم تشو هس اللي أو المبدأ وبين المثل الأفلاطونية.

وقد علق تشو هس اهمية كبيرة على تقصي الأمور عقلياً لبلوغ الادراك الأخلاقي الصحيح فقد كتب يقول: «إذا ما

أعمل الإنسان فكره في هذا العمل لمدة طويلة فسيزغ يوم يتضح فيه فجأة كل شيء» وسيستنير الذهن استنارة تامة.

وفي المجال السياسي ايضاً هناك اللي أو المبدأ الذي يشكل المثل الأعلى للسلوك السياسي. هذا هو التاو الطريق. وإذا ما اتبعت الحكومة القائمة هذا المثل الأعلى (للحكومة) فهذا أمر طيب، وإذا تخلت عنه فهو أمر سيء. وكان اكبر منافس لـ تشو هس رجل يصغره ببضعة سنوات هو لو هسيانغ شان. لقد أعطى تشو هس صورة دقيقة لذلك التيار الذي اهتم بتقصي العالم المرئي، في حين كان لوهسيانغ شان اكثر اهتماماً بالتأمل والتبصر. ورغم أن هذا الاهتمام شبيه باهتمام البوذية، فقد كان له تاريخ طويل في الكنفوشيوسية.

2 ـ المدرسية التأملية الحدسية: لوهسيانغ ـ شان

ولد لو هسيانغ ـ شان سنة 1139، ونجح في أرقى اختبار عقدته الدولة حصل على درجة علمية ـ كالدكتوراه ـ وأمضى حياته الرسمية في الأكاديمية الامبراطورية ثم في عدة وظائف حكومية وكان قاضياً شديد الأمانة بالغ التأثير إلّا أن اهتمامه الكبير كان بالتدريس. ويقال بأن تشو هس قد اعترف بأن معظم علماء شرقي الصين كانوا تلاميذ للو... هذا وقد التلقى الفيلسوفان وتراسلا لتقريب وجهات نظرهما إلّا أنهما لم يتفقا. وتوفي لو في يناير 1193م.

وكان أهم خلاف بينهما في الميتافيزيقيا. فقد كان تشو هس يؤمن بأن كافة الأشياء مؤلفة من اللي، المبدأ، والتشي وهي قريبة من معنى Substance، في حين كان لو يؤمن بأن كل شيء في الوجود ليس سوى اللي ومن هنا كان واحدياً بينما تفكير تشو هس ثنائياً وكانت واحدية لو قريبة الشبه للبوذية ومن هنا هاجمه تلاميذ تشو هس.

وكانت نظرية العقل نقطة خلاف هامة بينهما. لقد قيل إن طبيعة الانسان هي اللي ولكن عقله مؤلف من ارتباط اللي والتشي وكان يؤمن بأن هذا الأمر يجب أن يكون كذلك لأن العقل فعال ومن خصائصه: المشاعر والعواطف ولكن اللي صافية ولا تتغير. لقد كان لو مثل منشيوس اكثر اهتماماً بالأخلاق من الميتافيزيقيا. ويرى أن الطبيعة والعقل والمشاعر نفس الشيء إلّا أنها تشاهد من جوانب مختلفة. وكان يؤمن بأن عملية التهذيب الأخلاقي تتكون من البحث عن «عقل المرء المفقود» اي طبيعته الحقة وهي في الأصل خيرة.

ويشبه لوهسيانغ منشيوس في نظرية الشر. فبينما فسر تشو هس الشر على أنه نتيجة خلافات الناس حول التشي أي جوهرهم، فإن لوهسيانغ يرى أن طبيعة الناس الخيرة أصلاً قد ضللتها أمور خارجية حتى أن عقولنا قد دنستها الشهوة. وقد دافع لو من أجل «استعادة العقل المفقود» قائلاً: «على المرء ان يكون شخصيته المستقلة ويصبح سيد نفسه ويجب أن يجسد ما تعلمه في السلوك الأخلاقي العملي. وللوصل إلى المعرفة أوصى بممارسة التأمل»، قائلاً: «إن الفرد إذا ما مارس فنون التأمل في جد واجتهاد فقد يصل إلى الإدراك المفاجيء بأن عقل الانسان واحد مع مجموع الأشياء».

وقد واصل وانغ يانغ ـ مينغ فلسفة لوهسيانغ ـ شان وطورها في مقدمة كتبها لطبعة تحوي كتابات لوهسيانغ. كان وانغ يانغ اشهر من في اسرة منج، ولد عام 1472 من اسرة العلماء وتقلد مناصب حكومية مختلفة فضلاً عن قيامه بالتدريس. كان يردد دائماً مبدأ استاذه في أن المرء يجب ألّا يدرس الأشياء بل مبدأها فحسب الذي يتضمنه عقل الإنسان تضميناً كاملاً. ويبدو ان فلسفة وانغ توضح اختلافاً اساسياً بسيطاً عن فلسفات أسلافه، وكان أهم مبدأ مميز لها هو القول بعدم انفصال المعرفة عن التجربة كما يظهر في قوله:

«لا يمكن لأحد قد علم حقيقة أن يخفق في وضعها موضع التجربة. وإذا كانت لديه معرفة ومع ذلك لا يعمل بها فهذا معناه انك لا تعرف. لقد علم الحكماء الناس كلاً من المعرفة والعمل ولم يكتفوا بمجرد التفكير» ويوضح كتاب **التعاليم العظيمة** العلاقة الحقة بين المعرفة والعمل.

مصادر ومراجع

- بو، بانغ، جدل حول كنفوشيوس، مجلة رسالة اليونيسكو، ديسمبر، 1982.
- توملين، أ. و. ف.، فلاسفة الشرق، ترجمة عبد الحميد سليم، دار المعارف، القاهرة. لا ت.
- سعفان، حسن شحاتة، كونفوشيوس، مكتبة نهضة مصر ومطبعتها، القاهرة. لا ت.
- شان، ونغ تسيت، «فلسفة الصين» في كتاب رونز فلسفة القرن العشرين، ترجمة عثمان نويه، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1963.
- شبل، فؤاد محمد، حكمة الصين، دراسة وتحليل لمعالم الفكر الصيني منذ أقدم العصور، في جزءين، دار المعارف، القاهرة، لا ت.
- علاب، محمد، الفلسفة الشرقية، مكتبة الانجلو المصرية، ط. 2، القاهرة، 1950.
- كريل، هـ. ج.، الفكر الصيني: من كنفوشيوس إلى ماو تسي ـ تونغ، ترجمة عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1971.
- ماسون، بول ـ أورسيل، الفلسفة في الشرق، ترجمة محمد يوسف

موسى، دار المعارف، القاهرة، 1945.
- ويد جري، الباب، ج. ، **التاريخ وكيف يفسرونه: من كونفوشيوس إلى توينبي**، ترجمة عبد العزيز توفيق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1972.
- ياسبرز، كارل، **فلاسفة انسانيون**، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، لبنان، 1975.
- Dawson, Raymond, *Confucius*, Oxford Uni. Press, 1981.
- Smith, Howard, *Confucius*. Charles Scrilner's sons, New York, 1973.

احمد عبد الحليم عطية

اللاحتمية

Indeterminism
Indéterminisme
Indeterminismus

سنركز في هذا المقال على أمرين، الأول هو معنى اللاحتمية والثاني هو الحجج التي يمكن اللجوء اليها لدعم الموقف اللاحتمي.

من المهم في البداية أن نوضح أنه من الأفضل أن تفهم اللاحتمية على أنها نقيض الحتمية وليست ضداً لها. فإذا كان الحتمي يقول ان كل ما يحدث في الكون يخضع لقانون سببي ما، أي يمكن تفسيره سببياً (انظر: «الحتمية»، هذا الجزء من **الموسوعة الفلسفية الميسرة**)، فإن اللاحتمي يقول ان بعض ما يحدث في الكون لا يخضع لقانون سببي من أي نوع، أي لا يمكن تفسيره سببياً، حتى من حيث المبدأ. في الواقع لا يوجد بين اللاحتميين المعروفين لدينا من التزم بأكثر مما يتضمنه القول الأخير، ومن الصعب علينا أن نتصور شخصاً يذهب إلى حد الاعتقاد بأن لا شيء يحدث في الكون يخضع لقانون سببي أو يمكن تفسيره سببياً حتى من حيث المبدأ.

ولكن ما هو الفحوى الأخير لقولنا ان بعض ما يحدث في الكون لا يخضع لقانون سببي؟ ما يعنيه هذا، في نهاية التحليل، هو أنه يوجد حادث واحد على الأقل ليس له أسباب كافية. يجب أن نلاحظ هنا أن اللاحتمي لا ينفي، بالضرورة، وجود أسباب ضرورية لما يحدث، بل ما ينفيه وما هو ملزم بنفيه، بوصفه لاحتمياً، هو وجود أسباب كافية لكل ما يحدث. من الصعب، طبعاً، أن نتصور شيئاً يحدث دون أن نربطه بأي شيء سابق عليه أية علاقة على الاطلاق. ولا أظن أن بين اللاحتميين من ذهب إلى حد الاعتقاد بأن هناك حوادث يمكن، واقعياً، وليس فقط منطقياً، أن تحدث في ظل أية فئة من الشروط على الاطلاق. ولذلك فمن المرجح أن اللاحتمي لن يلتزم بأكثر من القول بأن بعض ما يحدث (أو بعض حالات العالم) هو بدون أسباب كافية. والقول الأخير يعني أن بعض ما يحدث لا يمكن، حتى من حيث المبدأ، تفسير حدوثه سببياً، أي لا يمكن استنباط حدوثه من قانون سببي ما والشروط السابقة لحدوثه. وهذا أمر واضح من كون عدم وجود شروط كافية لحدوثه يعني أنه اذا حدث في ظل مجموعة من الشروط (ش)، فقد كان ممكناً له، بالمعنى الواقعي، وليس فقط بالمعنى المنطقي للإمكان، الا يحدث في ظل (ش)، وأنه لو تكررت هذه المجموعة من الشروط (ش)، لن يكون من المستحيل، واقعياً، عدم حدوث هذا الحادث. ولو سمينا هذا الحادث «حـ»، لغرض التحليل، فما يعنيه كلامنا الأخير هو أن القضية «كلما حدث شيء من نوع (ش) يجب أن يحدث شيء من نوع (حـ)» ليست قضية صادقة. ولكن بدون أن تصدق قضية كهذه، لا يمكننا أن نستنبط حدوث (حـ) من معرفتنا لكون الشروط السابقة لحدوث (حـ) هي من نوع (ش). فإن استنباطاً من هذا النوع سيكون قياساً مضمراً يفترض مسبقاً صدق القضية الشرطية المتصلة «اذا حدث شيء من نوع (ش)، يجب أن يحدث شيء من نوع (حـ)». ولكن ما دام (ش) لا يشكل شرطاً كافياً لحدوث (حـ)، فإنه لا يجوز لنا أن نفترض صدق القضية الأخيرة، مما يجعل القياس المضمر المعني من تحليلنا قياساً غير سديد.

في غياب شروط كافية لا تصبح فقط عملية التفسير مستحيلة منطقياً، بل عملية التنبؤ أيضاً. فلا يمكن، حتى نظرياً، التنبؤ بحدوث حادث ما (حـ) إلا اذا كان بإمكاننا أن نستنبط حدوث (حـ) من قانون سببي يقول ما معناه «اذا

حدث شيء من نوع (ش)، يجب أن يحدث شيء من نوع (ح)» ومن معرفتنا لكون الشروط السابقة لحدوث (ح) هي من نوع (ش). ولكن اذا لم توجد شروط كافية لحدوث (ح)، فإن حدوث (ح) لا يخضع، اذن، لأي قانون سببي، ولا يخضع، بالتالي، للقانون السببي الذي تعبر عنه قضيتنا الشرطية المتصلة الأخيرة. وهذا بدوره يعني أنه لا يمكننا استنباط حدوث (ح) على النحو المشار إليه، مما يحتم النظر إليه على أنه غير قابل للتنبؤ، حتى نظرياً.

يتضح، اذن، أن ما يلتزم به اللاحتمي، على الأقل، هو الاعتقاد بأن بعض ما يحدث ليس له أسباب كافية، مما يجعله غير قابل للتفسير السببي وللتنبؤ، حتى نظرياً. اللاحتمية، بهذا المعنى، ارتبطت، تاريخياً، بمذهب حرية الارادة، حيث إن الفلاسفة الذين تبنوا هذا المذهب كانوا، على العموم، من أنصار اعتبار الانسان مخيراً، لا مسيراً، ومن أنصار فهم حرية الانسان على أنها حرية ضد ـ سببية. ولكن لم تنحصر النظرة اللاحتمية في فئة أصحاب مذهب حرية الارادة (كالاختياريين في الفلسفة الغربية أو القدريين في الاسلام). فقد ظهرت في القرن العشرين نزعات لاحتمية حتى في حقل الفيزياء تحت تأثير عالم الفيزياء المشهور ڤيرنر هايزنبرغ 1901-1976 وتنظيره حول طبيعة الجسيمات الدقيقة الذي ولَّد ما صار يُعرف بمبدأ اللايقين عند هايزنبرغ Heisenberg's Uncertainty Principle. ولكن قبل الولوج في بحث كيفية ارتباط مذهب اللاحتمية بمذهب حرية الارادة، من جهة، وكيفية ارتباطه، من جهة ثانية، بتنظيرات من نوع تنظيرات هايزنبرغ في حقل ميكانيكا الكم، يجب أن نوضح مسألة قد تكون مصدراً لبعض الالتباس، ألا وهي المسألة المتعلقة بضرورة الفصل بين مفهوم اللامحتم ومفهوم الحظ أو المصادفة.

فكما يوجد ميل لدى عامة الناس للخلط بين الحتمية والجبرية (انظر: «الحتمية»، في هذا الجزء من الموسوعة الفلسفية الميسرة)، كذلك يوجد ميل لديهم للخلط بين اللاحتمية والاعتقاد بأن ما يحدث أو بعض ما يحدث إنما هو نتيجة المصادفة. ولكن مفهوم الحدوث نتيجة المصادفة له معنيان أساسيان، واللاحتمية تنطوي على واحد من هذين المعنيين، وليس على الآخر. المعنى الأول، وهو المعنى المتداول، هو المعنى الذي يكون بموجبه ما يحدث صدفة حادثاً لم يخطط له مسبقاً، ولكنه يحدث على الرغم من أن حدوث شيء من نوعه أمر نادر ما لم يخطط له مسبقاً. وهذا المعنى للمصادفة لا يتعارض مطلقاً مع مفهوم الحتمية، إلا اذا فعلنا شيئاً غير جائز، أي دمجنا مفهوم الحتمية في مفهوم الجبرية. فلو كنت في كينيا الآن، وفجأة التقيت، فيما كنت أتجول في أحد شوارع عاصمتها نيروبي، بصديقي الشاعر آدونيس، سأعتبر هذا اللقاء، لا شك، حادثاً صدفوياً بالمعنى الذي شرحناه، لأن لقاء صديقين، في ظل الشروط المذكورة، أمر نادر الحصول، إلا اذا خطط له مسبقاً. ولذلك فإن حصوله بدون تخطيط مسبق هو ضرب من المصادفة، ليس إلا. ولكن من الواضح أن حدوثه ليس بالأمر الذي لا يمكن تفسيره سببياً، وبالتالي فإن حدوث حوادث من هذا النوع لا يتعارض، بالضرورة، مع النظرة الحتمية.

يوجد معنى آخر للمصادفة، وهو معنى غير شائع على الاطلاق. إنه المعنى الذي نجده في فلسفة الاميركي الذرائعي وليم جيمس 1842-1910، بخاصة، ولدى الاختياريين، بعامة، والذي يربط مفهوم المصادفة بمفهوم المستقبل المفتوح. هذا المفهوم للمصادفة، لا شك، ينطوي على نظرة حتمية، لأن مفهوم المستقبل المفتوح يتضمن، على وجه التحديد، الاعتقاد بأن سير الأحداث قد يكون في هذا الاتجاه أو ذاك. المستقبل مليء بالمفاجآت، بمعنى أن توقعاتنا، مهما كانت مبنية على حسابات عقلية، علمية دقيقة، وحتى لو كانت تحيط بكل المتغيرات ذات العلاقة بما نتوقع حدوثه، قد لا تتحقق. توجد، طبعاً، حالات كثيرة لا تتحقق فيها توقعاتنا، ولكن عدم تحققها لا يعني، بالضرورة، أن المستقبل مفتوح بالمعنى الذي قصده وليم جيمس. وقد أتوقع، مثلاً، على أساس معرفتي الحميمة لسعيد، أن يكون سعيد حانقاً عليّ لأنني لم أزره بعد عودته من رحلته الأخيرة. ولكنه قد يفاجئني ويتصرف معي بصورة ودية ويظهر تفهماً تاماً لعدم زيارتي له، الخ. ليس في أي شيء من هذا ما يتضمن أن المستقبل مفتوح بالمعنى الذي يعنينا هنا. فإن معرفتي لسعيد، مهما كانت حميمة وشاملة، لا يمكن أن ترقى إلى مستوى الإحاطة بكل المحركات الأساسية لسلوكه. إن هناك محركات خفيةلهذا السلوك، أي دوافع لا شعورية، أجهلها، بالإضافة إلى عوامل كثيرة شعورية إما تخفى عني أو أنني أجهل كيفية ارتباط سلوكه بها. إن معرفتنا للسلوك الإنساني، حتى على صعيد علمي، ما زالت في أولها. وفي ظل شروط كهذه، فإننا كثيراً ما سنواجه، على الأقل في حياتنا اليومية، بحالات نجد فيها أن سلوك الآخرين هو غير توقعاتنا عنه. ولكن هذا لا يعني أن المستقبل مفتوح بالمعنى الذي قصده جيمس، لأن هناك تفسيراً آخر وأكثر معقولية لهذا التباين بين توقعاتنا وسلوك الآخرين، ألا

وهو عدم توافر المعرفة اللازمة لدينا للقيام بتنبؤات علمية دقيقة.

من الواضح من تحليلنا السابق أن قولنا بأن المستقبل مفتوح بالمعنى الذي قصده جيمس لا يعني فقط أنه لا ضمان في أن تتحقق توقعاتنا عن المستقبل، بل يعني أكثر من ذلك بكثير، أي يعني أنه لا ضمان في أن تتحقق توقعاتنا عن المستقبل، مهما كان الشأو الذي تبلغه معرفتنا للماضي والحاضر التي نبني عليها هذه التوقعات. وفي هذا يذهب جيمس في الاتجاه المعاكس لاتجاه لابلاس الذي اعتقد، وفق نظرته الحتمية، أن معرفة تامة للماضي والحاضر تخول من يحوز عليها بأن يعرف كل ما سيحدث بكل تفاصيله. إن كائناً يحوز على هكذا معرفة للماضي والحاضر لا يمكن أن ينظر إلى المستقبل على أنه مليء بالمفاجآت. ولكن ما يذهب اليه جيمس هو أنه حتى لو وجد كائن كالذي افترضه لابلاس، أي كائن يحوز على معرفة تامة للماضي والحاضر، فإن المستقبل يظل مفتوحاً، أي مليئاً بالمفاجآت. إن هذا الموقف، لا شك، ينطوي على نظرة لاحتمية، لأن الامكان الواقعي لحدوث عكس ما نتوقعه في حالات كالتي تهم جيمس، لا يمكن أن يفسر على أساس الجهل. فقولنا، في حالات كهذه، ان المستقبل قد يفاجئنا، لا يمكن أن يعني أنه قد يكون قد حصل خطأ ما في حساباتنا أو قد توجد فجوة ما فيما نعرفه عن الماضي والحاضر وما أشبه ذلك. إذن ما يبقى، في هذه الحالة، أساساً لقولنا ان المستقبل قد يفاجئنا هو أنه لا أسباب كافية لما نتوقع حدوثه. فإذا فشلت توقعاتنا في هذه الحالة، فلن يكون فشلها دالاً على وضعنا الابستيمي بل دالاً على كون المصادفة شأناً موضوعياً، لكون المصادفة محايثة للعالم بشكل يجعل ما يحدث في هذا العالم، غير مرتبط بما سبقه على نحو يجعل حدوثه أمراً لازماً في كل الحالات التي تتكرر فيها شروط من نوع ما سبقه. ولكن هذا الكلام الأخير، لا شك، يستوجب استحالة تطبيق مفهوم المصادفة بالمعنى الذي قصده جيمس إلا في الحالات التي لا تكون فيها أسباب كافية لما نتوقع حدوثه. وهكذا نرى كيف يكون هذا المعنى للمصادفة منطوياً على نظرة لاحتمية.

أن نقول ان هناك معنى للمصادفة ينطوي على نظرة لاحتمية لا يعني، طبعاً، أننا نلتزم بموقف لاحتمي. بقي على اللاحتمي أن يبين أن هذا المعنى ينطبق بالفعل على أحداث العالم. إن وليم جيمس نفسه الذي انطلق من هذا المفهوم للمصادفة لم يكن غرضه أن يبين، عن طريق الحجج العقلية، أن هذا المفهوم ينطبق بالفعل على أحداث العالم، بل كان غرضه أن يبين أنه ليس مفهوماً خارقاً أو أنه لا يتعارض مع نظرتنا العقلية للأمور، كما يتوهم البعض في رفضه للنظرة اللاحتمية.

ولكن السؤال الأساسي أمامنا الآن هو السؤال التالي: هل يمكن البرهنة على أن مفهوم جيمس للمصادفة ينطبق على أحداث العالم؟ حتى نعرف كيف يمكن أن نعالج هذا السؤال، يجب أن نعيد إلى الأذهان مرة أخرى أن هذا المفهوم للمصادفة يستلزم نظرة لاحتمية لأحداث العالم، وهذه النظرة بدورها، كما رأينا، تستلزم الاعتقاد بأن هناك حادثاً واحداً، على الأقل، بدون أسباب كافية. عندما يتضح أن الاعتقاد الأخير هو ما يشكل الفحوى الأخير لمفهوم جيمس للمصادفة، وبالتالي، للنظرة اللاحتمية، قد يبدو أن البرهنة على الموقف اللاحتمي ليست بالعملية المعقدة. فما يبدو أنه مطلوب هنا للإتيان بهكذا برهان لا يتجاوز إيجاد حادث واحد بدون سبب كافٍ. فيجب أن نذكر القارىء أن اللاحتمية هي نقيض، وليست ضد، الحتمية. ولذلك فاذا كان موقف الحتمي يتلخص في القول ان لكل ما يحدث في الكون سبباً كافياً، فإن موقف اللاحتمي لا يستلزم أكثر من القول أن بعض ما يحدث في الكون بدون أسباب كافية. والقول الأخير يعني أنه يوجد حادث واحد، على الأقل، بدون أسباب كافية.

لا شك، اذن، أن كل ما هو مطلوب هنا للبرهنة على صحة موقف اللاحتمي هو أن نكون في وضع يسمح لنا بأن نقول عن حادث ما أنه بدون أسباب كافية. ولكن، بعكس ما قد يتصور البعض، ليس من السهل مطلقاً أن نجد أنفسنا في وضع دليلي من النوع المذكور. فلا يمكننا أن نعرف بصورة مباشرة أن حادثاً ما هو بدون سبب كافٍ. فالقضية «يوجد حادث (حـ). بدون سبب كافٍ» ليست، كما يبدو كالقضية «يوجد معدن لا يتمدد بالحرارة». فبالنسبة للقضية الأخيرة، بإمكاننا أن نعرف عن طريق التجربة المباشرة، على افتراض وجود حالة ازدادت فيها حرارة معدن ولم يتمدد، أن هذا المعدن ازدادت حرارته ولم يتمدد. ولكن اذا أخذنا الآن القضية السابقة، نجد أن ما تقوله لا يمكن التحقق من صدقه بصورة مباشرة، لأن ما تقوله هو، على وجه التحديد، انه لا حادث من الحوادث التي سبقت حدوث (ح) يشكل سبباً كافياً لحدوث (حـ). إذا اتضح أن القول الأخير هو الفحوى الأساسي للقضية السابقة، ما يتضح معه هو شبه استحالة البرهنة بعدياً وتجريبياً على الموقف اللاحتمي. فلا حصر لعدد الحوادث السابقة لحدوث (حـ) (أي الحادث الذي يفترض

البرهنة على عدم وجود أسباب كافية لـه) ويستحيل طبعاً حتى منطقياً أن نبين، بالنسبة لكل حادث من هذا العـدد الذي لا حصر له من الحوادث السابقة على حدوث (حـ)، أن حدوث حادث من نوعه لا يعني، بالضرورة، انه سيتبع ذلـك حدوث حـادث من (نوع حـ). بمعنى آخـر، اذا وجدنـا، مثـلاً، عن طـريق الملاحظة التجريبية، أن (حـ ١)، من بـين الحـوادث السابقة عـلى حدوث (حـ)، لا يشكـل سبباً كـافياً لـ (حـ)، وأن الشيء نفسه ينطبق على (حـ ٢) و(حـ ٣) وحوادث أخـرى كثيرة من بين الحوادث السابقـة على حـدوث (حـ)، فإن هـذا وحـده لا يمكن أن يعني أنـه لا مسبب كـافٍ لحـدوث (حـ). فمهـا كان عـدد الحـوادث السـابقـة عـلى حـدوث (حـ) التي أخضعناها للملاحظة التجريبية وبينـا عدم كـون اي منها سببـاً كافياً لحـدوث (حـ)، بإمكـاننا أن نقـول أنه قـد يوجـد سبب كافٍ لحدوث (حـ) وربما ما حصل هو أننا فشلنا حتى الآن في اكتشـافه تجـريبياً. إن اسبابـاً من هـذا النـوع هي التي دعت فلاسفة، ككانظ، الى القول بأن مبدأ السببية الشاملة غير قابل للدحض، حتى من حيث المبدأ، وأن اللاحتمية، بالتـالي، غير قابلة للدعم التجريبي. (انظر: «الحتمية»).

إن الـلاحتمي يصر، وعلى الـرغم من الاعتبارات الـسابقة التي تناولناها، أن مجمل خـبراتنا، العـادية والعلميـة على حـد سواء، متماسك مع موقفه أكثر بكثير مما هو متماسك مـع موقف الحتمي. وبعضهم، في الواقع، يـذهب الى حد الاعتقـاد بأن جـزءاً من تجاربنـا لا يمكن تفسيره الا انـطلاقاً من مقـولات لا حتميـة. وفي عصر الفيزيـاء الحـديثـة، عصر ميكـانيكـا الكم ومبدأ اللايقـين لدى هـايزنـبرغ، صرنا نـرى محاولات عـديدة للجـوء الى العلم بـالـذات لـدعـم الـلاحتميـة. فقبـل بـروز القضايا التي طرحتها الفيزياء الحـديثة حـول قدرتنـا على التنبؤ والتفسير ضمن اطار ما يحدث على صعيد الجسيـمات الدقيقـة، لم تكن مدار جدل النظرة التي جعلت الحتمية فـرضاً ضروريـاً مسبقاً من فروض الفيزياء. أما بعد ظهور ميكانيكا الكم، فلم يعد من المستغرب أن نواجه بحجج من النوع الـذي يلجأ الى الفيزياء بالذات لدعم اللاحتمية.

بامكاننا الآن، لغرض بحثنـا، أن نقسم الحجج التي يلجـأ اليهـا اللاحتمي الى نـوعين: نـوع يرى في المـوقف الـلاحتمي موقفاً ضروريـاً لاعطاء معنى لمفهومات تلعب دوراً أسـاسياً في حياتنا، كمفهـومي الحريـة والمسؤولية، ونـوع يرى في المـوقف اللاحتمي الموقف الأكثر تطابقاً مع نتائج الفيزياء الحديثة.

لنبدأ بالنوع الأول من الحجج. هذا النوع هو الأكثر شيوعاً بـين اللاحتميـين. فمذهب الـلاحتمية، أصـلاً، نشأ كـرديف للنظرة الاختيارية أو القدريـة. فلم تكن، اذن، مسألـة هامـة لدى اللاحتميين، وخصوصاً قبل ظهور الفيزيـاء الحديثـة، أن يبحثوا عن أكثر من مسـوغات لاستثنـاء الانسـان من الخضـوع لمقولة الحتمية. ولكن السؤال الأساسي أمـامنا الآن هـو السؤال التـالي: كيف يمكننا أن نسـوغ استثنـاء الانسان من الخضـوع لمقـولة الحتميـة؟ الجواب الـذي يعطيه اللاحتمي هـو أن عدم استثناء الانسان من الخضـوع لمقولة الحتمية ذو نتـائج لا يمكن قبولها. من هـذه النتائـج، في اعتقاد الـلاحتمي، أن مفهومي الحرية والمسؤولية يفقدان دلالتهما الجوهـرية. ولكن المسألة لا تقف عند هذا الحـد، اذ ان الحياة الاخـلاقية تصـير مهددة في الصميم، لأنها تقـوم عـلى مصـادرتي الحـريـة والمسؤوليـة. إن الحجـة الأساسيـة التي يلجأ اليهـا الـلاحتمي هنـا تقـوم عـلى مقدمتين رئيسـتين، الأولى تقول ان أفعـالنا لا يمكن أن تتصف بـالخيريـة الأخلاقيـة أو أية صفـات أخلاقيـة أخـرى مماثلة أو معاكسة لهـا، الا اذا لم تخضع لقـوانين سببيـة حتمية، والثـانية تقول ان أفعالنا في بعض الحالات تتصف بصفات أخلاقية من النوع المذكور. من الواضح هنا أن من يسلم بهاتين المقدمتين، لا مهرب له منطقياً من الاستنتـاج بأن أفعـالنا، عـلى الأقل في بعض الحالات، لا تخضع لقوانين سببية حتمية، أي ليس لهـا أسباب كافية.

لا تثير المقدمة الثانية، على العمـوم، أية تسـاؤلات غير مـا يتعلق بكيفيـة تـأويـل القـول بـأن افعـالنـا تتصف بصفـات أخـلاقية. فـإن ما يثـير جدلاً، بـالنسبة للمسألة التي يثـيرهـا اللاحتمي، ليس ما اذا كانت أفعالنا تتصف بصفات أخلاقية، ايجابية أو سلبية، بل ما اذا كان التأويل الصحيح للقول الأخير يستلزم تبني نـظرة لا حتمية. وهـذا يعني أن المقدمـة الأولى في حجة اللاحتمي هي، على العموم، المقـدمة التي تشكـل مدار جـدل بـين الفـلاسفـة، بـين الـلاحتميـين والحتميين منهم، بخـاصة. ولـذلك فـإن السؤال الذي سنـركز عليـه في شرحنا ومعالجتنا لحجـة اللاحتمي هـو ما اذا كـانت المقدمـة الأولى في هذه الحجة مسوغة بصورة معقولة.

لنبـدأ بكيفيـة تسـويـغ الـلاحتمي لهـذه المقـدمـة. يلجـأ اللاحتمي، في الواقع، الى براهـين عديـدة في محاولته تسويـغ القضية المذكورة، ولكن بامكاننا أن نلخصها في ثلاثـة. الاول يقـوم على حـرية الانسـان والثاني يقـوم على القـدرة المزعـومـة للانسان على القيام بأفعال تعاكس اقوى رغباته، والثالث يقوم على المسؤولية الأخلاقية.

إن القضية الأساسية في البرهان الاول هي أنه لا معنى لأن نسند الى أفعال الانسان صفات أخلاقية، سلبية أو إيجابية، إلا إذا اعتبرناها حرة. فعندما نقول لشخص، مثلاً، انه أخطأ فيما فعل، من الزاوية الأخلاقية، فإننا، على الأقل، نحاول أن نجعله يأسف لما فعل. ولكن معنى الأسف، كما لاحظ وليم جيمس، مشتق من واقعة الحرية، واقعة كون الشخص كان قادراً على أن يفعل غير ما فعل، بغض النظر عن أفعاله وحالاته الذهنية السابقة لما فعل. ولكن إذا صح هذا، فإنه يستلزم منا، في نظر اللاحتمي، ألا نخضع الانسان لمقولة الحتمية. فلو افترضنا أن كل أفعالنا محتمة بحوادث سابقة (أي لها أسباب كافية) فعندها، حتى لو افترضنا أن الاسباب الكافية لأفعالنا الحالية هي أفعالنا الماضية، فإنه ليس بوسعنا أن نغير الماضي الآن، وبالتالي، لسنا مطلقاً أحراراً الآن. علينا، إذن، أن نفهم الحرية بمعنى ضد ـ سببي، بحيث اذا قلنا ان شخصاً تصرف بحرية، فما نلزم أنفسنا به، حسب هذا المعنى، هو أن نقول أنه كان قادراً على أن يختار غير ما اختار في ظل نفس الشروط السابقة على اختياره الأصلي. من الواضح أن القول الأخير يتضمن منطقياً النظر الى الفعل الحر على أنه بدون أسباب كافية، وبالتالي على أنه لا يخضع لقوانين حتمية.

يقوم البرهان الثاني، كما رأينا، على القدرة المزعومة للانسان على مقاومة أقوى رغباته. هنا طبعاً يفترض اللاحتمي أن هذه القدرة هي شرط لا غنى عنه للحياة الاخلاقية. ولكن المهم لغرض بحثنا الآن هو أن اللاحتمي يجد أن هذه القدرة لدى الانسان تتعارض مع النظرة الحتمية. يفترض اللاحتمي هنا أن النظر الى أفعال الانسان على أنها خاضعة لقوانين حتمية يستلزم الاعتقاد بأن كل فعل من أفعال الانسان ـ أي انسان ـ لا يمكن إلا أن يتفق مع أقوى رغباته. وما يعنيه هذا، على وجه التحديد، هو أنه لا يمكن واقعياً، وإن كان ممكناً منطقياً، لأي فعل انساني ألا يتفق مع أقوى رغبات صاحبه. من الواضح، في ظل هذا الافتراض الأخير عن مستلزمات النظرة الحتمية، أن قدرة الانسان على مقاومة أقوى رغباته، بل على معاكستها والتصرف على نحو لا يتفق معها، تتعارض مع النظرة الحتمية.

نأتي الآن الى البرهان الثالث الذي يقوم على المسؤولية الأخلاقية. ينطلق هذا البرهان من افتراض اللاحتمي أن مفهوم المسؤولية الأخلاقية يرتبط، بالضرورة، بمفهوم الالزام الخلقي وأن الأخير بدوره يستوجب القدرة. فعندما نحمل شخصاً مسؤولية ما فعل أو نعاقبه على ما فعل، فإن هذا يفترض أنه كان ملزماً أخلاقياً بالقيام بفعل غير الذي قام به. ولكن الالزام الخلقي، كما نبهنا كانط، يستوجب القدرة. فلا معنى لأن نقول ان هذا الشخص أو ذاك كان ملزماً باختيار غير ما اختار أو بفعل غير ما فعل إلا إذا افترضنا مسبقاً أن هذا الشخص كان قادراً على اختيار أو فعل غير ما اختار أو فعل. ولكن إذا تبنينا نظرة حتمية، كما يدعي اللاحتمي، فلا ينطبق على أي انسان، كائناً ما كان اختياره أو الفعل الذي قام به، أنه كان قادراً على أن يختار أو يفعل غير ما اختار أو فعل. وإذا صح هذا التحليل، وافترضنا أن الانسان مسؤول، في بعض الحالات، عن أفعاله وأنه يستحق العقاب فإن افتراضنا هذا يلزمنا، في هذه الحالة، برفض الحتمية وقبول اللاحتمية.

المسألة الأساسية هنا المرتبطة بمدى متانة الحجج اللاحتمية الثلاث السابقة هي ما إذا كان بالامكان التوفيق بين النظرة الحتمية والافتراضات النهائية المسبقة للأخلاق. إن الحتمي يعتقد، ولا شك، أن موقفه لا يتعارض مع أية مفهومات اخلاقية اساسية، كمفهومي الحرية والمسؤولية. فالحجة الأولى والثالثة، كما رأينا، تقومان على ربط مفهومي الحرية والمسؤولية بمفهوم القدرة. باختصار، أن ننعت فعلاً ما بأنه فعل حر أو أن نحمل صاحبه مسؤولية القيام به هو أن نفترض، بالضرورة، أن صاحبه كان قادراً على أن يفعل فعلاً سواه. إذن فالسؤال الأساسي أمام الحتمي الآن هو ما إذا كان بامكانه أن يؤول التعبير «كان قادراً على أن يفعل غير ما فعل» على نحو يجعل استعماله، في الحالات التي تعنينا، متسقاً مع النظرة الحتمية دون تجريده من مضمونه الأخلاقي.

إن الطريقة التي يحاول من خلالها الحتمي أن يصل الى التأويل المطلوب للتعبير المذكور تتلخص في التمييز، أولاً، بين الافعال المرغوب فيها والافعال غير المرغوب فيها على أساس النتائج المترتبة على هذه الأفعال. هذا التمييز هام لاعطاء معنى لتفضيلنا، من الزاوية الأخلاقية، نوعاً من الأفعال على نوع آخر. والخطوة الثانية في تأويل الحتمي هي أن ينظر الى الأفعال التي تستهدف تحقيق نتائج من النوع المرغوب فيه على أنها صادرة عن ارادة طيبة. وفي هذه الحالة، فعندما نلوم شخصاً على ما فعل ـ أي نحمله المسؤولية الأخلاقية لما فعل ـ فإننا نفترض أن قيامه بالفعل المعنيّ استهدف تحقيق نتائج غير مرغوب فيها وأن فعله، بالتالي، نابع عن ارادة سيئة، لا طيبة. اللوم ـ تحميل المسؤولية ـ يفترض، إذن، أن الفاعل قام بفعل نابع عن ارادة سيئة وأنه كان عليه أن يفعل فعلاً نابعاً عن ارادة طيبة. ولكن أن نقول هنا انه كان عليه أن

يفعل غير ما فعل هو أن نقول انه كان قادراً على أن يفعل غير ما فعل بمعنى أن الفعل كان سيمتنع عن الحدوث فيما لو حصل اختلاف في ارادة الفاعل.

لا شك أن أي شخص من شأنه أن يفعل غير ما فعل فيما لو أراد غير ما أراد، ولكن قد يتساءل اللاحتمي، هل بامكان أي شخص أن يريد غير ما أراد؟ فاذا سلمنا بوجهة نظر الحتمي، وافترضنا أن (ش) قام بفعل معين (ف)، فعلينا أن نقول انه إذا تكررت نفس الشروط السابقة على قيام (ش) بـ (ف)، فإن (ش) لن يريد أن يفعل هذه المرة غير ما أراد فعله في المرة السابقة. هذا، لا شك، مترتب على نظرة الحتمي التي تستلزم أن تؤدي نفس الاسباب الى نفس النتائج. فاذا كانت الشروط التي قادت (ش)، أصلاً، الى أن يريد فعل (ف) هي ذاتها التي سبقت اختياره في المرة الثانية، فلا يمكن له في المرة الثانية أن يريد غير ما أراد في المرة الأولى.

إن الحتمي، طبعاً، لن ينقض النتيجة الأخيرة المترتبة على التحليل السابق. ولكن هذه النتيجة، في نظره، لا تسوّغ ما يحاول اللاحتمي أن يسوقنا اليه في مثالنا السابق، أي القول ان (ش) لم يكن قادراً على أن يريد غير ما أراد. فإذا فَهمنا القدرة على النحو الذي يفترضه الحتمي، وقلنا ان (ش) لم يكن قادراً على أن يريد غير ما أراد لكان قولنا هذا شيئاً خارقاً منطقياً ألا وهو أن حصول اختلاف في ارادة (ش) ما كان ليعني حصول اختلاف في ارادة (ش).

بالاضافة الى ذلك، فإن الحتمي يجد خللاً منطقياً في موقف اللاحتمي الذي يقضي أن يكون غياب الأسباب الكافية شرطاً ضرورياً للمسؤولية والحرية. فإذا قلنا أنه لا وجود لأسباب كافية للفعل، فإننا في الواقع نقول انه لا يوجد في شخصية الفاعل أو طبيعته ما يفسر قيامه بهذا الفعل. قد توجد شروط ضروية للفعل ترتبط بوجود الفاعل وشخصيته وأشياء أخرى مستقلة عنه، ولكن لا شيء يرتبط بوجود الفاعل، ضمن النظرة اللاحتمية، برغباته ودوافعه وميوله، بشخصيته وطبيعته، يفسر قيامه بهذا الفعل. ولكن ـ يتساءل الحتمي ـ ما معنى أن نقول، في هذه الحالة، ان هذا فعل حر وأن نحمل صاحبه مسؤولية القيام به؟ يبدو، كما يدعي الحتمي، أن شرطاً لا غنى عنه لحسبان فعل من أفعالي حراً ومن النوع الذي أتحمل، بالتالي، مسؤولية القيام به، هو أن يكون الفعل شيئاً أحدثته أنا، لا شيئاً حدث لي. ولكن إذا لم يكن الفعل نابعاً سببياً من شخصيتي أو طبيعتي، فهو شيء حدث لي وليس شيئاً أحدثته. ولذلك فأن نقول، في هذه الحالة، انه كان بمقدوري أن أفعل غير ما فعلت لا يمكن أن يعني سوى أنه كان ممكناً واقعياً أن يحدث لي غير ما حدث لي. ولكن كيف يمكن لهذا أن يسوغ اعتباري مسؤولاً عما حدث أصلاً؟ واذا صح تحليل الحتمي هذا، فإنه، لا شك، يستلزم أن نجعل الحتمية، لا اللاحتمية، شرطاً ضرورياً لتطبيق مفهومي الحرية والمسؤولية تطبيقاً ذا اهمية للأخلاق.

لننتقل الآن الى ردّ الحتمي على الحجة الثانية من حجج اللاحتمي الثلاث، أي الحجة التي تقوم على القدرة المزعومة للانسان على مقاومة أقوى رغباته. هذه الحجة، كما رأينا، تفترض أن موقف الحتمي يقود، بالضرورة، الى التسليم بأن الانسان، وفي كل الحالات التي يختار أو يفعل فيها، كائناً ما كان اختياره أو فعله، وكائنة ما كانت الظروف التي يفعل أو يختار في ظلها، انما يفعل أو يختار ما يتفق وفقط ما يتفق مع أقوى رغباته في اللحظة التي يحصل فيها الفعل أو الاختيار. هنا لا بد للحتمي، في رده على هذه الحجة، أن يشير، قبل اي شيء آخر، الى الابهام الكامن في التعبير «أقوى الرغبات». فهذا التعبير قد يعني الرغبة المسيطرة، وفي هذه الحالة يستحيل على أي شخص أن يعاكس أقوى رغباته. فلو نجح واحدنا في مقاومة رغبة من رغباته، فإن هذا سيعني حتماً أنها ليست الرغبة المسيطرة. وفي هذه الحالة، أن نقول انه لا يمكننا إلا أن نفعل ما يتفق مع أقوى رغباتنا هو تحصيل حاصل، ليس إلا.

لنفترض الآن أننا فهمنا بالتعبير أقوى الرغبات الرغبة التي يشعر بها الشخص أكثر من سواها. هنا لا يعود مجرد تحصيل حاصل قولنا انه ليس بوسع أحدنا أن يفعل ما لا يتفق مع أقوى رغباته. ولكن هنا يتضح أيضاً أن الحتمي غير ملزم بالقول الأخير. فحتى لو كنا نعرف أن أفعالنا محتمة بصورة تامة، فإن هذا لا يقول لنا شيئاً عن مضمون القانون السببي الذي تخضع له أفعالنا. كذلك لا يبدو أن هناك علاقة تناسب طردي بين الفعالية السببية لرغبة ما وحدَّة شعورنا بها. أن نقول ان هناك علاقة تناسب طردي بين الاثنتين هو أن نثبت قانوناً سببياً ما. ولكن لا شك أن القضايا التي تثبت قوانين سببية ليست صادقة قبْلياً، وهذا حتماً ينطبق على القضية المعنية، بل الأكثر من ذلك، أن الأدلة التجريبية التي في حوزتنا لا تبدو مؤيدة لها. إن الحتمي، في الواقع، قد يعترف بأن الأدلة التجريبية غير مؤيدة لهذه القضية دون أن يتخلى عن موقفه الحتمي القاضي بالنظر الى أفعال الانسان على أنها خاضعة لقوانين سببية.

ننتقل الآن الى النوع الثاني من الحجج التي يلجأ اليها

اللاحتمي لدعم موقفه. هذا النوع، كما رأينا، يعتمد على مكتشفات الفيزياء الحديثة وخصوصاً ما يرتبط منها بميكانيكا الكم. إن الفيزياء الحديثة لا تنفي خضوع الأحداث على الصعيد الماكروسكوبي لقوانين حتمية، ولكن ما يبدو أنها تنفيه (أو الأصح القول ما يبدو أن بعض الفيزيائيين المعاصرين كهايزنبرغ وبودن وأدنغتون ينفونه) هو خضوع الأحداث على صعيد ميكوروسكوبي لقوانين حتمية. بصورة أكثر تحديداً، إن عالم الجسيمات الدقيقة ـ عالم الجسيمات دون الذرية ـ لا يبدو، في نظر بعض الفيزيائيين، أنه يخضع لقوانين حتمية صارمة. إن السبب الذي يلجأ اليه هؤلاء الفيزيائيون هو ما صار يعرف بمبدأ اللاتحديد Indeterminacy Principle أو مبدأ اللايقين Uncertainty Principle. حسب هذا المبدأ، أن ما يحدث على صعيد الجسيمات دون الذرية، صعيد الالكترونات والبروتونات، هو، في بعض الحالات، نتيجة المصادفة المحضة. فما يقوله لنا مبدأ اللاتحديد انه عندما نتكلم على الأحداث على الصعيد الماكروسكوبي، فإن بإمكاننا أن نقول، مثلاً، عن شيء مثل كرة البليباردو ما هو اتجاهه وما هي كمية زخمه Momentum وهو في وضع ما (ب) على أساس ما نعرفه عن اتجاهه وكمية تحركه وهو في وضعه السابق (أ). ولكن هذا لا يمكننا أن نقوله عن شيء مثل الالكترون. والسبب لذلك هو أن شروط الملاحظة هي من النوع الذي إذا سمح لنا بتحديد وضع الجسيم دون الذري بدقة، يجعل من المستحيل علينا تحديد زخمه بدقة.

لنفترض انه حتى نحدد بصورة أدق وضع الجسيم دون الذري وهو في حالة حركة، علينا أن نستعمل ضوءاً بطول موجة أقصر. ولكن لنفترض أنه بمقدار ما يقصر طول الموجة بمقدار ما يؤثر ذلك على زخم الجسيم فيجعله يتحرك بصورة عشوائية لا يمكن التنبؤ بها. ولنفترض أيضاً أنه لا توجد طريقة لتحديد وضع الجسيم دون جعل تحديد كمية زخمه أمراً مستحيلاً أو لتحديد كمية زخمه دون جعل تحديد وضعه أمراً مستحيلاً. في هذه الحالة، سيكون من المستحيل أن نصوغ قوانين سببية دقيقة يخضع لها تحرك الجسيم. فلا يمكننا، في هذه الحالة، أن نقول انه كلما كانت كمية الزخم الجسيم وهو في الوضع (أ) هي كذا وكذا. إذن يجب أن يكون هذا الزخم في وضعه اللاحق لـ (أ) كذا وكذا. فلا يمكن لكلام من هذا القبيل أن يكون ذا معنى محدد أو أن يعطي معنى محدداً، حتى من حيث المبدأ. ولذلك فليس بإمكاننا هنا أن نتكلم على الطبيعة على أنها خاضعة لقوانين حتمية صارمة.

ان الحجة الأخيرة لا تؤدي، بالضرورة، الى نتيجتها، أي الى موقف لا حتمي. فبإمكاننا تأويل هذه الحجة بطرق مختلفة. قد نفهم منها، مثلاً، أنها تقول ان الجسيم، وإن كان ذا وضع محدد وذا زخم محدد، لا يمكن مطلقاً تحديد وضعه وزخمه في نفس الوقت. معظم الفيزيائيين يؤولون النظرية على هذا النحو، ولكن تأويلاً كهذا لا يثير شكوكاً مطلقاً حول النظرة الحتمية، فكل ما يمكن استنتاجه من هذا التأويل هو أن معرفتنا للقوانين السببية محدودة.

يوجد تأويل آخر، ألا وهو أن الجسيمات دون الذرية ليست من نوع الأشياء التي يمكن أن نسند اليها وضعاً ما وزخماً ما؛ إنها حقول أو ربما موجات من نوع معين. ولكن هنا أيضاً لا نجد ما يؤيد النظرة اللاحتمية. فليس في هذا التأويل ما يلزمنا بأن نقول بأنه ليس بإمكاننا أن نصوغ قضايا كلية أو سببية حول طبيعة عالم الجسيمات دون الذرية وحوادثه، بل يلزمنا فقط بأن نقول ان قضايا من النوع المشار إليه لا يمكن أن تتضمن إشارة لصفات مثل الوضع والزخم.

إن التأويل الثالث والأخير للحجة التي تشكل مدار بحثنا يمكن وضعه على النحو التالي: على الرغم من أنه يمكننا أن نتكلم على وضع محدد للجسيم دون الذري وكذلك على كمية تحرك محددة له، فإنه لا يمكننا، حتى نظرياً، أن نقرن وضعه وزخمه في لحظة ما بوضعه وكمية تحركه في لحظة سابقة. هذا التأويل طبعاً يتجه في اتجاه اللاحتمية. ولكن بإمكان الحتمي أن يصر هنا على أن السبب الوحيد الذي يمكن اللجوء إليه لقبول هذا التأويل هو أننا نجهل وجود اقتران من النوع المشار إليه. ولكن الحتمي، لا شك، سيصر على أن جهلنا وجود اقتران من هذا النوع لا يعني أنه غير موجود. فالاحباطات التي تواجهنا، في محاولتنا الوصول الى إثبات وجود حالات اقتران من النوع الذي يعنينا هنا، ليست بالضرورة دليلاً على كون عالم الجسيمات دون الذرية يخضع للمصادفة المحضة.

مصادر ومراجع

— Ayer, A.j., « Freedom and Necessity,» in A.j. Ayer, *Philosophical Essays,* London, 1954.
— Born, M., *Natural Philosophy of Cause and Chance,* Oxford, 1949.
— Campbell, C.A. «Is Free-Will a Pseudo-Problem?». *Mind,* Vol. XLIII.
— ————, *Secpticism and Constructions,* London, Allen and unwin.
— Cassirer, E., *Determinism and Indeterminism in Modern Physics,* New Haven, Conn, 1956.
— Eddington, A., *Nature of the Physical World,* New York, 1928.

— Ewing, A.C., *The Fundamental Questions of Philosophy,* Collier Books ,New York, 1962.
— Heisenberg, W., *The Physical Principles of Quantum Theory,* Chicago, 1930.
— ————, *The Physicit's Concept of Nature,* New York, 1958.
— Hobart, R.E., « Free-Will as Involving Determinism,» *Mind,* 1951.
— Hook , Sidney, (ed.), *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science,* (N.Y.U) Press, New York, 1958.
— Hutton, E., *The Logic of Modern Physics,* New York, 1956.
— James, William, «The Dilemma of Determinism», in *The Will to Believe,* Longmans G reen. New York.
— Nagel, E., « The Causal Character of Modern Physical Theory», in Feigl and Brodbeck (eds.). *Readings in The Philosophy of Science,* New York, 1953.
— Nowell-smith, p.H. « Free-Will and Moral Responsibility,» *Mind,* 1948.
— Pap, A., *An Introduction to the Philosophy of Science,* Free Press of G Lencoe, New York, 1962.
— Reichenbach, H., *Philosophic Foundations of Quantum Theory,* Berkeley, Calif., 1948.
— Ross, W.D. *Foundations of Ethics,* Oxford University Press, England.
— Schlick, M., «When is a Man Responsible », in M. Schlick, *Problems of Ethics,* New York, 1939.
— University of California Associates, « The Freedom of the Will», in Feigl and Sellars (eds.), *Readings in Philosophical Analysis,* New York, *1949.*

عادل ضاهر

الليبرالية

Liberalism
Libéralisme
Liberalismus

لم تتبلور الليبرالية كنظرية في السياسة والاقتصاد والاجتماع على يد مفكر واحد بل أسهم عدة مفكرين في اعطائها شكلها الأساسي وطابعها المميّز. فالليبرالية ليست اللوكية (نسبة الى جون لوك 1632-1704) أو الروّسووية (نسبة الى جان جاك روسو 1712-1778) أو الملّية (نسبة الى جون ستوارت مل 1806-1873) وإن كان كل واحد من هؤلاء قد اسهم اسهاماً بارزاً أو فعالاً في اعطائها كثيراً من ملامحها وخصائصها. فالليبرالية مجموعة مفاهيم ومبادىء ومواقف تجمع بينها قواسم مشتركة مهمة، ولكنها تتعارض أحياناً. من هنا تبدو بلورة تعريف واضح ودقيق لمفهوم الليبرالية أمراً صعباً وربما عديم الجدوى. وفي حال تحديد الليبرالية نجد أن هذا التحديد لا ينطبق على عدد من الفلاسفة والمفكرين الذين سيموا بسمة الليبرالية.

وإذا كان لليبرالية من جوهر فهو التركيز على أهمية الفرد وضرورة تحرره من كل أنواع السيطرة والاستبداد، فالليبرالي يصبو على نحو خاص الى التحرر من التسلط بنوعيه: تسلط الدولة (الاستبداد السياسي) وتسلط الجماعة (الاستبداد الاجتماعي). لذلك نجد الجذور التاريخية لليبرالية في الحركات التي جعلت الفرد غاية بذاته، معارضةً في كثير من الأحيان التقاليد والأعراف والسلطة، رافضة جعل ارادة الفرد مجرد امتداد لارادة الجماعة، ورغم أن الليبرالية، كايديولوجيا، هي ظاهرة حديثة نسبياً، فإن بعض تباشيرها تظهر عند ديمقراطيّ أثينا في القرن الخامس قبل المسيح، وعند الرواقيين، وفي المراحل الأولى من المسيحية، ثم في حركة الاصلاح البروتستانتية. ففي خطبة بركليس Pericles، 495-429 ق.م الشهيرة، التي أبّن بها شهداء أثينا الذين سقطوا في بداية الحرب ضد اسبارطه، صياغة بليغة لمبدأ مساواة جميع المواطنين أمام القانون كما أن فيها تعبيراً واضحاً عن أهمية الفرد ومسؤوليته السياسية. كذلك فإن بروتاغوراس Protagoras ، 485 - 410ق. م، جعل الفرد مقياس كل شيء وشارك ديموقرطوس Democritus 460-370 ق.م. قناعته بأن القوانين والمؤسسات هي من صنع الانسان وأن الانسان بالتالي، مسؤول عنها. ويبقى سقراط، 470-399، في حياته وتعاليمه نموذجاً فذّاً للإيمان بقدرة العقل وأهميته، ولضرورة اخضاع معتقداتنا للنقد والتدقيق في جو من الحرية والانفتاح. ومن البديهي انه اذا اعتمدنا النموذج السقراطي نجد أن مسؤولية تقصّي الحقيقة ومسؤولية اتخاذ موقفنا الخاص ومسؤولية الدفاع عن هذا الموقف بعقلانية وانفتاح، تصبح كلها في النهاية مسؤولية الفرد، وهذا لا يعني، طبعاً أن الفرد يحقق كل هذه المنجزات بمعزل عن المجتمع. فمفكرو الإغريق، ومن بينهم سقراط، كانوا مقتنعين قناعة تكاد تكون تامة بأن الانسان كائن اجتماعي. والظاهرة التي نحاول أن نبرزها والتي اتضحت معالمها في القرن الخامس قبل المسيح، هي خروج بعض المجتمعات اليونانية، خصوصاً أثينا، من اطار المجتمعات القبلية المنغلقة، هذا الخروج الذي كاد يتخذ طابع الثورة من خلال التشديد على أهمية الفرد والحريات الفردية.

أما الخطوة التالية على طريق الانعتاق من عقلية المجتمع القبلي المنغلق فقد حققها الرواقيون من خلال قولهم بمبدأ

وحدة طبيعة الانسان ومشاركة جميع البشر فيها. وهذا الانجاز مهم جداً خصوصاً أن اليونان ظلوا اقليميي النظرة حتى في أوج حضارتهم وفي ظل الحكم الديمقراطي. كما أن الرواقيين ركزوا على أهمية اكتشاف حيِّز في الذات الانسانية لا تستطيع أن تنفذ اليه سلطة المجتمع أو أي شكل آخر من أشكال السلطة. ومتى اكتشف الفرد هذا الحيِّز اصبح بإمكانه أن يتمتع بقدر من السيادة والحرية لا يتأثر بتقلبات الزمان أو بأهواء البشر. وقد ساعد هذا المفهوم الرواقي للحرية المرتكز على ذاتية الفرد وخصوصيته على انتشار المسيحية؛ لا سيما أن المسيحية ركزت على مبدأ المسؤولية الشخصية وأبرزت دور الضمير في تقرير أخلاقية تصرُّف الفرد أو عدم أخلاقيته. غير أن دور الفرد في القرون الوسطى أصبح ثانوياً نتيجة السيطرة الكاملة التي مارستها الكنيسة الكاثوليكية على المجتمعات الأوروبية برمتها. من هنا أهمية الدور الذي أدته حركات الاصلاح البروتستانتية Protestant Reformation ابتداءً من القرن السادس عشر. ذلك أن الفرد، لا الكنيسة وسلطاتها الاكليركية، بات هو المرجع في تفسير الكتاب المقدس ومن ثم في إقرار نمط حياته. وقد كان لهذه العودة الى التركيز على الفرد أثر هام في نشوء الليبرالية بمعناها الحديث.

2 ـ الليبرالية في العصور الحديثة:

إن الليبرالية في الفكر السياسي الغربي الحديث نشأت وتطورت في القرن السابع عشر، وذلك على الرغم من أن لفظتي ليبرالي وليبرالية لم تكونا متداولتين قبل بداية القرن التاسع عشر. ونجد الكثير من الأفكار والمبادىء الليبرالية في فلسفة جون لوك السياسية، فهو أول الفلاسفة الليبراليين ولعله أهمهم جميعاً. لكن امتياز لوك عن غيره من الفلاسفة الليبراليين يرجع الى أنه نجح في التعبير عن الأفكار المناسبة في الوقت المناسب، فهو ليس بالضرورة أقواهم حجة أو أكثرهم ابداعاً. وكما أن أهمية لوك جاءت نتيجة نجاحه في أن يعكس في فلسفته السياسية مشاغل عصره وقضاياه، فإن التصاق هذا الفيلسوف بظروف عصره الاجتماعية والسياسية والاقتصادية جعل الكثير من الليبراليين الذين جاءوا بعده يرفضون بعض آرائه أو على الأقل تعديلها لأنهم واجهوا ظروفاً تاريخية تختلف عن ظروفه. أضف الى ذلك أن رغبة لوك في أن يكون فكره حاوياً كل عصره أثقل فلسفته السياسية بتناقضات جمة.

وفي ما يأتي سنعمد الى عرض أهم ملامح الليبرالية كما نجدها في فلسفة لوك السياسية. وقد يصح أن نسمي هذا النوع من الليبرالية، الليبرالية الكلاسيكية. ومن ثم نتناول بعض التيارات الليبرالية التي جاءت استمراراً لليبرالية لوك الكلاسيكية، وبعض التيارات التي عارضت هذه الليبرالية أو عدلتها تعديلاً أساسياً.

3 ـ جون لوك والصراع الدستوري بانكلترا:

يرى كثير من المؤرخين أن تاريخ انكلترا السياسي في القرن السابع عشر، هو الى مدى بعيد تاريخ الصراع بين الملكية الساعية الى الحفاظ على ما اعتبرته حقها المطلق في الحكم وبين القوى البرلمانية المصِّرة على الحد من سلطة الملوك وإخضاع هذه السلطة لحكم الدستور. ومما جعل هذا الصراع، يمتد ويعنف هو تداخل النزاعات الدينية معه وتباين ولاءات المتصارعين المذهبية. وقد رفض البرلمانيون ادعاء الملك أن حقه في الحكم قد منحه إياه خالق الكون وأنه، أي الملك، يحكم بمشيئة الهية. لذلك لم يعتبر الحاكم نفسه مسؤولاً تجاه الشعب المحكوم. أما البرلمانيون فقد رفضوا هذا المنطق وقاوموا دعاته. ويصح أن نعتبر فلسفة لوك السياسية محاولة لتنظير موقف البرلمانيين وإعطائه بعداً فلسفياً وجعل علاقة المواطن بالسلطة الحاكمة علاقة تعاقدية أو بتعبير أصح علاقة ائتمانية. فإذا نحن افترضنا مع لوك، أن للإنسان حقوقاً طبيعية في الحرية والكرامة، وجب علينا أن نقر بأن نسق الحكم الوحيد الذي لا يتعارض مع هذا الافتراض هو الحكم المبني على رضى المحكوم وموافقته. واذا كان الشعب مصدر السلطة الشرعية الوحيد يصبح الحكم مسألة أمانة لا مسألة حق، سواء ادعى الحاكم أن هذا الحق متوارث عن الأسلاف أو ادعى أنه هبة من عند الله. ويصبح الحكم دائماً حكماً مشروطاً ويصبح الحاكم خاضعاً لمحاسبة المحكوم على نحو مستمر. ويسهل، من الناحية النظرية على الأقل، تسويغ الثورة على الحاكم أو خلعه إن هو أساء استعمال الحكم الذي وضعه الشعب أمانة في عنقه. وقد كان هذا بالفعل مصير الملك جيمس الثاني الذي خلع عن العرش عام 1688 في اثر الثورة البيضاء الشهيرة المعروفة بالثورة المجيدة Glorious Revolution.

وأهم ما في هذا كله بالنسبة الى تكوين الفكر السياسي الليبرالي وتطوره هو المسوّغ الذي يعطيه لوك للدولة ولحقها في الوجود، وهذا أمر يتعدى مجرد دعم فريق (البرلمان) ضد فريق آخر (الملك) في تنازعهما على الحكم، ليقدم نظرية حول طبيعة الدولة وحدود سلطتها. واذا استثنينا نفراً قليلاً من المفكرين الذين طرحوا فكرة مجتمع بلا دولة، إيماناً منهم بأن التعاون

الطوعي بين الناس يغنينا عن الدولة، نجد أن الأغلبية الساحقة من المفكرين السياسيين اعتبروا وجود الدولة ضرورياً. لكن هذا الحد الأدنى من الاتفاق لا يكفي لأن الاختلافات تظهر بوضوح وحدّة عندما يحاول هؤلاء المفكرون تحديد طبيعة الدولة ورسم حدود سلطتها. فما هو موقف لوك من هذا الموضوع؟ إن وصف لوك لوضع الناس في ما سمّاه الحالة الطبيعية State of Nature، التي تسبق قيام الدولة، يجعل القارىء يتساءل عن جدوى مقايضة هذا المجتمع اللاسياسي بالمجتمع السياسي. ذلك أن الحالة الطبيعية تحكمها قوانين طبيعية، Natural Laws، تحدد الحقوق والواجبات بمعزل عن المشترع البشري. لكن الصعوبات تظهر على مستوى القضاء والتنفيذ والادارة. فمن غير المستحسن أن يكون المرء حكماً وخصماً في ما يخصه من الأمور في الوقت نفسه. ناهيك عن ضرورة توزيع المهمات وتنظيم أمور المجتمع المشتركة وإدارة شؤونه وتنفيذ الأحكام وتأمين حماية الأفراد وممتلكاتهم سواء أكان المعتدي من الداخل أم من الخارج. ولو كانت هذه الأمور تنتظم من تلقاء نفسها أو تتوافر دونما حاجة الى الدولة وأجهزتها، لما كان لوجود الدولة من مسوّغ. من هنا نشأ في الفكر السياسي الليبرالي مفهوم «دولة الحد الأدنى». فالحاجة الى الدولة حاجة عملية فقط، ولا يجوز أن توسع نطاق سلطتها خارج الحدود التي تفرضها هذه الضرورات العملية.

هذا الموقف من الدولة يُبرز خاصّة مهمة لما قد يسمى المزاج الليبرالي، أو الذهنية الليبرالية. فكأن الليبرالي يفترض أن هنالك علاقة عكسية بين سلطة الدولة وحرية الفرد: فكلما ازدادت سلطة الدولة وتوسَّع نطاقها نقصت حريات الفرد وضاق نطاقها. لذلك فإن تعلق الليبرالي بالحرية الفردية وحرصه عليها يجعلانه متخوفاً من تزايد سلطة الدولة. وبالرغم من أن توماس هوبز، 1588-1679، جعل الفرد ركيزة نظامه السياسي واتبع منهجية فردية، Methodological Individualism في بناءفلسفته السياسية، فإنه لم يكن ليبرالي المزاج، لأن تخوفه من الفوضى فاق تعلقه بالحرية وطغى عليه. فالذهنية الهوبزية المحافظة تفترض أن هناك علاقة عكسية بين الحرية والاستقرار. أما الليبرالي فهو أكثر طموحاً من هوبز وأكثر تفاؤلاً، وهو يحاول أن يجد نوعاً من التوازن بين الحرية والنظام. ولعلَّ اسهام لوك الأساسي في تطور الفكر الليبرالي هو إصراره على إمكانية ائتمان المواطن على قدر كبير من الحريات دون أن يهدد ذلك، بالضرورة، استقرار المجتمع وأمنه. من هنا تشديده على مبدأ «حكم القانون لا حكم الفرد». أما هوبز فقد أعطى الحاكم سلطة شبه مطلقة نتيجة قناعته أنه بدون هذه السلطة المطلقة لا نظام ولا استقرار ولا أمان. ونجد في المقابل أن الليبراليين، أمثال لوك ومونتسكيو، 1689-1755، اعتبروا السلطة المطلقة غير المنضبطة بحكم القانون انضباطاً واضحاً ومبدئياً هي المشكلة وليست الحل. فالسلطة، كما قال اللورد اكتون، تفسد، والسلطة المطلقة تفسد إفساداً مطلقاً.

ومشكلة سوء استعمال السلطة قديمة قدم الحضارة البشرية، وقد ظهرت مع ظهور المجتمعات السياسية. فإذا كان وجود الدولة ضرورياً، فإن وجود السلطة يغدو ضرورياً. وتقضي الضرورة العملية بأن يمارس السلطة أشخاص معينون لأنه من الصعب أن يمارسها الناس جميعاً. ومتى استقرت السلطة في أيدي أولئك الأشخاص فما الذي يحول دون سوء استعمالهم لها؟ وقد وعى المفكرون السياسيون هذه المشكلة وأدركوا أبعادها منذ البداية، كما أن بعضهم قد اقترح لها حلولاً. فأفلاطون مثلاً يرى أن المشكلة تحل اذا اجتمعت الملكية (السلطة) والفلسفة (المعرفة والحكمة) في شخص واحد، فتكون فضائل الفيلسوف خير واقٍ للناس من شرور السلطة غير المنضبطة بالمعرفة الحقة والأخلاق السوية. أما هوبز فقد وجد الحل الأفلاطوني مثالياً وغير مجد ورفض معادلة أفلاطون القائلة بأن السلطة مع المعرفة تعطيان أساس مجتمع عادل، مشدداً على أن السلطة وحدها هي العنصر الأهم في بناء المجتمع المستقر. والواقع أن هوبز لم يحل مشكلة سوء استعمال السلطة، فمفهوم العاهل Sovereign عنده هو بمثابة إقرار بأن لا حل لهذه المشكلة. فهو يرى أن مجتمعاً فيه سلطة يساء استعمالها هو أفضل من مجتمع لا سلطة فيه على الإطلاق.

أما الحل الليبرالي الذي وضعه لوك وطوره مونتسكيو فيرفض حصر الخيارات بخياري هوبز وهما **أولاً**: مجتمع لا سلطة فيه **وثانياً**: مجتمع يساء فيه استعمال السلطة. وهذا الحل يرتكز على مبدأ حكم القانون وسيادته، وعلى اصلاح مؤسسات المجتمع وتطويرها. ويرى دعاة هذا الحل أن من الخطأ التركيز على الحاكم المثالي الذي يحكم بالعدل والانصاف، ومن الأصح أن نركز على اشتراع قوانين واستحداث مؤسسات تقلل من احتمال سوء استعمال السلطة وتسهل مراقبة المسؤولين وتجيز معاقبتهم إن هم اساءوا استعمال مسؤولياتهم ويفترض هذا الحل ان اغراءات سوء استعمال السلطة ستظل دائماً موجودة، ولكنه يقلل من احتمال اساءة

استعمالها فعلاً. وحكم القانون يعني أن المرجع الأخير لم يعد ارادة فرد ما، أو مجموعة أفراد، بل اصبح مبادىء اتفق عليها ودخلت في بنية المجتمع وصلبه.

صحيح أن المناداة بمبادىء حقوق الانسان الطبيعية، وجعل أساس حق الحكم مشروطاً برضى المواطن المحكوم، تخلق مناخاً يشجع الشعوب المقهورة على الثورة على حكامها والاطاحة بهم، لكن نموذج لوك للتغيير اصلاحي وتدرُّجي وليس ثورياً. وتبقى التجربة الانكليزية التي تلت ثورة 1688 أقرب الى فلسفته السياسية من الثورة الفرنسية عام 1789 وما تلاها. فهو قد فضَّل اعتماد مبدأ الفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية (وإن يكن لوك، في الواقع، ميز بين التشريعية والتنفيذية فقط) وجعل هذه السلطات تمارس رقابة، بعضها على البعض الآخر، تؤدي الى التوازن بينها. أما الثورة فهي للحالات المستعصية. وفي الواقع، فإن كثيراً من الليبراليين يعتبرون نجاح الاصلاح الداخلي التدرُّجي الذي يقي المجتمع خضّات الثورات الجارفة العنيفة مقياس نجاح الليبرالية كأساس للحكم والاصلاح.

4 ـ الليبرالية وحكم الأكثرية:

وقد نادى لوك بحق الأكثرية في الحكم لكنه لم يعِ وعياً كافياً نتائج هذا المبدأ. ذلك لأن همّه الأساسي كان الحد من سلطة الملك، وقد تصوَّر أن المشكلة تُحلّ بانتقال السلطة الى الشعب أو من يمثله، وغاب عن ذهنه أن أكثرية الشعب بإمكانها أن تمارس طغيانها الخاص. وهذا الطغيان الجديد سيصبح، كما سنرى، هاجس بعض ليبراليي القرن التاسع عشر أمثال الكسيس دي توكفيل، 1805-1859، وجون مل. فهل يكفي أن ننادي بالتسامح (كما فعل لوك كردة فعل على الحروب الدينية المرهقة والشرسة التي خاضها أبناء وطنه) لتتعظ الأكثرية فلا تتعدى على حقوق الأقليات؟ ثم ان حق التصويت بقي محصوراً بعدد قليل نسبياً يقتصر على مالكي الأرض من الرجال، فهل يمثل هؤلاء الشعب؟!

يقودنا هذا التساؤل الى اعتبار أخير يؤكد على مدى ارتباط فكر لوك السياسي بنشأة الليبرالية وتطورها. فكما رأينا يعتبر لوك أن حماية الفرد وحقوقه من أهم واجبات الدولة، كما أنه يعتبر حق الملكية الخاصة من أهم حقوق الفرد. من هنا تصبح حماية هذا الحق من واجبات الدولة الأساسية. كما أن لوك في الجزء الذي يعالج فيه موضوع الملكية في المقالة الثانية في الحكم المدني يسمح للمالك بأن يقايض ما شاء من نتاج أرضه (كالتفاح مثلاً) بالذهب أو الفضة أو العملة. وكان لوك في البداية قد اشترط أن لا يحتفظ المرء بمقدار من نتاج أرضه يفوق ما يستطيع أن يستهلكه هو وعائلته قبل أن يفسد النتاج. وهذا الشرط قد يوحي بأن نسبة الملكية ستقررها الحاجة، مما قد يؤدي الى نوع من العدالة في التوزيع أو المساواة الاقتصادية، ولكن ادخال مواد لا تهترىء ولا تفسد في عملية المقايضة يفتح الباب على مصراعيه أمام ظهور طبقات غير متساوية اقتصادياً.

5 ـ الليبرالية الاقتصادية وآدم سميث:

والترجمة الواضحة على الصعيد الاقتصادي لليبرالية لوك الكلاسيكية، نجدها في النظرية الاقتصادية الكلاسيكية التي يمثلها آدام سميث، 1723-1790، وأتباعه. ففي فكر سميث السياسي والاقتصادي تبدو الخصائص الآتية واضحة: 1) التزام شبه مطلق بالحريات الفردية وخصوصاً الحرية الاقتصادية، 2) طغيان النزعة الفردية الى حد تصبح معه تلبية حاجات الفرد ورغباته هاجس الليبرالي الأهم، 3) حصر مهمة الدولة بحماية حقوق المواطن، خصوصاً حق الملكية الفردية، وبتسهيل تعامله مع الآخرين، وبمنع الدولة من التدخل في أي شأن آخر. وما يميز سميث عن لوك اعتباره الاقتصاد علماً مستقلاً عن باقي العلوم الاجتماعية وتنسيقه مبادىء هذا العلم المستحدث تنسيقاً واضحاً. وقد افترض سميث أن المحرك الوحيد للانسان والدافع الذي يكمن وراء كل تصرفاته الطوعية هما الرغبة في خدمة مصالحه وإرضاء ذاته. وسميث هنا يشارك هوبز نظرته الى الانسان ككائن أناني. واعتبر سميث أن الاقتصاد تنظمه قوانينه الخاصة، كقانون العرض والطلب، وقوانين الطبيعة الانسانية. وكانت لدى سميث قناعة تامة أن هذه القوانين إذا ما سمح لها بأن تأخذ مجراها دون تدخل من الدولة، تقوم بمهمتها على أكمل وجه فتخدم مصلحة المجتمع ككل وتخفف رغبات الفرد. وقد يبدو أن هذه القوانين جاءت نتيجة تصميم مصمِّمٍ أو أنها تشكل نظاماً غائياً مُتعَمَّداً، ولكنها ليست كذلك، أو على الأقل هذه هي قناعة سميث. فالخباز واللحام عندما يؤمنان الخبز واللحم لموائدنا لا يفعلان ذلك حباً بالإنسانية أو حرصاً على صحتنا بل بدافع مصالحهما الخاصة وحباً بالربح. والمستهلك بدوره لا يشتري السلع المتوافرة في السوق حرصاً على مصلحة المنتج أو التاجر بل لأن عنده الرغبة، ولديه المقدرة، على شراء ما يشتري. إذن فأفضل خدمة نقدمها الى المجتمع هي تسهيلنا للأفراد سعيهم الى خدمة مصالحهم الخاصة. وهكذا فإن لعبة

المصالح الخاصة هذه، إن لم يعقها تدخل خارجي مفتعل. تؤمّن حاجات الجميع وتخدم المصلحة العامة وكأن هناك يداً خفية غير مرئية invisible hand، تحدد الأدوات وتنسق الحركات كي يسير كل شيء على ما يرام. وعلى الدولة أن تترك هذه اللعبة تأخذ مجراها فلا تتدخل باسم المصلحة العامة أو العدالة أو المساواة فتمتلك وسائل الانتاج أو تحدد كمياته أو أسعاره. وهكذا أدخل سميث مبدأ الاقتصاد الحر (تنافس حر في سوق حرة) في مفهوم الليبرالية.

لقد لاحظنا كم هي وثيقة العلاقة بين فكر لوك السياسي وأحداث عصره، خصوصاً ثورة عام 1688وقد يكون من المفيد أن نذكر أهم الأحداث التاريخية الأخرى التي أثرت في تطور الفكر الليبرالي. فالثورة الأميركية، 1776 جاءت على الأقل من الناحية الفكرية، امتداداً لفلسفة لوك السياسية. والثورة الفرنسية 1789، مهد لها فلاسفة ومفكرون ليبراليون على الإجمال أمثال روسو وفولتير (—) وجماعة الانسيكلوبيديا. والطريقة التي ترجمت بها الثورة الفرنسية إرادة الشعب وكيفية ممارستها الحرية اضطرتا الكثيرين من الليبراليين الى إعادة النظر في فهمهم للديمقراطية والحرية. كما أن الطريقة التي مارست بها الأكثريات الديمقراطية حقها في الحكم أقلقت كثيراً من الليبراليين أمثال بنيامين كونستانت، 1767-1830، ودي توكفيل ومل. ثم إن الثورة الصناعية التي ابتدأت في النصف الثاني من القرن الثامن عشر وبلغت أوجها في النصف الأول من القرن التاسع عشر غيّرت كل المقاييس. وقد استفادت الطبقات الوسطى الصاعدة من الثورة الصناعية ومن الحرية الاقتصادية لتسيطر على اقتصاد الدول الصناعية وسياستها ومن ثم على قسم كبير من بقية دول العالم عن طريق الاستعمار.

وعلى الصعيد الفلسفي اضطر المفكر الليبرالي الى محاولة تحديد معنى الحرية وعلاقتها بقيم أخرى كالمساواة والعدالة والسعادة. وإذا اعتبرنا أن الليبرالي ملزم باعطاء الحرية أهمية قصوى يصح لنا أن نتساءل عن مصير القيم والفضائل الأخرى التي تدخل عادة في جملة المفاهيم والقيم التي تحدد ولاءات المفكر. فهل أن الليبرالي الذي يضع الحرية في المرتبة العليا من سلم أولوياته مستعد أن يضحي بالمساواة بالعدالة أو بالسعادة في سبيل أن تبقى الحرية؟ ويبقى الحلم الجميل أن نظل أحراراً في مجتمع تعمه المساواة والعدالة والحرية. ومن البديهي أن هذا الحلم هو حلم الجميع. فالليبراليون لا يحتكرون حب الحرية والاهتمام بها. فالخلاف عادة هو حول معنى الحرية، وحول تحديد الظروف الملائمة لازدهارها وممارستها، وحول تحديد موقعها في سلم أولوياتنا وعلاقتها بما نُجلُّ من قيم أخرى. فالمفكر الماركسي، مثلاً، يعتبر الحرية في ظل الأنظمة الليبرالية - الرأسمالية حرية مزيفة وعنده أن التحرر الفعلي والأصيل يتحقق في اطار المجتمع اللاطبقي حيث الانسان سيد نفسه فلا تستغل طبقة طبقة أخرى، ولا يحتّم عليه انتماؤه الطبقي أن يكون مُستَغِّلاً أو مُستغِلاً.

6 - الحرية كركن من أركان الليبرالية:

إذن كيف نحدِّد مفهوم الحرية؟ يجب الإشارة أولاً الى أن اهتمامنا ليس بإشكالية حرية الإرادة بمعناها الميتافيزيقي، مع الاعتراف بصعوبة التغاضي عن هذه الاشكالية أو فصلها عن مفهوم الحرية في اطاره السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي هو محور اهتمامنا حالياً. لقد عرَّف هوبز الحرية بأنها غياب العوائق الخارجية التي تحد من قدرة الانسان على أن يفعل ما يشاء. وهذا التعريف هو في الواقع أساس ما سماه الليبرالي المعاصر ايزيا برلين «المفهوم السلبي» للحرية. وإذا اعتمدنا هذا التعريف السلبي للحرية يصبح مقياس نسبة الحرية السائدة في مجتمع معين هو العوائق التي تضعها السلطة السياسية (الدولة وأجهزتها) وتمنع بواسطتها المواطن من أن يفعل ما يشاء. فإذا ازدادت هذه العوائق أو الموانع قلت الحرية، وإذا قلت العوائق أو الموانع ازدادت الحرية. فإذا لم تمنع السلطة المواطنين من التعبير عن آرائهم على النحو الذي يريدون، وإذا أمنت للمواطن الحماية من سواه من المواطنين الذين قد تسول لهم انفسهم منعه حق التعبير عن رأيه، يحق لنا أن نستنتج أن حرية التعبير عن الرأي متوافرة في المجتمع. وإذا أخذنا باقي الحريات كحرية العبادة والتجارة والتنقل والاقتراع الى آخر ما هنالك من حريات ووجدنا أن لا عوائق تمنع المواطن من ممارسة هذه الحريات، نستطيع أن نجزم أن المجتمع هو مجتمع حر.

ولكن لنفترض أن الأكثرية الساحقة في هذا المجتمع لا رأي لديها لتعبر عنه وأن من لديه رأياً ما لا يبالي بالتعبير عنه؟ ولنفترض أن هذه الأكثرية لا تقيم للدين شأناً والذين يبدون اهتماماً بالدين فهم يهتمون بقشوره ومظاهره فقط؟ ولنفترض أن هذه الأكثرية في معظمها لا تستفيد من بقية الحريات المتوافرة لها. فهل يصح أن نقول بعد هذا كله أن مجتمعها مجتمع حر؟

يبرز هنا مفهوم الحرية الآخر الذي سماه برلين «المفهوم الايجابي». ويصر دعاة هذا المفهوم على أن غياب العوائق

الخارجية غير كافٍ لوجود الحرية. فإذا كنا عبيداً لشهواتنا فنحن لسنا أحراراً كما يذكرنا روسو الذي يصر على أن الحرية الحقة ـ الحرية الخُلقية كما يسميها ـ هي أن نطيع القوانين التي اشترعناها نحن لأنفسنا. ومهم جداً أن نتذكر أن الإرادة التي تشترع هذه القوانين ليست ارادة الفرد الخاصة التي تخضع للرغبات والأهواء الشخصية، بل هي ارادته الخُلقية المعيارية التي تعبر عنها الارادة العامة volonté générale. اذن كي نكون احراراً علينا أن نريد ما يجب أن نريد، واذا أردنا غير ذلك يحق للآخرين، باسم الارادة العامة، اجبارنا على أن نكون أحراراً حسب تعبير روسو الشهير.

كيف يمكننا في هذه الحال أن نحدد ما تقرُّه الارادة العامة وما لا تقرُّه؟ إن جواب روسو عن هذا السؤال المهم معقد جداً ولن نتطرّق اليه. لكن دعاة الديمقراطية أجابوا بأن الأكثرية هي التي تقرر وتشترع وتمسك بزمام السلطة. ودعاة الحرية السلبية اهتموا بحماية الفرد من الأذى قد يجيز الآخرون لأنفسهم الحاقه به، فتصبح مهمة القانون حماية الفرد من الآخرين، بدل التشديد على حق الآخرين في إجبار الفرد على أن يكون حراً. وهنا يبرز التصادم بين الليبرالية الكلاسيكية والديمقراطية. فلا يكفي أن نطلق شعار «الحرية الفردية في ظل سيادة القانون» الذي هو بحق الشعار الأشمل الذي ينتظم تحت لوائه معظم المفكرين السياسيين الليبراليين، بل على الليبراليين أن يتفقوا على تحديد مفهومي الحرية والقانون. والتخوف هنا هو من أن يؤدي وضع القانون في يد الأكثرية الديمقراطية الى تقلص نطاق الحرية الفردية وإعظام شأن الدولة وسلطتها. وهذا التخوف يكون في غير محله إذا لم تتعارض إرادة الفرد ومصالحه مع إرادة الأكثرية ومصالحها. فالفردية عند آدم سميث مثلاً ليست مشكلة لأنه كان مقتنعاً بوجود تناسق جوهري بين منفعة الفرد والمنفعة العامة. أما إذا اعترفنا بإخفاق النموذج السميثي وبضرورة تدخل الدولة، ولو على نحو محدود، لتنظيم الحياة الاقتصادية ولتوفير الحد الأدنى من متطلبات الحياة الكريمة للطبقات الدنيا اقتصادياً، فإنه يجب علينا اعطاء الدولة وأجهزتها دوراً يتعارض مع الرؤية الليبرالية للمجتمع ولكيفية إدارة شؤونه.

7 ـ بين الليبرالية والديمقراطية:

وبعد الثورة الفرنسية، وخصوصاً في القرن التاسع عشر، طُعِّمت الليبرالية بالديمقراطية. وقد برزت محاولة التوفيق بين النزعتين (الليبرالية والديمقراطية) في الفكر السياسي الليبرالي في ذلك القرن وفي فلسفة جون مل السياسية دليل واضح على هذا. فقد أدرك مل أن مشكلة تسلط الملوك، وأن حُلَّت تاريخياً بتجريدهم من صلاحياتهم أو بقطع رؤوسهم، تعود وتظهر بشكل مشكلة طغيان الأكثرية أو من يمثلها في النظام الديمقراطي. والحل الدستوري (عبر القوانين واصلاح المؤسسات وانشاء المحاكم العليا وتعدد الأكثريات من خلال النسق التعاقبي للانتخابات الخ...) لا يحل المشكلة كلياً. فحتى لو تأكدنا أن الديمقراطية دستورية، يبقى، في نهاية المطاف، الدستور وتقرير أحكامه في يد الأكثرية. وقد أدرك توماس جيفرسون، 1743-1826، هذه الحقيقة قبل مل، وتوكفيل، وتوماس جرين، 1836-1882، وكونستانت وغيرهم ممن أدركوا طبيعة هذه المشكلة وأبعادها. ففي نص القانون الذي يحمي حرية العبادة (كتبه جيفرسون عام 1779 وصدقه المجلس الاشتراعي لولاية فرجينيا في العام 1786) ورد في الفقرة الأخيرة ما معناه: نحن ندرك في هذا المجلس الذي انتخبه الشعب لاشتراع القوانين أن لا سلطة لنا على المجالس اللاحقة التي سوف تنتخب بعدنا ويكون لها صلاحية قانونية، ولا نستطيع أن نجعل هذا القانون الذي اشترعناه اليوم غير قابل للنقض في المستقبل وأن نحن فعلنا ذلك فلا يكون لإعلاننا هذا صفة قانونية مُلزِمة. ولكننا نعلن أن كل من ينقض هذا القانون أو يلغيه أو يحد منه إنما ينتهك حقوقاً للانسان طبيعية. وقول جيفرسون هذا يشير بوضوح الى انه أدرك أن الضمانة لا تكون في النهاية الا بوعي المواطنين وبحكمتهم وأخلاقيتهم. ولم يجد جيفرسون في يده حيلة سوى العودة الى مفهوم حقوق الانسان الطبيعية. واذا كانت قدسية الفرد وحقوقه من جوهر الليبرالية، فإن المساس بهذه الحقوق يعني إخفاق الليبرالية وإفلاسها. فرسالة الليبرالية، اذا كان لها من رسالة؟ هي حماية الفرد والدفاع عن سيادته وصيانة كرامته. فإذا ضاعت حقوق الفرد، ضاعت الليبرالية. وما جدوى أن نسمي حقوق الفرد حقوقاً طبيعية إذ سمحنا لارادة الآخرين بأن تلغي هذه الحقوق؟ وإذا كان الآخرون يشكلون الأكثرية فليس في ذلك كما قال كونستانت تخفيف للجرم ولا عزاء للضحية.

وصعوبة حل هذه المشكلة تعود الى اختلاف في أهداف الليبرالية والديمقراطية. فالليبرالية مهتمة برسم حدود واضحة لسلطة الدولة على الفرد واعطاء الفرد أكبر قدر ممكن من الحرية. أما الديمقراطية فتحدد مركز السلطة ومصدرها. وهذا لا يعني أن الليبرالية والديمقراطية متناقضتان بالضرورة، لكن

إمكانية تعارضهما واردة نظرياً وعملياً. وقد حاول جون مل في مقالته الشهيرة حول الحرية أن يجد معادلة توفق بين الليبرالية والديمقراطية فلم يسمح بتقييد حرية فرد ما إلّا لمنع ضرر واضح يلحق بالآخرين نتيجة تصرف هذا الفرد. وقد ميّز مل بين الحيِّز الخاص والحيِّز العام معطياً الفرد حرية مطلقة في الحيِّز الأول وسامحاً للدولة بأن تتدخل فقط في ما يتعلق بالحيِّز الثاني. وتصرُّف الفرد يتعدى الحيِّز الخاص ويصبح شأناً عاماً عندما يمس هذا التصرف الآخرين ويلحق الضرر بهم. وقد أدرك مل أن الغزو غير المشروع للحيز الخاص قد يكون مصدره ليس الدولة فحسب إنما المجتمع بشكل عام. وكان لدى مل قناعة بأن المواطن الذي ينشأ في جو من الحرية ويتربّى على احترام حقوق الآخرين ويتقبل بانفتاح ونضوج الآراء المخالفة لمعتقداته ويطوِّر شخصيته ويحقق ذاته ويخلق مناخاً يساعد الآخرين على النمو والخلق والابداع، هو الضمانة المثلى للديمقراطية والدرع التي تقي المجتمع شر طغيان الأكثرية أو أي شكل آخر من الاستبداد. وقد خصص مل قسماً كبيراً من مقالته للدافع عن حرية الفكر والتعبير والنقاش والمعتقد، وإبراز حسنات التعددية والتنوع والتميُّز خوفاً من أن ينزلق المجتمع الديمقراطي نحو الرتابة والتقليد والتفاهة والانسياق الأعمى والانغلاق والتحجُّر.

وإذا قارنّا مقالة جون مِل حول الحرية بمقالته حول المنفعية Utilitarianism، نجد أن تشديده على أهمية الحرية وقيمتها في المقالة الأولى يكاد يجعل الحرية غاية بحد ذاتها بدل أن تكون قيمتها بنسبة منفعتها. فما الذي يعطي الحرية قيمتها وكيف نسوّغ هذا التركيز على أهمية الحرية الذي يقارب أحياناً حد الهوس؟ والمنفعي يحاول أن يعطي جواباً عن هذا السؤال يرتكز على قواعد علمية تجريبية. أما النوع الآخر من الإجابة عن هذا السؤال فمرتكزه مبدئي أو معياري. فإذا نحن درسنا طبيعة الانسان وقوانين علم النفس والاجتماع واستنتجنا أن لا خلق ولا عفوية ولا ابداع ولا انتاج ولا سعادة بلا حرية، يكون التزامنا بالحرية مبنياً على ما هو جائز أو محتمل. وليس باستطاعة الليبرالي المنفعي أن يبني ركائز التزامه بالحرية على غير هذه الركائز أو ما يشابهها. من هنا اذا نحن اعتبرنا الالتزام المبدئي المطلق بالحرية مقياس الليبرالية يصح أن نعتبر كانط 1770-1831، أكثر الفلاسفة ليبرالية. فقيمة الحرية عند كانط لا تكمن في كونها شرطاً من شروط السعادة. واذا ثبت أن المفتش الأكبر Grand Inquisitor في رواية دستويفسكي **الأخوة كرامازوف** قد فهم طبيعة الانسان على حقيقتها، فهل يستوجب ذلك أن نتخلى عن الحرية كي لا نصبح أشقاء؟ واذا كانت السعادة هي غايتنا القصوى وجب علينا أن نجيب عن هذا السؤال بالايجاب. وفي حال تفاوت مقدرة الأفراد على تحمل عبء الحرية فإن كواهل النخبة القوية تتحمل القسم الأكبر من المسؤولية، وتتولى هذه النخبة تأمين قدر من حاجات الجماهير الضعيفة الجاهلة تماماً كما يفعل المفتش الأكبر في رواية دوستويفسكي.

والواقع أن الليبراليين الديموقراطيين من بركليس حتى مل افترضوا مقدرة الجميع ورغبتهم في الاسهام على نحو فعال في الحياة السياسية وفي إدارة شؤونهم العامة. وهذا الافتراض يبدو واضحاً في خطبة بركليس التأبينية وفي مقالة مل حول الحرية وقد أدرك مفكرون ديموقراطيون كثيرون أهمية هذه الفرضية فأبدوا اهتماماً خاصاً بمفهوم الديموقراطية التشاركية Participatory Democracy، خوفاً من بروز طبقة أوصياء يملأون الفراغ الذي أحدثه انسحاب المواطن العادي من الحياة العامة ويحكمون الشعب باسم الديموقراطية في ظل شعار الحرية.

والى جانب افتراض الليبرالي أن في مقدور المواطن العادي المشاركة في الحياة السياسية فهو يفترض كذلك مقدرة الجميع ورغبتهم في التنافس على الصعيد الاقتصادي بنسب نجاح متساوية. واذا كانت هذه الفرضية خاطئة يضطرّ المفكر الى أن يعود الى سلم أولوياته ويختار بين الحرية والمساواة. فالحرية مع تفاوت في الكفايات تؤدي الى تفاوت المستوى الاقتصادي. والاقتصاد السميثي الحر الملتزم بمبدأ الملكية الخاصة مضافاً الى الثورة الصناعية التي طوّرت وسائل الانتاج مع تفاوت الكفايات الفردية تولّد كلها مجتمعاً تتجلى فيه الطبقية على نحو واضح ويجعل من الليبرالية ايديولوجية البرجوازية الحاكمة. ذلك أن الطبقة المستفيدة ستدافع عن امتيازاتها ومصالحها وتتوسل الحرية لتعطي نفسها صفة شرعية.

8 ـ الليبرالية في الفكر المعاصر:

والليبرالية كما تظهر في الفكر السياسي المعاصر تتمثل في نزعتين. فالنزعة الأولى تحرص على أن يبقى للعدالة وللمساواة شأن هام دون أن يطغى عليهما التزامنا بالحرية. وهذه النزعة تسمح للدولة بأن تتدخل تدخلاً ملحوظاً لتحقيق هذه الغاية. والنزعة الثانية تصر على اعطاء الدولة دوراً لا يتعدى الحد الأدنى الذي سمح به لوك. وتمثل آراء الفيلسوف الأميركي المعاصر جون رولز النزعة الأولى، بينما تمثل آراء زميله في

جامعة هارفرد الفيلسوف روبرت نوزيك النزعة الثانية. وقد بدا تأثير كانط وروسو واضحاً في فلسفة رولز بينما جاءت فلسفة نوزيك امتداداً لفلسفة لوك السياسية.

مصادر ومراجع

— Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation,* New york, Macmillan, 1948.
— Hayek, Von F.A., *The Constitution of Liberty,* Routledge, 1960.
— Kant, Immanuel, *Kant's political writings,* Hans Reiss, ed., Cambridge University Press, 1970.
— Locke, John, *Two treatises of Government,* Peter Laslett, ed., Cambridge University, Press, 1960, First ed. *1690.*
— Mill, John Stwart, *On Liberty,* London, 1861.
— Montesquieu, Charles Secondat Baron de, *The Spirit of the Laws,* Gonzague truc, 2vols, Paris, Collection des classiques Garnier.
— Nozich, Robert, *Anarchy, State and Utopia,* New York, 1974.
— Rawls, John, *A theory of Justice, Harvarel* University Press, 1971.
— Rousseau, Gean-Jacpque, *The Social Contract and Discourse, trans.* With an Introduction by G.D.H. Cole, Dutton, New York, 1950.
— Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature of the Wealth of Nations,* Modern Library, New York, 1937.
— Tocqueville, Alexis de, *Democracy in America,* Vintage Books, New York, 1958.

وضاح نصر

المادية التاريخية

Historical Materialism
Matérialisme historique
Historischer Materialismus

المادية التاريخية جزء لا يتجزأ من منظومة العقائد والأفكار التي وضعها كارل ماركس 1818-1883 وفريدريك انغلز 1820-1895 وطورها فلاديمير ايليتش لينين 1870-1924 كما ساهم ويساهم في إغنائها وتطويرها عدد كبير من المفكرين الماركسيين من انحاء مختلفة من العالم منذ ظهورها حتى الآن. هذه المنظومة من العقائد والأفكار المسماة الماركسية أو الماركسية اللينينية يمكن تقسيمها الى ثلاثة أقسام:

الفلسفة (المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية)، والاقتصاد السياسي، والشيوعية العلمية (العلم الذي يدرس قوانين ظهور وتطور التشكيلة الاجتماعية ـ الاقتصادية الشيوعية، واستراتيجية وتكتيك النضال من أجل إقامتها).

وإذا كانت المادية الديالكتيكية هي الفلسفة الماركسية بالمعنى العام للكلمة، هي العلم الذي يدرس أعم قوانين حركة الطبيعة والمجتمع والفكر الانساني، فإن المادية التاريخية هي نظرية المجتمع الماركسية، هي العلم الذي يبحث في القوانين العامة والقوى المحركة لتطور المجتمع البشري. ولا يقتصر موضوع المادية التاريخية على دراسة تاريخ المجتمعات، تاريخ ظهور وتطور وتغير التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية، بل يشمل أيضاً دراسة قانونيات الحياة المعاصرة لمختلف البلدان (الرأسمالية، الاشتراكية، المتخلفة) وقانونيات الحياة الاجتماعية للانسانية بوجه عام.

والمادية التاريخية تختلف عن العلوم الاجتماعية الأخرى (الاقتصاد، الحقوق، الأخلاق، علم الجمال، البحوث الاجتماعية الميدانية. . .) والتي تدرس جوانب أو سيرورات معينة من الحياة الاجتماعية، في أنها تدرس المجتمع، والحياة الاجتماعية كسيرورة واحدة متكاملة، من خلال العلاقات المتبادلة بين جميع جوانبها. إن المادية التاريخية بوصفها علماً عن قوانين التطور الاجتماعي هي نظرية فلسفية، منهجية، سسيولوجية في الوقت نفسه.

فهي تجيب عن المسألة الأساسية في الفلسفة، مطبقة على المجتمع، إجابة مادية، بتأكيدها، أن حياة المجتمع المادية، وبخاصة عملية الانتاج المادي، تشكل أساس تفاعل جميع الظاهرات الاجتماعية، وتحدد في نهاية المطاف الميدان الروحي من حياة المجتمع وكذلك جميع ظاهراتها الأخرى. وهذا هو مبدأ المادية.

وهي تبحث الظاهرات الاجتماعية في حركتها الدائمة، بتغيراتها التي تحكمها قانونية حتمية، بالعلاقات المتبادلة بين جميع جوانبها، بماضيها ومستقبلها، باتجاهاتها وتناقضاتها، بكلمة واحدة بعلاقاتها الديالكتيكية. هذا الموقف الديالكتيكي من معرفة المجتمع هو أهم مقدمة فلسفية ـ منهجية للدراسة الاجتماعية: كيف نشأت هذه الظاهرات أو تلك، أية مراحل مرت بها في تطورها، الى مَ صارت في الوقت الحاضر، وعلى أية أجنة مستقبلية تنطوي؟ فالديالكتيك في الدراسات الاجتماعية يتجلى بالموقف التاريخي من المجتمع، من الظاهرات الاجتماعية. وهذا هو مبدأ التاريخية.

لكن هذه النظرية الاجتماعية العامة هي مرشد لدراسة المجتمع، وليست وسيلة لرسم مجرى التاريخ، وليست مفتاحاً سحرياً يعفي من دراسة السير الواقعي الملموس لحركة التاريخ في كل زمان ومكان. إنها تدرس القوانين العامة لتطور

المجتمع، هذه القوانين التي تتجلى بأشكال مختلفة في البلدان المختلفة وفي المراحل التاريخية المختلفة. وهي تقدم منهجاً علمياً محدداً لدراسة قانونيات التطور الاجتماعي، وظواهر وسيرورات واتجاهات الحياة الاجتماعية المعاصرة، وتوفر بالتالي إمكانية التنبؤ العلمي بالأحداث المحتملة، واتجاهات التطور الاجتماعي المقبل.

I ـ مقدمات ظهور المادية التاريخية:

ظهرت المادية التاريخية في ظروف اجتماعية ـ اقتصادية معينة، كما كانت نتيجة لتطورات معينة في الفكر الفلسفي والاجتماعي والتاريخي.

1 ـ المقدمات الاجتماعية ـ الاقتصادية:

لم يكن ممكناً أن تظهر الماركسية، والمادية التاريخية كجزء مكون لها، قبل نضج الظروف الاجتماعية الموضوعية اللازمة لظهورها.

فمع تطور الرأسمالية زالت العزلة التي كانت قائمة بين مختلف البلدان والشعوب، فصارت تنجذب جميعاً الى العملية التاريخية، ويتبين اكثر فأكثر، أن تاريخ البشرية بأسرها واحد، وأن كل شعب يمر خلالها بمراحل تحكمها قانونية تاريخية حتمية.

كما أن تطور التقسيم الاجتماعي للعمل تطوراً واسعاً، وقيام صلات قوية بين مختلف فروع الانتاج: الصناعة، الزراعة، الخدمات الانتاجية... قد أديا الى نشوء المقدمات الضرورية لتحليل تطور الانتاج المادي، كإنتاج مادي بصيغته المجردة، بغض النظر عن أشكال تجسده الخاصة.

ولم يكشف تطور الرأسمالية إمكانيات جديدة للمعرفة الاجتماعية فحسب، بل خلق الحاجة الاجتماعية الى بناء علم عن المجتمع. فمع تطور الرأسمالية كانت تناقضاتها تتضح وتتفاقم. فالمزاحمة وفوضى الانتاج، والأزمات الدورية، والاضطهاد الاجتماعي والقومي، والتناقضات التناحرية الأخرى في الرأسمالية، طرحت أمام المجتمع مهمة ملحة، تتلخص في إيجاد سبل ووسائل حل هذه التناقضات.

وكما ساعدت العلوم الطبيعية الناس في استعمال قوى الطبيعة الجبارة، كذلك يمكن وينبغي أن تساعدهم العلوم الاجتماعية على ترويض قوى التطور الاجتماعي الهائلة. وبقدر ما تبرز في المجتمع الحاجة الملحة الى تذليل التناقضات الاجتماعية، بقدر ما تتبدى الضرورة الى علم يقدم معرفة لهذه التناقضات وسبل تذليلها.

ولقد بلغ الإنتاج في ظل الرأسمالية مستوى نشأت معه الحاجة الى رقابته وتوجيهه، بصورة واعية، على صعيد المجتمع بأسره. بكلمة أخرى، نشأت الحاجة الى نظام اجتماعي جديد، يلغي الملكية الخاصة ويقيم الملكية الجماعية لوسائل الانتاج. ولقيام هذا النظام الاجتماعي الجديد، لا بد من الاستناد الى علم اجتماعي، يشكل أساساً نظرياً لإدارة وتوجيه جميع العمليات الاجتماعية.

وكان العامل الحاسم في ظهور المادية التاريخية هو اكتمال تكون الطبقة الاجتماعية، التي يعبِّر هذا العلم عن مصالحها. لقد كانت الطبقة العاملة (البروليتاريا) وحدها، بين جميع الطبقات الاجتماعية التي ظهرت خلال تاريخ البشرية، هي المعنية بالكشف عن القوانين الموضوعية للتطور الاجتماعي حتى النهاية، ودون أن تحدّ البحث عن تلك القوانين أية حدود أو عقبات. هي الطبقة الاجتماعية التي لا يعنيها استمرار النظام الاجتماعي القائم على استغلال الانسان للانسان. بل تتلخص مصلحتها في إنهاء هذا النظام، وإقامة المجتمع اللاطبقي. إن هذه الطبقة لم تظهر وتتكوّن، في البلدان الرأسمالية المتقدمة، الا في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ولا تصل الى درجة كافية من الوعي السياسي، بحيث تشكل طبقة اجتماعية جديدة، تلعب دوراً مميزاً في التاريخ إلا في أواسط القرن التاسع عشر.

لقد كان ظهور الماركسية تعبيراً عن النضج السياسي والفكري لطلائع الطبقة العاملة، وإشارة الى حلول دورها التاريخي في النضال ضد الرأسمالية، وضد جميع أشكال الاستغلال الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والروحي، وفي بناء المجتمع الخالي من الطبقات.

لقد كان في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر عصر التحولات الثورية العاصفة في الميادين الاقتصادية والتقنية والسياسية والاجتماعية، وعصر الانقلاب في الأفكار السياسية والفلسفية والتاريخية والاقتصادية. وتميز هذا العصر بالثورة الصناعية في انكلترا، ثم بالثورة الفرنسية في أواخر القرن الثامن عشر. ثم ببدء انطلاقة الحركة العمالية في انكلترا في ثلاثينات القرن التاسع عشر وانطلاقة الثورة التي اظهرت مواقف متميزة للطبقة العاملة في كل من المانيا وفرنسا عام 1948.

هذه الأحداث بينت أن المجتمع في أوروبا الغربية بدأ

يعيش حالة من النهوض الثوري العارم. وإذا كانت العلاقة بين الأحداث السياسية والتحولات الاقتصادية مموهة في السابق، وكان الكشف عنها متعذراً، فإن الثورة الصناعية في انكلترا، والأحداث السياسية الثورية في أوروبا عامة، جعلت هذه العلاقة واضحة.

لقد أظهرت الأحداث الثورية في أواخر القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر أن الطبقة العاملة هي أهم القوى المحركة للتطور التاريخي. ففي العصور السابقة كان الصراع بين الطبقات مغطى بأقنعة مختلفة (دينية، ايديولوجية، اجتماعية). كان نضال الفلاحين الأقنان وسكان المدن ضد الاضطهاد الاقطاعي يجري تحت رايات دينية (حركة الاصلاح الديني، الحرب الفلاحية). أما منذ نهاية القرن الثامن عشر وفي القرن التاسع عشر فقد صار للصراع الطبقي طابع سياسي واضح. يقول انغلز: «... إذا كانت دراسة هذه الأسباب المحركة للتاريخ في جميع المراحل السابقة مستحيلة تقريباً، نظراً لأن علاقات هذه الأسباب بنتائجها كانت مختلطة ومموهة، ففي وقتنا الحاضر صارت هذه العلاقات من البساطة بحيث أصبح حل اللغز ممكناً. فمنذ قيام الصناعة الضخمة، أي منذ السلم الأوروبي عام 1815 على الأقل، لم يعد سراً على أحد أن مركز جميع الصراعات السياسية في انكلترا كان محاولة فرض السيادة من قبل طبقتين: الارستقراطية المالكة للأرض Landed aristocracy من جهة، والبرجوازية middle class من جهة ثانية. وفي فرنسا تم وعي الحقيقة نفسها مع عودة آل بوربون. فمؤرخو عصر النهضة، من تيري الى غيزو 1787-1874، مينيه، وتيير، كانوا يشيرون باستمرار الى تلك الحقيقة كمفتاح لفهم التاريخ الفرنسي، بدءاً من القرون الوسطى. ومنذ عام 1830 اعترف بالطبقة العاملة، البروليتاريا، في هذين البلدين، كمناضل ثالث من أجل السيادة. لقد صارت العلاقة من البساطة، بحيث لم يعد أحد، سوى الذين يغمضون اعينهم عمداً، غير قادر على رؤيتها، رؤية أنه في صراع هذه الطبقات الكبرى الثلاث، وفي تصادم مصالحها، تكمن القوة المحركة لكل تاريخنا الحديث، على الأقل في البلدين الأكثر تقدماً المشار اليهما». (ماركس وانجلز، **المؤلفات الكاملة**، الطبعة الروسية الثانية، المجلد 21، ص 308).

2 ـ المقدمات الفكرية النظرية:

لم يكن ظهور المادية التاريخية خارجاً عن إطار تطور الفكر العلمي بوجه عام. كتب لينين في مقالته «**كارل ماركس**» يقول: «لقد تابع ماركس، وأتم، على نحو عبقري، التيارات الفكرية الرئيسية الثلاثة في القرن التاسع عشر، (....) الفلسفة الكلاسيكية الالمانية، والاقتصاد السياسي الكلاسيكي الانكليزي، والاشتراكية الفرنسية المرتبطة بالتعاليم الثورية الفرنسية بوجه عام». (لينين، **المؤلفات**، الطبعة الروسية، المجلد 21، ص 34). وفي مقالته «مصادر الماركسية وأقسامها المكونة الثلاثة» يعبر لينين عن فكرة التتابع التاريخي، والعلاقة مع تطور العلم الاجتماعي بقوله:

«إن تاريخ الفلسفة، وتاريخ العلم الاجتماعي، يبينان بكل وضوح أن الماركسية لا تشبه البدعة في شيء، بمعنى المذهب المتحجر المنطوي على نفسه، الذي قام بمعزل عن الطريق الرئيسي لتطور الحضارة العالمية. على العكس من ذلك، فإن عبقرية ماركس كلها تتجلى بالضبط في كونه أجاب عن الأسئلة التي طرحها الفكر الانساني التقدمي. وقد جاء مذهبه كتتمة مباشرة وطبيعية لمذاهب أعظم ممثلي الفلسفة والاقتصاد السياسي والاشتراكية». (**المصدر نفسه**، المجلد 19، ص 3).

في هذا النص يظهر، قبل كل شيء، الاحترام الكبير الذي يكنه لينين للمفكرين الذين سبقوا الماركسية في الميادين المذكورة. لقد طرحت الأفكار السابقة أمام علم الاجتماع كثيراً من الأسئلة الهامة:

أولاً: قام هيغل 1770 - 1831 بمحاولة جبارة لتطبيق الديالكتيك الذي أنشأه من أجل فهم روح التاريخ العالمي، تلك المحاولة التي تطورت الى السعي لفهم حركة التاريخ بوصفها عملية ضرورية، قانونية، صاعدة، تنتقل من الأشكال الدنيا الى الأشكال العليا. وبغض النظر عن أن هيغل اعتبر هذه العملية تجلياً لحركة الروح العالمي، الذي تتناوب حمله شعوب يلعب كل منها الدور الأول في مرحلة معينة من مراحل التاريخ، فقد وجّه بنظريته هذه ضربة كبرى للتفسيرات البدائية التبسيطية للتاريخ العالمي بوصفه نتيجة النشاط الارادي للأفراد العظام. يقوّم انغلز محاولة هيغل تفسير العملية التاريخية على النحو التالي: «هو [هيغل] أول من حاول تفسير تطور التاريخ وعلاقاته الداخلية. ومهما بدت لنا الآن غريبة جوانب عديدة من فلسفة التاريخ عنده، فإن عظمة آرائه الأساسية مذهلة حتى في الوقت الحاضر، خاصة عندما نقارنه بمن سبقه، أو بمن تجرأ بعده على ولوج باب التفكير في التاريخ بوجه عام. في **الفينومينولوجيا والاستيطيقا وتاريخ الفلسفة** ـ في كل مكان، وبخط أحمر، يتجلى هذا

الفهم الرائع للتاريخ، في كل مكان تعالج المادة تاريخياً، في علاقة محددة، وإن تكن تجريدية محرفة، بالتاريخ. هذا الفهم للتاريخ، الذي شكل بداية عصر جديد، كان مقدمة نظرية مباشرة للنظرة المادية الجديدة، وبفضل ذلك نشأت نقطة البداية للمنهج المنطقي أيضاً. (المؤلفات، المجلد 13، ص 496) أي لمنهج ماركس المادي الديالكتيكي.

المقدمة النظرية الثانية، التي مهدت لظهور المادية التاريخية، كانت محاولة مؤرخي عصر النهضة (تيري، غيزو، مينه) والمؤرخين الانكليز في ذلك الوقت، دراسة أحداث تاريخية مثل الثورة الانكليزية في القرن السابع عشر، والثورة الفرنسية في أواخر القرن الثامن عشر من وجهة نظر صراع الطبقات، وبخاصة صراع البرجوازية ضد ملاك الأراضي الاقطاعيين. وعلى الرغم من أن هؤلاء المؤرخين لم يتمكنوا من شرح طبيعة هذه الطبقات شرحاً علمياً، فإنهم كشفوا عن الصراع الدائر بينها على صعيد المجتمع كله.

أما الاقتصاديون الانكليز بيتي وسميث 1723-1790 وريكاردو 1772-1823) فقد حاولوا تقديم تحليل اقتصادي للمجتمع الرأسمالي. وعلى الرغم من أنهم لم يتمكنوا من الكشف عن الاسباب الاقتصادية الجذرية لوجود الطبقات (إذ ميزوا بين الطبقات على أساس مصادر الدخل: الريع للاقطاعيين، الربح للرأسماليين، الأجرة للعمال) الا أن محاولاتهم شكلت، في ذلك الوقت، أول صياغة علمية للمسألة من وجهة النظر الاقتصادية. وكان لهذا أهمية كبرى في تهيئة بعض المقدمات النظرية للانقلاب الثوري الذي حققه ماركس وانغلز في العلم الاجتماعي. ويمكن أن نضيف الى هذه المقدمات محاولات كلاسيكيي الاقتصاد السياسي الانكليز تفسير القيمة بالعمل، وتعريف العمل المنتج وما شابه.

لكن مهما كانت عظمة تلك المحاولات العبقرية لتفسير بعض جوانب الحياة الاجتماعية تفسيراً علمياً، فقد ظلت محصورة في إطار وضع المسائل التاريخية وضعاً جديداً؛ ولم تصل، ولم يكن ممكناً لها أن تصل، الى حل تلك المسائل. ذلك أن المثالية هي التي كانت سائدة، قبل ماركس وانغلز، في فهم تاريخ البشرية والحياة الاجتماعية، كما كانت سائدة في الفلسفة.

وتجدر الاشارة الى العيوب الرئيسية للنظرات السيسولوجية التي كانت سائدة قبل ماركس وانغلز، لمعرفة مدى أهمية الانقلاب الذي أحدثاه في فهم قوانين الحياة الاجتماعية:

أولاً: كان المفكرون السيسولوجيون قبل ماركس يعالجون الأحداث التاريخية من وجهة نظر الدوافع المثالية لنشاط الناس بالدرجة الأولى، دون النظر في الأسباب العميقة التي تحدد تلك الدوافع. وبهذا وقفوا عند سطح الظواهر، بينما يبدأ العلم حيث يمكن التوغل خلف سطح الأحداث ومظهرها الخارجي - الذي غالباً ما يكون مخادعاً - الى جوهرها، وحيث يكشف النقاب عن عواملها المحدِّدة.

ثانياً: كانت النظرات السسيولوجية المثالية قد حفرت هوة عميقة بين المجتمع والطبيعة المحيطة به. أما ماركس فقد بيَّن أن الانسان، والمجتمع الانساني، هو جزء من العالم المادي المحيط به، وإن كانت له خصائصه المميزة. وأن قوانين الحياة الاجتماعية. رغم كل خصوصياتها وتميزها، هي قوانين موضوعية شأنها شأن قوانين العلوم الطبيعية. السيسولوجيون المثاليون يعترفون بوجود القوانين والعلاقات السببية في الطبيعة بينما ينكرونها في المجتمع، حيث يحدد الأحداث، في رأيهم، أهداف الناس، وقيمهم الروحية والأخلاقية، ونزعاتهم واراداتهم وأهواؤهم.

ثالثاً: تتجاهل السسيولوجيا المثالية الدور الحاسم الذي تلعبه الجماهير الشعبية في صنع التاريخ، وترجع تاريخ المجتمع البشري الى تاريخ نشاط الشخصيات العظيمة. لقد نظر المؤرخون وعلماء الاجتماع المثاليون دائماً الى الجماهير الشعبية كموضوع للتاريخ وليس كفاعل فيه، ككتلة سلبية جامدة، أو في أحسن الحالات كأداة للتاريخ وليس كصانع مبدع له كما تؤكد المادية التاريخية.

وأخيراً: اعتبر المؤرخون وعلماء الاجتماع وعلماء الاقتصاد قبل ماركس أن الرأسمالية هي النظام الطبيعي الأبدي غير القابل للتجاوز. ولم يشكل كلاسيكيو الاقتصاد، السياسي الانكليزي العظام استثناء في هذا المجال، وعند هيغل تصل السيرورة التاريخية الى كمالها في الملكية البروسية.

لقد كان ظهور المادية التاريخية ثورة حقيقية في ميدان العلم الاجتماعي، علم قوانين تطور المجتمعات البشرية.

II - الخصائص المميزة للمعرفة الاجتماعية:

ظلت المادية قبل ماركس في مواقع المثالية لدى الحديث عن المجتمع البشري. فالمفكرون العظام امثال هيفليتس 1715-1771، وهولباخ 1723-1789، وديدرو 1713-1784، وفويرباخ 1804-1872، فسروا الطبيعة تفسيراً مادياً، وطرحوا أفكاراً عبقرية حول علاقة وعي الناس بالوسط الاجتماعي

المحيط، الا أنهم في مجمل نظرياتهم الاجتماعية كانوا ميالين للفكرة الشائعة عن أن الرأي هو الذي يحكم العالم. وهم، الذين كانوا من انصار الحتمية في تفسير الظواهر الطبيعية، اعتبروا أنه في التاريخ الاجتماعي، يمكن أن تتعلق مصائر الشعوب بالصدفة، بإرادة هذا القائد السياسي أو ذاك.

أما ماركس وانغلز فقد عمما النظرية المادية الديالكتيكية على معرفة المجتمع. «إذا كانت المادية عامة تفسر الوعي انطلاقاً من الوجود وليس العكس، فإنه لدى البحث في حياة الناس الاجتماعية تتطلب المادية تفسير الوعي الاجتماعي انطلاقاً من الوجود الاجتماعي». (لينين، **المؤلفات**، المجلد 21، ص 39).

إن تعميم المادية الفلسفية على معرفة وتفسير ظواهر الحياة الاجتماعية أمر بالغ الصعوبة والتعقيد. فالمجتمع أكثر موضوعات البحث العلمي تعقيداً. وليس من قبيل الصدفة أن تكون المادية الفلسفية قد ظهرت في العصور القديمة وتطورت خلال اكثر من ألفي عام، بينما لا يزيد عمر المادية التاريخية عن مائة عام أو أكثر قليلاً. فالظواهر والعمليات تجري في الطبيعة بصورة عفوية، عمياء، دون مشاركة الوعي، دون إرادة أو هدف ما. أما التاريخ فيصنعه الناس، الذين يضعون أمامهم أهدافاً ومهمات ويناضلون من أجل تحقيقها.

لقد أدى هذا الفرق الظاهر بين ظواهر الطبيعة وظواهر المجتمع إلى نكران بعض المدارس الاجتماعية امكانية قيام علم حقيقي يكشف عن القوانين العامة لحركة المجتمعات البشرية (الكانطية الجديدة مثلاً)؛ وادى بالبعض الآخر الى الادعاء بأن السسيولوجيا لا يمكن أن تكون علماً إلا إذا قصرت موضوعات بحثها على ما يمكن قياسه، واختباره، والتحقق من صحته، وبالتالي الى ضرورة الابتعاد عن البحث في المفاهيم والقوانين الاجتماعية العامة (الوضعية الجديدة ـ المدرسة الامبيريقية في علم الاجتماع).

أما المادية التاريخية فترى أن الفروق بين الظواهر الطبيعية والظواهر الاجتماعية لا تلغي امكانية العلم الاجتماعي، بل تطرح أمامه مشكلات وعقبات خاصة عليه تذليلها.

فمسألة العفوية في الطبيعة مقابل الوعي في المجتمع تحل عن طريق فهم العلاقة بين الموضوعي والذاتي. ففي المجتمع توجد ظواهر وأحداث لا تتعلق بإرادة الناس أو أهوائهم، بل بظروف موضوعية خارجة عن إرادتهم؛ كما أن للوعي والارادة والعاطفة... الخ دوراً معيناً في كل من الأحداث والظواهر الاجتماعية. ولدى البحث في تأثير الوعي والارادة، لا يمكن حساب جميع الآراء والعواطف والأهواء والنزعات التي تؤثر في حدث ما، بل لا بد من الكشف عما هو أساسي، جوهري، مؤثر تأثيراً حاسماً. وهذا شأن العلم في جميع الميادين. فالعالم يهمل العوامل الثانوية والمتعلقة بالصدفة، مؤقتاً، ـ رغم أنها تؤثر في الظاهرة إلى هذا الحد أو ذاك ـ ليكشف عما هو جوهري وأساسي.

وكذلك تحل مسألة التكرار في الطبيعة والتفرد والخصوصية في المجتمع عن طريق فهم العلاقة بين الخاص والعام. إن في الظواهر الاجتماعية أيضاً ما يتكرر بحيث يمكن تعميمه. صحيح أن كل حدث تاريخي هو فريد أصيل لا يتكرر بحذافيره مطلقاً؛ ولكننا بشيء من التبصر العلمي نستطيع الكشف عما هو متكرر وعام وراء الخاص الفريد. إن الثورة الفرنسية مثلاً فريدة من حيث مكان وزمان حدوثها، والأدوات والأساليب المستخدمة فيها، والأشخاص الذين شاركوا فيها.. الخ. غير أنها تشترك مع عدد من الثورات الأخرى في خصائص مشتركة عامة (كونها ثورة البرجوازية ضد الاقطاع، ادخلت شكل التنظيم السياسي القائم على مبدأ سيادة الشعب، بنتيجتها كرست الحريات الديمقراطية... الخ)؛ وكذلك الأمر في كل حدث أو ظاهرة اجتماعية: فيها ما هو خاص، فريد، متميز؛ وفيها ما هو عام، مشترك، متكرر. وعلى العلم الاجتماعي أن يكشف عن هذا العام المتكرر ليصل الى صوغ القوانين.

وكذلك الأمر فيما يتعلق بالثبات النسبي للظواهر الطبيعية والتغير الدائم للظواهر الاجتماعية. هل المجتمع البشري سيل متواصل لا ينقطع من الاحداث والظواهر كما يرى البعض؟ أم أن لكل مجتمع ثقافة خاصة ثابتة نسبياً تبقى هي هي مئات وآلاف السنين، وتؤثر على افراد هذا المجتمع فتطبع تفكيرهم وسلوكهم ونشاطهم بطابع محدد وثابت؟

ترى المادية التاريخية أنه يوجد في المجتمع البشري السيل المتواصل غير المنقطع، والأحوال الثابتة نسبياً. ولذلك يواجه العلم الاجتماعي قضية البحث عن الثابت المتكرر في سيل الأحداث التاريخية بغية فهم جوهر المراحل التاريخية المختلفة، وقضية البحث عن المحركات الأساسية للعملية التاريخية بغية الكشف عن قانونيات حركتها.

الخاصية الأخيرة التي يتميز بها العلم الاجتماعي (العلوم الاجتماعية عامة) عن العلم الطبقي تكمن في طبقية (حزبية) العلوم الاجتماعية. ان اختلاف المصالح الاجتماعية الطبقية لا يتجلى عادة في مضمون المعرفة الملموسة، العلمية الطبيعية،

ولهذا لا تتسم العلوم الطبيعية والرياضية والتقنية بطابع طبقي. فالمصالح الطبقية تؤثر في التفسير الفلسفي لمعطيات العلوم الطبيعية، في الاستنتاجات الفلسفية لاكتشافاتها. ولكن الحال مختلف في المجتمع. إن مصالح الناس تؤثر مباشرة في تقويم ظواهر الحياة الاجتماعية وفي الاستنتاجات من تحليل هذه الظواهر. إن وجود المالكين والمعدمين في المجتمع التناحري، وجود المستثمِرين والمستثمَرين، السائدين والمظلومين، الرؤساء والمرؤوسين.. الخ يستتبع مواقف مختلفة وحتى متضادة من النظم الاجتماعية القائمة، من تغييرها أو الحفاظ عليها. وتأثير اختلاف المصالح بين الفئات والطبقات الاجتماعية على العلوم الاجتماعية يشمل ميادين بحث هذه العلوم (ما هو موضوع العلم الاجتماعي، ماذا نختار للبحث من سيل الظاهرات المتدفق)، ومناهجها، إضافة الى التقويم والاستنتاج. وهنا ينهض السؤال حول إمكانية معرفة الحقيقة الموضوعية في العلوم الاجتماعية. هل يمكن للعلم الاجتماعي أن يصل الى الكشف عن الحقيقة الموضوعية في الواقع الاجتماعي؟ ومتى يكون ذلك ممكناً؟ تعالج المادية التاريخية هذا الأمر في دراسة العلاقة بين الطبقية والموضوعية، بين الحزبية (التحيز) والحقيقة في العلوم الاجتماعية.

إن المادية التاريخية تفسر الأهداف، والأفكار، التي توجه الأحزاب والطبقات والقوى الاجتماعية المختلفة المتصارعة دائماً، انطلاقاً من الشروط المادية لحياة الناس، وبخاصة الطبقات الاجتماعية، فهي تسعى للكشف، وراء الشعارات التي تطلقها الأحزاب السياسية مثلاً، عن مصالح فئات أو طبقات اجتماعية معينة. وهذه المصالح بدورها تتحدد بالمكان الذي تشغله الطبقة المعنية في نظام الانتاج الاجتماعي. يقول انغلز: «وهكذا، عندما يدور الحديث عن تحليل القوى المحركة، التي تقف وراء دوافع رجال التاريخ - سواء أكان هذا عن وعي منهم، أو كما يحدث غالباً، عن غير وعي - وعن القوى المحركة الحقيقية للتاريخ، المكونة لتلك الدوافع في نهاية الأمر، فيجب أن لا نأخذ بعين الاعتبار دوافع اشخاص معينين، مهما كانوا بارزين، بقدر ما نأخذ تلك الدوافع التي تؤدي الى حركة جماهير واسعة من الناس، شعوب كاملة، وفي كل شعب معين بدوره طبقات كاملة. ويجب أن تعطى الأهمية هنا لا للانفجارات المؤقتة، لا للاشتعالات السريعة، بل للأحداث المستمرة التي تؤدي الى تحولات تاريخية عظيمة. إن تحليل الأسباب المحركة التي تنعكس، بصورة واضحة أو غير واضحة، مباشرة أو بصورة ايديولوجية أو حتى ربما خيالية، على شكل دوافع واعية في أذهان الجماهير الفاعلة أو زعمائها، أو ما يسمى عادة بالشخصيات العظيمة - هو الطريق الوحيد المؤدي إلى معرفة القوانين التي تهيمن على التاريخ بوجه عام، وعلى مراحل معينة منه، أو في بلدان معينة». (ماركس وانجلز، **المؤلفات**، المجلد 21، ص 307-308).

ولكن اختلاف المصالح، وبخاصة الاختلاف الطبقي، يؤدي الى تكوين وجهات نظر مختلفة في معرفة الحياة الاجتماعية، إننا هنا أمام نظريات ومدارس وآراء تعطي تفسيرات مختلفة، بل متضادة لوقائع الحياة الاجتماعية ذاتها. فما العمل إذن لبلوغ المعرفة الحقيقية عن المجتمع؟ هل يجب الارتفاع فوق المجتمع، فوق الطبقات، وإلقاء نظرة من الخارج إلى النضال بين الناس، الى التصادم بين مصالحهم؟ إن موقف الانسان المحلق فوق المجتمع مجرد وهم، لأن أي انسان هو بالتعريف جزء من المجتمع، منخرط لا محالة، - شاء أم أبى، وعى ذلك أم لم يعه - في صراعاته. ثم إن الاعتبارات النظرية تدل على أن البحث الاجتماعي الذي لا توجهه مصالح اجتماعية ملموسة غير ممكن، بل هو غير لازم أيضاً، فالمعارف الاجتماعية ضرورية بالأساس لخدمة نشاط الناس.

إن مسألة حقيقية المعرفة الاجتماعية تحل في المادية التاريخية على الأساس التالي: لا بد من أن توجد في المجتمع نفسه طبقة اجتماعية، قوة اجتماعية، لا تعمل، ولا يسعها أن تعمل بنجاح بدون معارف موضوعية عن الواقع الاجتماعي؛ أي أن مصالحها تتطابق مع هذه المعارف الموضوعية. وفي هذه الحال تتلاءم المعرفة مع المصلحة، وتتجلى المصلحة الطبقية في السعي وراء المعرفة الحقيقية.

هذا الاعتراف بالصلة بين النظرية الاجتماعية ومصالح الفئات والطبقات الاجتماعية يسمى بمبدأ الحزبية في المادية التاريخية. والعلم الاجتماعي الماركسي يربط نفسه صراحة وعلناً بمصالح الطبقة العاملة، بالنضال من أجل تحرير الكادحين من الاستثمار، بالعمل على بناء المجتمع الاشتراكي والشيوعي، وفي هذا تقوم حزبيته. ولكنه لا يوجد بالنسبة له غير أسلوب البحث عن الواقع الاجتماعي الموضوعي، رسم لوحة صادقة عن هذا الواقع، عن التناقضات القائمة، ونسبة القوى، واتجاهات التطور. وبتطبيق هذا العلم في النشاط العملي، في نضال الجماهير، الطبقات والفئات الاجتماعية، يكمن التوصل الى التطابق بين أهداف العمل ونتائجه. والعلم الاجتماعي لا يستطيع أن يصف ويفسر الماضي، ويحلل الحاضر، ويتنبأ بالمستقبل إلا إذا استطاع أن يكشف النظرية

الموضوعية للتطور الاجتماعي، أما تمويه الواقع الاجتماعي، وإقامة العوائق في طريق معرفته معرفة موضوعية فيخدم مصالح الفئات الاجتماعية السائدة. يقول ماركس في «رسالة له الى كوهلمان» عام 1868 «حين نفهم الصلة بين الأشياء، ينهار كل الايمان النظري بضرورة دوام النظم القائمة، ينهار قبل ان تنهار هي نفسها بالفعل. ولذا تقتضي مصلحة الطبقات السائدة، في كل بلد، تخليد البلبلة التي لا معنى لها». (ماركس وانجلز، المؤلفات، المجلد 32، ص 461-462).

III - المقولات الأساسية للمادية التاريخية:

في مقدمة كتابه **مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي** يعرض ماركس ما يعتبر الصياغة الكلاسيكية لأسس المادية التاريخية، ويضم أهم مقولاتها:

«إن النتيجة العامة التي توصلت اليها، والتي أصبحت بمثابة خيط هادٍ في ابحاثي اللاحقة، إنما يمكن صياغتها بايجاز على النحو التالي:

«إن الناس، أثناء الانتاج الاجتماعي لحياتهم، يقيمون فيما بينهم علاقات معينة ضرورية، مستقلة عن إرادتهم. هي علاقات الانتاج التي تلائم درجة معينة من تطور قواهم الانتاجية المادية. ومجموع علاقات الانتاج هذه يؤلف البنية الاقتصادية للمجتمع، أي القاعدة الفعلية التي يقوم عليها بناء فوقي حقوقي وسياسي، تلائمه أشكال معينة من الوعي الاجتماعي. إن أسلوب انتاج الحياة المادية يشترط سيرورات الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية بصورة عامة. فليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، بل على العكس من ذلك، وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم. وعندما تبلغ قوى المجتمع الانتاجية المادية درجة معينة من تطورها، تدخل في تناقض مع علاقات الانتاج الموجودة، أو مع علاقات الملكية - وليست هذه سوى التعبير الحقوقي لتلك - التي كانت حتى ذلك الحين تتطور ضمنها. وتصبح هذه العلاقات قيوداً لقوى الانتاج بعد أن كانت اشكالاً لتطورها. وعندئذ يحل عهد الثورة الاجتماعية. ومع تغير القاعدة الاقتصادية يحدث انقلاب في كل البناء الفوقي الهائل، بهذه السرعة أو تلك.

«وعند دراسة الانقلابات، ينبغي دائماً التمييز بين الانقلاب المادي لشروط الانتاج الاقتصادية - هذا الانقلاب الذي يمكن تحديده بدقة العلوم الطبيعية - وبين الأشكال الحقوقية والسياسية والدينية والفنية والفلسفية، أو بكلمة مختصرة، الأشكال الايديولوجية، التي يدرك فيها الناس هذا النزاع ويكافحون من أجل حله. فكما أنه لا يمكن الحكم على شخص وفقاً للفكرة التي يحملها عن نفسه، كذلك لا يمكن الحكم على عهد انقلاب كهذا وفقاً لوعيه. بل بالعكس، ينبغي تفسير هذا الوعي بتناقضات الحياة المادية، وبالنزاع الدائم بين قوى الانتاج الاجتماعية وعلاقات الانتاج. إن أي تشكيل اجتماعي لا يموت قبل أن يكتمل تطور جميع القوى الانتاجية التي تفسح لها ما يكفي من المجال، ولا تظهر أبداً علاقات إنتاج جديدة أرقى، قبل أن تنضج شروط وجودها المادية في قلب المجتمع القديم بالذات. ولهذا لا تضع الانسانية أمامها الا المسائل التي تستطيع حلها. إذ يتضح دائماً، عند البحث عن كثب، أن المسألة نفسها لا تظهر الا عندما تكون الشروط المادية لحلها موجودة، أو على الأقل، آخذة في التكوّن. وبوجه عام يمكن اعتبار انماط الانتاج الآسيوي، والقديم، والاقطاعي، والبرجوازي الحديث، بمثابة عهود متصاعدة من التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية. وإن علاقات الانتاج البرجوازية هي الشكل التناحري الأخير لعملية الانتاج الاجتماعية، التناحري لا بالمعنى الفردي، بل بمعنى التناحر الذي ينمو من الشروط الاجتماعية لحياة الأفراد؛ ولكن قوى الانتاج المتنامية في قلب المجتمع البرجوازي تخلق في الوقت نفسه الشروط المادية لأجل حل هذا التناحر. ولهذا ينتهي ما قبل تاريخ البشرية بالتشكيل الاجتماعي البرجوازي». (**المؤلفات، المجلد 13**، ص 6-8).

من هذا النص نستطيع أن نستخلص المقولات الأساسية التالية، التي صارت تشكل أحجار الزاوية في الفهم المادي للتاريخ، وفي المنهج المادي التاريخي لدراسة الظواهر الاجتماعية:

- الوجود الاجتماعي (الواقع الاجتماعي) **Social being**
- الوعي الاجتماعي Social Consciousness.
- التشكيل (التشكيلة) الاجتماعي - الاقتصادي Social-economic Formation.
- القاعدة الاقتصادية (البناء التحتي) **Economic basis**
- البناء الفوقي **Superstructure**
- نمط الانتاج (أسلوب الانتاج) **Mode of production**.
- قوى الانتاج (القوى الانتاجية، القوى المنتجة) Forces of production.
- علاقات الانتاج (العلاقات الانتاجية) **Relationsof** production.

كما يستخدم ماركس وانغلز مصطلحات متداولة بمضامين خاصة بنظريتهما، صارت تشكل جزءاً من منظومة مفاهيم ومقولات المادية التاريخية مثل: الطبقات الاجتماعية، الدولة، السياسة، الثورة الاجتماعية... الخ. واستمر ويستمر صوغ واستخدام المقولات التي تعبر عن خصائص متجددة في التاريخ البشري وفي الحياة الاجتماعية. فمن مقولة **التشكيل الرأسمالي** أو الرأسمالية تمَّ الانتقال إلى مقولات الرأسمالية الاحتكارية الامبريالية، الرأسمالية التابعة، الرأسمالية

المحيطية... الخ. ومن التشكيلات الخمس (المشاعية البدائية، العبودية، الاقطاعية، الرأسمالية، الاشتراكية (الشيوعية))، التي استخدمت عند البعض كمخطط فوق التاريخ، كقوالب جامدة يحشر التاريخ داخلها ـ وقد تبرأ ماركس من صوغه مثل هذه القوالب ـ، انتقل البحث الى نمط الانتاج الآسيوي والاقطاعية الشرقية، والتشكيلات المحيطية، والتشكيلات التابعة، والتشكيلات المتعددة الأنماط... الخ.

وفي الظروف المتجددة لبناء الاشتراكية والشيوعية في البلدان الاشتراكية المختلفة تم صوغ مقولات جديدة مثل كل المجتمع الاشتراكي المتقدم، المرحلة الانتقالية الى الشيوعية، وتحدث بعضهم عن تشكيلتين مختلفتين اشتراكية وشيوعية.. الخ الخ.

إن مقولات العلم، بما فيه العلم الاجتماعي، ليست متولات اعتباطية من صنع العقل البشري، بل انعكاس في وعي الانسان لجوانب وخصائص وصلات معينة للموضوع المدروس. هي نتيجة لتحليل الموضوع المدروس وتجزئته، وهي بمثابة درجات في سلم معرفته. إذ بدون تجزئة الموضوع وتثبيت مختلف جوانبه في مقولات يستحيل اعطاء صورة كاملة عنه. الا أن مهمة المعرفة لا تقوم في مجرد بعث الموضوع المدروس في الفكر، بل تقوم في اكتشاف ما يلازمه من قوانين وصلات وعلاقات جوهرية. وبما أن جوهر الموضوع، قوانينه لا توجد على سطح الظاهرات، لذا ينبغي الانتقال من الظاهرة إلى الجوهر، ينبغي التوغل، نظرياً، إلى جوهر الموضوع، وتثبيت الدرجة التي بلغتها المعرفة في مقولات مناسبة. «المقولات هي درجات الفرز، أي درجات معرفة العالم، عقد في الشبكة، تساعد في معرفتها وفي امتلاكها». (لينين، **المؤلفات**، المجلد 29، ص 85). وبما أن مقولات المادية التاريخية نتيجة لتحليل الحياة الاجتماعية والتغلغل في جوهرها، فإنها تبرز كحاصل للمعرفة. وهي تعتبر، في الوقت ذاته، نقاط ارتكاز في حركة وسير المعرفة من المعلوم الى المجهول، وسيلة لفهم التنوع والعنف والتعقيد المتجدد في الحياة الاجتماعية، وسيلة لامتلاك واستيعاب الشبكة المعقدة من الظاهرات الاجتماعية، إنها حاصل للمعرفة ووسيلة لها في آن معاً.

إن الدور المنهجي (الميتودولوجي) لمقولات المادية التاريخية يجب أن لا يفهم على أن هذه المقولات، بحد ذاتها، تشكل أساساً لاستنتاجات نظرية معينة، أو لقرارات سياسية عملية، فالمقولات، وقوانين المادية التاريخية التي تعبر عن العلاقة بينها، تعطي الخيط الهادي لمعرفة الواقع الملموس بمجمله، ولمعرفة كل من جوانبه. لكن هذه المعرفة لا تنشأ من المقولات ذاتها، بل فقط من دراسة الواقع الملموس، وتحليله، بكل ما فيه من غنى وتنوع وتعقيد، بواسطة المنهج المادي التاريخي.

IV ـ التشكيل الاجتماعي ـ الاقتصادي:

التشكيل الاجتماعي ـ الاقتصادي أحد المقولات الأساسية، التي تستخدمها المادية التاريخية لتحديد المرحلة التي يعيشها المجتمع في تطوره التاريخي، وفرز درجات أصيلة نوعياً في التطور الاجتماعي؛ وللكشف عما هو عام ومشترك بين المجتمعات التي توجد على درجة واحدة من التطور؛ وللتأكيد على الوحدة والترابط الديالكتيكيين بين مختلف ظاهرات الحياة الاجتماعية في كل مرحلة من التاريخ. ويمكن تعريف التشكيل الاجتماعي على النحو التالي:

«هو عضوية اجتماعية ـ إنتاجية في حالة تطور دائم، لها قوانين خاصة بظهورها، وقيامها بوظائفها، وتطورها ثم تحولها الى عضوية اجتماعية ـ انتاجية أخرى اكثر تعقيداً. وفي كل عضوية من هذه العضويات نمط خاص للانتاج، وشكل معين من العلاقات الانتاجية، وطابع خاص للتنظيم الاجتماعي للعمل، وطبقات خاصة، وأشكال خاصة للاستغلال الطبقي (في التشكيلات الطبقية)، وأشكال خاصة، محددة تاريخياً، من تجمعات الناس والعلاقات بينهم، وطرائق معينة في الادارة والتنظيم السياسي، وأشكال متميزة في تنظيم الأسرة والعلاقات الأسرية، وأفكار اجتماعية خاصة». (**الموسوعة الفلسفية [السوفيتية]** المجلد الخامس، موسكو، 1970، ص 394).

هذا التعريف يعني أن التشكيل الاجتماعي هو المجتمع كله في مرحلة معينة من تاريخه، وأن هذا المفهوم يشمل كل الظواهر الاجتماعية في وحدتها العضوية، وتأثيرها المتبادل في مرحلة معينة من تاريخ مجتمع ما.

غير أن فهم المادية التاريخية للتأثير المتبادل بين الظواهر الاجتماعية ضمن التشكيل يختلف جذرياً عن فهم نظرية العوامل التي يتبناها عدد كبير من علماء الاجتماع في البلدان الرأسمالية (وفي البلدان النامية أيضاً)، والتي تنظر الى عملية التطور (التغير) الاجتماعي كنتيجة لتفاعل عوامل مختلفة متعددة، كالعوامل الاقتصادية، والايديولوجية، والجغرافية، والديمغرافية، ودور الفرد، والدولة... الخ دون البحث في العوامل الجوهرية، الأساسية، والعوامل الثانوية التابعة.

لا شك أن كلاً من هـذه العوامـل يلعب دوراً ما في تـطور المجتمعـات، ولا شك أن بعضهـا يلعب دوراً أكـبر من بعضهـا الآخر في المراحل التاريخية المختلفة (العامل الجغـرافي مثلاً يلعب دوراً أكبر في المراحل الأولى من تاريخ المجتمعات بينـما يتضاءل دوره في المراحل المتقدمة، حيث تتزايد بسرعة قدرة الانسان على إخضاع الطبيعة وتغيير شروطهـا لصالحـه. أما مفهـوم التشكيل الاجتماعي ـ الاقتصـادي فيتضمن عنصـراً أسـاسيـاً يتم فـرز التشكيلات بناء عليه هو اسلوب نمط انتـاج الخيرات المـادية». ان نمط الانتاج هو اساس تفاعـل جميع الـظاهرات الاجتـماعية ضمن التشكيلة.

إن مفهوم التشكيل مفهوم تجريدي، يهدف إلى إبراز ما هـو مشـترك وعام وجـوهري ونمـوذجي في حياة مجتمعـات مختلفـة، تعيش مرحلة معينة من التـطور التاريخي. وهـو بهذا لا يلتفت الى الخصـائص الأصيلة المميـزة لكـل مجتمـع. ففي التـاريخ الـواقعي لم يوجـد ابـداً مجتمـع نقي، أي مجتمـع يعيش ضمن تشكيـل بعينه لا تشـوبه أيـة عناصر من تشكيـلات أخرى، أو يمثل النموذج الكـامل لهـذا التشكيل. التـاريخ مثـلاً لم يعرف المجتمع العبودي الذي لا يقوم فيـه الا نمط الانتاج العبـودي، والعلاقات الاجتماعية الأخـرى التي يفرزهـا هذا النمط. لقد كـانت هنـاك رومـا العبـوديـة، وأثينا العبـوديـة، واسبـارطـة العبـودية.. الـخ وكان لكـل من تلك المجتمعات خصـائصـه الفـريـدة المميـزة، وكـان في كـل منهـا أشكال من العـلاقـات الاجتماعية تختلف عنهـا في الأخرى. غـير أن المشترك، العـام، الجوهري بين تلك المجتمعات كان سيادة نمط الانتاج العبودي القائم على ملكيـة الاسياد للعبيـد، وما يـرافق ذلك النمط من علاقات سياسية وإدارية وأسرية... الخ.

واليـوم لدينـا فـرنسـا الـرأسـماليـة، وانكلترا الـرأسـماليـة، والولايات المتحدة الأميركية الرأسـمالية... الـخ. إن لكل من هـذه المجتمعات خصـائصـه الأصيلة المميـزة؛ وفي كـل منهـا انساق من العلاقات الاجتماعية المتميزة، وحركات فكرية وفنية مختلفة، وقيم أخلاقية وأنماط سلوك خاصة.. وهلم جراً. غير أن المشـترك العـام، الجـوهـري بينهـا هـو سيـادة نمط الانتـاج الـرأسـمالي الاحتكـاري ومـا ينجم عنــه من هيمنـة الـطبقـة الـبرجوازيـة الاحتكاريـة الكبرى عـلى المؤسسات الاقتصـاديـة والسياسية والإدارية والثقافية في المجتمع.

إن سيطرة الاحتكارات في فرنسا أقل حدة منها في الولايات المتحدة، ودرجة التقدم التكنولوجي فيها أقـل، وما تـزال نسبة أكـبر من العاملين فيهـا تعمـل في الإنتـاج الصغـير، واحـزاب اليسـار في فرنسـا قويـة جداً، والـطبقة العـاملة الفرنسيـة على درجة أعلى من الوعي والتنظيم والقدرة على التـدخل في الحيـاة السياسية للبلاد. والحركة الثقافية أكثر نشاطاً وتنـوعاً، واهتـمام الفرنسيين بالشؤون العامة أكبر، وحسهم الديمقراطي أشد..؛ والأسرة الفـرنسيـة أكـثر تضـامنـاً، والقيم الاخـلاقيـة أشـد رسـوخـاً... الـخ الـخ. فهـل يمكن الحـديث عن تشكيـل اجتماعي واحد يعيشه المجتمعان الفرنسي والأميركي؟

نعم! إن كـل ما قيـل عن اختـلاف المجتمعين في الميـادين المختلفـة صحيـح، وهـذا هـو مـا تسميـه المـادية التـاريخية الخصائص الفريدة الأصيلة المميزة لكل مجتمع ملمـوس. غير أن مـا هو مشـترك وعام وجـوهري بـين المجتمعين هـو أن نمط الانتاج الرأسمالي الاحتكاري هو السائد في كل منهما، والطبقـة البرجوازيـة الاحتكاريـة الكبرى تسيـطر على الحكـومة والجيش والشرطـة وأجهزة الأمن والأجهـزة الادارية، وتملك أكـبر عدد من مؤسسـات النشر والصحافـة والأعـلام، وبـالتـالي،تلعب، الدور الأكبر في توجيه الـرأي العام، والتـأثير في القيم الثقـافية والأخلاقية وغـيرها. وهـذا معنى القول إن الـولايات المتحـدة وفرنسا تعيشان ضمن تشكيل اجتماعي واحد هو الرأسـمالية في مرحلتها الاحتكارية.

وهنا لا بد من التأكيد على نقطتين جوهريتين:

الأولى: إن الفوارق الجذريـة بين العضـويات الاجتـماعية ـ التشكيـلات ـ لا تلغي كـونها درجـات من تـطور البشريـة التـاريخي، وأنه تـوجـد بينهـا سـمات مشـتركـة، وتجـري فيهـا عمليات متماثلة. وعلى سبيل المثال، تقوم الثورة العلمية التقنية وما يرافقها من تطور عاصف في الصناعة والتكنولوجيا في كـل من البلدان الرأسـماليـة والاشتراكيـة على السـواء. ونتيجة لهـذا التـطور تجري في جميـع البلدان المتقدمـة عمليـات اجتـماعيـة متشابهة: يتعـاظم دور العلم المباشر في الانتـاج، ويتزايـد عدد المشتغلين بأذهانهم بينما يتناقص عدد المشتغلين بأيديهم، يتزايد نزوح سكان الريف الى المدينـة، تندمج أكثر فـأكثر الـوظائف الادارية مع الـوظائف الانتـاجية، تتعـاظم القدرة الانتـاجيـة ويتوفر المزيد من السلع الاستهلاكية.. الخ.

وهذا التشابه في بعض العمليات والظاهرات الاجتـماعية في كل من البلدان الرأسمالية والاشتراكية هو الأساس الذي يستند اليه أصحاب ما يسمى بنظريات المجتمع الصناعي أو المجتمع الصنـاعي المـوحـد من أمثـال ريمـون آرون، دارنـدورف، شتيرنبرغ، ماغي، غريفي... وكذلك وولت روستـو صاحب النـظرية المعـروفـة بمـراحـل النمـو الاقتصـادي. جميـع هؤلاء

ـ وغيرهم من أصحاب هذه النظريات ـ يستندون الى العامل العلمي ـ التقني في التمييز بين المجتمعات، أو إقامة المقارنات والكشف عن العمليات المتشابهة فيها.

أما المادية التاريخية، فعلى الرغم من أنها لا تنكر دور العامل التكنولوجي، بل هي تعتبر هذا العامل (أدوات ووسائل الانتاج) هو الذي يحدد مجمل العملية التاريخية ولكن في نهاية المطاف، على الرغم من ذلك فإنها تعتبر أن ما يميز مجتمعاً عن آخر، جوهرياً، هو نمط الانتاج السائد، علاقات الانتاج السائدة بوصفها هي التي تعطي نمط الانتاج طابعه الاجتماعي، هي التي تشكل القاعدة الاقتصادية للتشكيل وبالتالي تحدد بناءه الفوقي.

ومن ناحية أخرى، لا تتطور جميع البلدان بوتائر واحدة، ولا تمر بالمراحل نفسها في الوقت نفسه. ففي مرحلة معينة من التاريخ تندفع بعض المجتمعات في تطورها بسرعة الى الأمام، بينما تراوح مجتمعات أخرى في مكانها، أو ربما تتراجع، مؤقتاً، الى الخلف. ولهذا توجد في آن واحد، وتتفاعل وتتبادل التأثير، بلدان بلغت درجات متفاوتة من التطور، وتنتسب الى تشكيلات مختلفة. وهذا التفاوت في التطور يلعب دوراً هاماً في تشجيع تطور بعض البلدان، وعرقلة تطور بعضها الآخر. وهذا التأثير المتبادل بين مختلف الشعوب والبلدان يصبح أعظم فأعظم مع تقدم وسائل النقل والاتصال، وتشابك العلاقات الاقتصادية والثقافية والسياسية بين الدول.

من هذا المنطلق يمكن فهم مسألة تخلف ما يسمى ببلدان العالم الثالث، وإعادة تكوين هذا التخلف: أن ظروفاً وعوامل تاريخية معينة أدت الى تطور بلدان أوروبا الغربية في القرون الأخيرة، وانتقالها الى المرحلة الرأسمالية قبل غيرها. وبحكم قوانين الرأسمالية نفسها كان لا بد للعلاقات الرأسمالية من أن تخرج من اطارها الوطني (القومي). في البدء كان البحث عن المواد الأولية اللازمة للتطور الصناعي، بعد أن تم نقل ثروات هائلة من الهند ومن العالم الجديد (اميركا)، ثم نشأت الحاجة الى الأسواق الخارجية بعد أن زاد الانتاج عن طاقة السوق الداخلية، ثم جاء تصدير الرساميل المتراكمة، وأخيراً تصدير التكنولوجيا المتطورة مع خبرائها وفنييها... في هذه المراحل من تطور الرأسمالية العالمية هيمنت الدول الرأسمالية المتقدمة ـ بوتائر وأشكال مختلفة ـ على دول اميركا اللاتينية وآسيا وأفريقيا. وهذه الهيمنة بالذات ساعدت الدول المتقدمة على تحقيق مزيد من التقدم من جهة، وعرقلت تطور البلدان المستعمرة والتابعة من جهة أخرى.

واليوم لا يمكن فهم التشكيلات الاجتماعية التي تعيشها البلدان المتخلفة خارج إطار هذا الواقع التاريخي، خارج اطار علاقات الهيمنة ـ التبعية، التي تكرس وتعمق أكثر فأكثر في معظم بلدان آسيا وأفريقيا واميركا اللاتينية.

كما أن ظهور وتطور المنظومة الاشتراكية العالمية، وتعاظم قدرة الاتحاد السوفيتي كدولة عظمى، صار يلعب دوراً متعاظم الأهمية في حركة التطور العالمي، وانتقال المجتمعات الى تشكيلات اجتماعية أرقى. لقد فتحت إمكانية الانتقال الى بناء المجتمع الاشتراكي دون المرور بالمرحلة الرأسمالية، وصار بالامكان تحطيم النظام الاستعماري العالمي، وكسر حلقة التبعية في بلدان العالم الثالث. إن انتقال بلدان مثل الصين والفيتنام وكوبا وغيرها الى الاشتراكية، وتحررها الكامل من الهيمنة الإمبريالية، لم يكن ممكناً قبل قيام ثورة اكتوبر، ثم انتشار الاشتراكية الى عدد من البلدان الأخرى.

النقطة الثانية: إن مفهوم التشكيل الاجتماعي صيغ ليغطي المجتمع بوصفه كلاً، بوصفه نظاماً اجتماعياً Social System. ولكن المجتمع يشتمل على كثرة من تكوينات مختلفة، يمكن اعتبار كل منها نظاماً System. ولهذا يشتمل المجتمع (التشكيل) على كثرة من الأنظمة الثانوية، يحتاج كل منها الى تحليل خاص به، وتحتاج بمجملها الى بحث العلاقات بينها، والآليات التي تحركها. وطبيعي أننا حين نحلل المجتمع بمجمله بوصفه نظاماً اجتماعياً، نتخلى عن كثرة من الجزئيات، ونفرز العناصر البنيوية الأساسية، العامة.

ومن المؤكد أن معرفة العملية التاريخية معرفة كاملة وشاملة تتطلب أخذ جميع الظاهرات التي تؤثر فيها بنحو أو آخر بعين الاعتبار. ولكن بعضها أقل أو أكبر تأثيراً من بعضها الآخر. ولهذا كانت النظرية العامة على حق إذ تعمد، في خطوتها الأولى، الى تحليل الظاهرات والجوانب الرئيسية، الجوهرية في الحياة الاجتماعية، أي تلك التي تكوِّن دعائم النظام الاجتماعي ـ المجتمع بكليته. إن تحليل البنية العامة للمجتمع تؤدي الى صوغ المبادىء المنهجية الأساسية لدراسة كل ظاهرة، وعملية اجتماعية، أياً كانت. ولكن لا يجوز الإكتفاء بذلك عند دراستها وتفسيرها على نحو محدد، ملموس. لا بد من أن يؤخذ بالحسبان، بأكبر قدر ممكن من الكمال، كل تنوع وغنى العوامل والقوى والأسباب والظروف الفاعلة. وهذا ما يتيح التغلغل بصورة أعمق فأعمق في جوهر العمليات الجارية في المجتمع، وعدم تحويل المعارف الحالية (والسابقة) عن المجتمع الى شيء مطلق، ناجز، لايتغير.

ما هي العناصر البنيوية Structural للتشكيل الاجتماعي :

1 ـ نمط الانتاج :

«هو مفهوم تستخدمه المادية التاريخية لتصف وضع الانتاج الاجتماعي في أشكال محددة تاريخياً، تتكون في إطارها علاقات الناس ببعضهم، وعلاقاتهم بالطبيعة. ويعبِّر عن علاقة الناس بالطبيعة بقوى الانتاج، وعن علاقتهم بعضهم ببعض في سياق عملية الانتاج بـ «علاقات الانتاج». إن وحدة جانبي عملية الانتاج هذين تشكل الشرط الضروري لوجود أي نمط للانتاج». (**المصدر نفسه، المؤلفات** المجلد الخامس،ص 117).

إن إنتاج الخيرات المادية يشكل أساس كل المجتمعات. فالناس، قبل أن يتعاطوا العلم أو الفلسفة أو الفن أو السياسة، لا بد وأن يأكلوا ويشربوا ويلبسوا ويسكنوا. ولهذا لا بد لهم أن يعملوا في الإنتاج. وبدون إشباع الحاجات المادية اليومية لا يستطيع الناس مواصلة العيش، إنهم يموتون أو ينحدرون الى وضع حيواني.

وتطور المجتمع يتجلى، قبل كل شيء آخر، في عملية الانتاج، في أدوات الانتاج وفي القوى الانتاجية بوجه عام. من الأدوات الحجرية البدائية، الى البرونزية ثم الحديدية، الى أول المحركات البخارية ثم الآلات الميكانيكية ومنها الى منظومة الآلات المعاصرة والمصانع الأتوماتيكية ومحطات توليد الطاقة الهائلة. هذا هو الطريق الذي سلكته البشرية عبر آلاف السنين. ففي أدوات العمل بالذات تتجلى درجة سيطرة الناس على قوى الطبيعة.

والناس، إذ ينتجون الخيرات المادية، إنما ينتجون بالتالي، ويجددون إنتاج كل نمط حياتهم. إنهم يتكونون في سياق الانتاج ككائنات اجتماعية. فأسلوب الانتاج هو «أسلوب معين لنشاط أفراد معينين، شكل معين لنشاطهم الحيوي، نمط معين لحياتهم. وكما يكون نشاط الأفراد الحيوي، كذلك يكونون هم أنفسهم. وما يمثلونه يتلاءم بالتالي مع إنتاجهم ـ، يتلاءم سواء مع ما ينتجونه أم مع كيف ينتجون. إن ما يمثله الأفراد إنما هو بالتالي رهن بالظروف المادية لانتاجهم». (ماركس وانجلز، **المؤلفات**، المجلد 3، ص 19). ولهذا السبب، تتحدد بنية كل تشكيل اجتماعي بنمط انتاج الحياة الاجتماعية الملازم له.

إن الناس، خلافاً لجميع الكائنات الحية الأخرى، يغيرون مادة الطبيعة ويحولونها الى أشياء تلبي حاجاتهم. وهذه العملية (العمل) هي التي تميز الانسان جذرياً عن الحيوان، ولعل السيرورة الطويلة لانفصال الانسان عن عالم الحيوان، سيرورة تكوّن العقل الانساني والنطق، كانت هي نفسها عملية تكوّن الانسان ككائن اجتماعي ـ سياسي ـ منتج. هي عملية خلق «الطبيعة الثانية»، عملية بناء الحضارة الانسانية.

إن مضمون عملية الانتاج هذه، المنظومة التي تضم قدرات ومهارات الناس المنتجين، والوسائل التي يستخدمونها في الانتاج هي ما تسميه المادية التاريخية قوى الانتاج.

خلال مسيرة التطور التاريخي، ومع التطور المتصاعد لعناصر معينة في قوى الانتاج تتعدد العناصر المؤلفة لهذه القوى وتزداد تعقيداً اكثر فأكثر. ولكن، في جميع درجات التطور التاريخي، تضم قوى الانتاج عنصرين أساسيين: الناس المنتجين للخيرات المادية ووسائل الانتاج؛ أي وسائل وأدوات العمل التي تستخدم في عملية الانتاج.

والانسان كقوة انتاجية هو الشغيل الذي يكتسب تاريخياً الخبرة والمهارة في العمل، يستوعب ما ورَّثته له الأجيال السابقة من أساليب وطرائق في الانتاج، ويحسن ويطور هذه الخبرات والمهارات ويضيف اليها باستمرار معارف علمية ـ تقنية جديدة.

أما وسائل العمل فهي «مجموعة أشياء يضعها الانسان بينه وبين موضوع العمل وتقوم بالنسبة له بدور موصل لتأثيره الى هذا الشيء» (ماركس وانجلز، **المؤلفات**، المجلد 23، ص 190). وقوام وسائل العمل متنوع جداً فهو يشمل الإنشاءات الطاقية، ومباني الانتاج، والمستودعات، ووسائط النقل والمواصلات. . الخ. ولكن العنصر الأهم بين هذه العناصر هو أدوات الانتاج أو أدوات العمل أي الآلات والأدوات التي توصل تأثير الانسان مباشرة الى مواضيع العمل، وهذه الأدوات بالذات هي التي تشكل حسب تعبير ماركس «الجهاز العظمي والعضلي للانتاج»، هي العلامة الحاسمة لمستوى تطور الانتاج ولعلاقة المجتمع بالطبيعة.

«إن العهود الاقتصادية لا تتمايز بما تنتجه، بل بكيفية الانتاج وبوسائل العمل». (**المصدر نفسه**، ص 191).

لكن هذا التأكيد على الدور الحاسم لأدوات الانتاج لا يجوز أن يكون مطلقاً. ففي الدرجات الدنيا من التطور الاجتماعي، انحصر التقدم التقني كلياً تقريباً في تغيير أدوات العمل. وكان كنه الثورة الصناعية التي بدأت في بريطانيا في القرن الثامن عشر قد تلخص في الاستعاضة عن أداة العمل اليدوية بالآلة العاملة. وظهور الآلة العاملة تطلب بدوره محركاً مناسباً. فتم اختراع الآلة البخارية التي أدخلت تغييرات ثورية على وسائل النقل. . . وهكذا. أما الانتاج المعاصر، فقد صار شديد

التنوع والتعقيد. فاستخدام أدوات العمل الأساسية صار مرتبطاً بكثرة من حلقات الانتاج الأخرى: تنظيم الانتاج، تكنولوجيته، قاعدته الطاقية... الخ. وقد تصبح أي حلقة من حلقات الانتاج، في ظروف معينة، باعثاً حاسماً على التقدم التقني وزيادة الانتاجية. فاللجوء الى الانتاج بالسلسلة (الخطوط الانتاجية) مثلاً لا يرتبط بالضرورة بإجراء تغييرات في الاعتدة والآلات، ولكنه، مع ذلك، يعطي كسباً هائلاً من حيث إنتاجية العمل.

واليوم، بعد الثورة العلمية التقنية، يدخل العلم أكثر فأكثر كعنصر مباشر في العملية الانتاجية. ويعود للسيبرنيتيك (علم الضبط والتحكم) وللحاسبات الالكترونية دور هام جداً، إن لم يكن الدور الحاسم، في تطوير أتمتة الانتاج ـ الاتجاه الأساسي في الثورة العلمية ـ التقنية المعاصرة. والحاسبات الالكترونية لم تعد الآن آلات عاملة يؤثر الانسان بواسطتها في مواضيع العمل، بل شرعت تأخذ على عاتقها جزءاً من الوظائف الفكرية المتعلقة بتوجيه وتسيير عمليات الانتاج. إنها لم تعد امتداداً لليد بل غدت امتداداً للدماغ.

ومن ناحية أخرى زادت الثورة العلمية التقنية من أهمية الانسان العامل بوصفه قوة إنتاجية. إن الآلة التي لا يستخدمها الانسان الخبير الذي يعرف كيف يستخدمها، هي كومة من المعدن. وما أكثر الآلات التي تتحول الى أكوام من المعادن في البلدان المتخلفة بمجرد دفع ثمنها، لأن أحداً لا يتمكن من استخدامها في هذه البلدان. وحيث نبحث عن درجة تطور القوى الانتاجية في بلدان العالم الثالث لا بد وأن ننتبه الى هذه المسألة بالذات: هل الآلات والأدوات المستخدمة في الانتاج تُدَار وتُشَغَّل من قبل ابناء هذه البلدان، أم أنها تستورد مع خبرائها وفنييها من الخارج، ويظل استخدامها متعلقاً بوجود هؤلاء الخبراء والفنيين؟

إن تطوير الانتاج الآلي (الأوتوماتيكي) المرتبط بتطبيق العلم عن معرفة ووعي، يتطلب من المنتج المباشر، لا تكديس الخبرة التجريبية الصرف وحسب، بل أيضاً المعارف العلمية والتقنية. وإن تعاظم هذا العامل غير المادي، عامل العلم، في الانتاج، كنتيجة مباشرة لتزايد تعقد التكنيك، يشكل أهم خصائص التقدم العلمي التقني، ويؤدي إلى اطراد توسع قوام القوى الانتاجية والعناصر التي تشكلها. والعمل المنتج اليوم لم يعد مقتصراً على العمل الجسدي (اليدوي) بل صار يشمل عناصر أكثر فأكثر من التقنيين والمهندسين وحتى العلماء الذين يؤدون مباشرة لعملية الانتاج الخدمة العلمية التقنية. وسوف يتغير مضمون قوى الانتاج في المستقبل أيضاً من جراء الثورة العلمية التقنية، التي تفتح الآفاق أمام أتمتة الانتاج، وآنذاك قد يستبعد الانسان من عملية الانتاج المباشرة، ويتحرر من وظائف تسيير هذه العملية، إذ ستقوم الآلات بهذه الوظائف، ولايبقى للانسان غير الرقابة العامة، والاشراف والتصليح والتجديد... الخ. إن الوحدة بين وسائل العمل والانسان العامل سترتفع هنا الى مستوى جديد، أعلى. وفي ظل الثورة العلمية التقنية المعاصرة، ستغدو عملية الانتاج كلها، أكثر فأكثر، تطبيقاً تكنولوجياً للعلم. وبقدر ما تتطور هذه الظاهرة، يتحول العلم الى مشترك مباشر في عملية الانتاج، الى قوة اجتماعية منتجة.

الجانب المكون الثاني للعملية الانتاجية هو علاقات الانتاج: وهي «جملة العلاقات المادية ـ الاقتصادية التي تتكون في سياق عملية الانتاج الاجتماعي، وحركة المنتوج الاجتماعي من الانتاج الى الاستهلاك» (**الموسوعة الفلسفية [السوفيتية]**، المجلد الرابع، موسكو، 1967، ص 385)، تعتبر علاقات الانتاج جانباً ضرورياً في عملية الانتاج، لأن الناس لا يستطيعون العمل فرادى بل يضطرون لإقامة علاقات فيما بينهم تتكون في سياق عملية الانتاج، دون أن تتعلق بإرادتهم. وهذا هو المعنى الإقتصادي ـ التقني للعلاقات بين الناس أثناء عملية العمل (علاقة منتج الأداة بمستخدمها، علاقة العامل بمجموعة العمل التي يشتغل ضمنها، علاقة المجموعات بعضها ببعض... الخ). وهذا ما يبحثه الاقتصاد السياسي.

أما المادية التاريخية فتنظر الى علاقات الانتاج كأشكال للتوسط بين الناس وبين أدوات ووسائل العمل. فالناس يستخدمون وسائل الانتاج ضمن أشكال محددة تاريخياً تستند، قبل كل شيء، الى علاقات الملكية. ففي كل مجتمع معين تشكل علاقات الانتاج مجموعة معقدة تشتمل على علاقات الناس في عملية الانتاج المباشرة، وعلى مختلف أشكال التقسيم الاجتماعي للعمل والتبادل الاجتماعي للنشاط، وعلى علاقات خاصة لتوزيع الخيرات المادية. غير أن كل تنوع هذه العلاقات هو في جوهره انعكاس لشكل للملكية محدد تاريخياً. ذلك أن شكل الملكية هو الذي يصف كيفية امتلاك الناس لوسائل الانتاج وللمنتوجات.

فإذا كانت وسائل الانتاج ملكاً للمجتمع بأسره، فإن أعضاء هذا المجتمع يصبحون متساوين في علاقتهم بوسائل الانتاج وتقوم فيما بينهم علاقات التعاون والتعاضد كأعضاء جماعة منتجة واحدة. علماً بأن أشكال هذا التعاون قد تختلف

باختلاف أشكال الملكية العامة (ملكية العشيرة أو القبيلة، الملكيات التعاونية الانتاجية، الكومونات، ملكية الدولة، ملكية الشعب بأسره).

أما إذا كانت وسائل الانتاج ملكاً للأفراد، إذا تحكمت بوسائل الانتاج الأساسية فئة اجتماعية وحرم منها غيرها، فإن الملكية ترتدي طابعاً خاصاً، وتنبثق في المجتمع حتماً علاقات السيطرة والخضوع. وأشكال هذه العلاقات متنوعة أيضاً، وهي متعلقة بنموذج الملكية الخاصة السائد في المجتمع؛ الملكية العبودية، الملكية الاقطاعية، الملكية الرأسمالية، ملكية المنتجين الخاصة القائمة على العمل الشخصي، والتي خضعت في العصور التاريخية المختلفة لعلاقات الانتاج السائدة. كما تظهر علاقات انتاجية إنتقالية سواء بين الشكلين الأساسيين للملكية الخاصة والعامة، أو بين نماذج كل منهما، بين الاقطاعية والرأسمالية مثلاً أو بين الاشتراكية والشيوعية.

هكذا نرى أن قوى الانتاج تكون مضمون الانتاج الاجتماعي، بينما تكون علاقات الانتاج شكله المادي الضروري. وأن الطابع الاجتماعي لقوى الانتاج يتوقف كلياً على علاقات الانتاج. فالإنسان بخبراته وعاداته في العمل هو قوة إنتاجية، ولكنه عبدٌ في بعض الظروف، وقنٌّ في ظروف أخرى، وعامل مأجور في ظروف ثالثة، وحسب عقلية مالكي العبيد وايديولوجيتهم، يولد الناس عبيداً أو أحراراً؛ وحسب عقلية الاقطاعيين وايديولوجيتهم، تجعل الطبيعة بعض الناس اعياناً نبلاء وبعضهم أقناناً؛ أما ايديولوجيو البرجوازية فإنهم يزعمون أن الرأسماليين صاروا كذلك لأنهم أوفر موهبة وكفاءة من العمال، بل هم يزعمون في كثير من الأحيان أن البلدان المتخلفة متخلفة بسبب عدم وجود أناس فيها يتمتعون بمواهب وكفاءات رجال الأعمال.

أما المادية التاريخية فتعتبر «أن الناس لا يولودون لا عبيداً ولا أقناناً ولا عمالاً أجراء. ولقد سبق لعمر بن الخطاب ?586-634/644 م. أن صاح: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً!». كذلك جان جاك روسو 1712-1778، الفيلسوف والكاتب الفرنسي من القرن الثامن عشر، قال بمرارة أن الانسان يولد حراً، ولكنه دائماً مقيد بالسلاسل. وهذه السلاسل إنما هي علاقات الملكية التي قُيد بها الناس. فالناس يمسون عبيداً أو عمالاً اجراء عندما يدخلون في علاقات انتاج معينة. ناهيك عن أنهم ليسوا أحراراً مخيرين في الدخول أو عدم الدخول في هذه العلاقات، وليسوا احراراً في اختيارهم؛ بل هم مكرهون على الدخول في علاقات الانتاج القائمة في المجتمع المعني». (كيلله وكوفالزون، **المادية التاريخية**، الطبعة العربية الثانية، ص 61).

التناقض والملاءمة بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج

لدى البحث في نمط الانتاج، لا بد من التساؤل عن العلاقة المتبادلة بين جانبي الانتاج، وعن مصادر وأسباب حركة نمط الانتاج، واسباب الانتقال من نمط للانتاج الى آخر وأشكال هذا الانتقال، وبالتالي أسباب التقدم الاجتماعي بوجه عام. تجيب المادية التاريخية عن هذه الأسئلة بواسطة ما يسمى «قانون الملاءمة بين علاقات الانتاج وبين طابع قوى الانتاج ودرجة تطورها».

ويمكن صياغة هذا القانون على النحو التالي: إن التغيرات في القوى الانتاجية لا بد وأن تستدعي، عاجلاً أو آجلاً، تغيرات مناسبة في علاقات الانتاج، وعلاقات الانتاج بدورها تؤثر في القوى الانتاجية فتساعد على تطويرها إذا كانت ملائمة لها، وتصبح كابحاً لها إذا دخلت في تناقض معها.

فقانون الملاءمة يعبر إذن عن ديالكتيك قوى الانتاج وعلاقات الانتاج الجاري على أساس تطور قوى الانتاج.

إن تطور قوى الانتاج يجري باستمرار، دون توقف. ولكن هذا التطور لا يشكل خطاً صاعداً مستقيماً. فالأدوات البدائية تطورت بشكل بطيء جداً بينما تتطور القاعدة التقنية الحديثة تطوراً سريعاً عاصفاً. وكذلك الأمر فيما يتعلق بتطور الانسان كقوة انتاجية، أي تحسين خبرته ومعلوماته العملية ورفع مستواه العلمي ـ التقني ـ الخ. فهل ينعكس التقدم التقني المستمر، وظهور الآلات الجديدة وتحسين تقنيات الانتاج وخبرات وعادات الناس في العمل، هل تنعكس كلها مباشرة في علاقات الانتاج؟ التاريخ يجيب بالنفي: فالتغير في قوى الانتاج يحدث بشكل متواصل بينما يكون التغير في علاقات الانتاج على شكل قفزات. إن تراكمات كمية في القوى الانتاجية تؤدي الى تغيرات كيفية في علاقات الانتاج ولكن ضمن الاعتبارات التالية:

أ ـ إن كل أداة أو آلة جديدة، وكل تحسين يطرأ عليها، لا يكفي لإعطاء نتائج اجتماعية. فمن أجل تغيير المستوى التقني للانتاج ينبغي استخدام الآلة الجديدة لا في مؤسسة واحدة، أو عدد من المؤسسات المنعزلة، بل ينبغي أن تنتشر انتشاراً واسعاً، بحيث تصبح العامل المحدِّد لإنتاجية العمل الوسطية في المجتمع كله.

ب ـ إن التغيرات في قوى الانتاج لا تستدعي مباشرة تغيرات مناسبة في علاقات الانتاج بفعل طبيعة ووظيفة علاقات الانتاج نفسها، بوصفها الشكل الذي تتطور ضمنه القوى الانتاجية. فتطور هذه القوى يحدث الى حين ما دون مساس بجوهر علاقات الانتاج.

جـ ـ قد تنضج الظروف الموضوعية لتغير علاقات الانتاج (دخولها في تناقض مع قوى الانتاج) ومع ذلك تبقى هذه العلاقات دون تغيير جوهري بفعل عرقلة البناء الفوقي السائد لهذا التغيير. فالبناء الفوقي السائد في التشكيلات الطبقية، إذ يعبر عن مصالح الطبقة المهيمنة، يعرقل تغير علاقات الانتاج عندما لا تعود ملائمة لتطور قوى الانتاج. ولهذا فمن أجل تغيير علاقات الانتاج لا يكفي تطوير قوى انتاجية جديدة، وإنما لا بد من تشكيل قوى إجتماعية كفيلة بالقضاء على مقاومة الطبقات الرجعية.

وتقوّم المادية التاريخية تطور قوى الانتاج من حيث الكم ومن حيث الكيف. فعند الحديث عن درجة تطور القوى الانتاجية تكون الاشارة الى الوصف الكمي لحالة هذه القوى، أو المقارنة بين مستويات تطورها. أما وصف قوى الانتاج من حيث الكيف، فيحدده أسلوب تشغيل أدوات العمل. ومن هذه الزاوية تتسم قوى الانتاج إما بطابع فردي، خاص إذا كانت أدوات العمل تستخدم فردياً (الأدوات الحرفية مثلاً)؛ وإما بطابع اجتماعي، عام إذا كان لا بد من العمل الجماعي لتشغيل تلك الأدوات (منظومة من الآلات مثلاً). وهذان الطابعان للقوى الانتاجية، يقابلهما شكلان أساسيان لعلاقات الانتاج: العلاقات القائمة على الملكية الخاصة، والعلاقات القائمة على الملكية الاجتماعية لوسائل الانتاج.

وفي إطار كل شكل من هذين الشكلين الأساسيين لعلاقات الانتاج، تتكون تاريخياً أشكال مناسبة لكل درجة من درجات تطور القوى الانتاجية: العلاقات العبودية، الاقطاعية، الرأسمالية، السلعية الصغيرة بالنسبة للملكية الخاصة؛ والمشاعية البدائية، الاشتراكية، الشيوعية بالنسبة للملكية العامة.

إن الرأسمالية، التي نشأت في البداية، على أساس أدوات العمل الشخصية الخاصة من حيث طابعها، أخذت تضفي تدريجاً على عملية الانتاج طابعاً اجتماعياً. ولهذا فإن الرأسمالية ومعها الملكية الخاصة، كل ملكية خاصة لوسائل الانتاج، تستنفدان قواهما، لأن الطابع الاجتماعي، العام، لعملية الانتاج تلائمها الملكية الاجتماعية، العامة لوسائل الانتاج. إن الرأسمالية بتطويرها الصناعة الضخمة العصرية، تخلق بالتالي المقدمات المادية والتقنية لأجل نشوء الملكية العامة الاجتماعية (الاشتراكية) لوسائل الانتاج.

واليوم تشهد البشرية قفزة نوعية جديدة في تطور الانتاج ستؤدي بالنتيجة لا إلى قيام مجرد آلة أو حتى منظومة آلات جديدة، بل الى قيام عملية انتاج تتحقق أوتوماتيكياً وتضبط نفسها بنفسها. وهذه هي الأتمتة التي تدشن عهداً جديداً في تطور التكنيك الآلي. «إن المكننة المجموعية، والاتمتة المجموعية تركزان، في كل واحد يعمل مباشرة كعضوية منتجة واحدة، لا بعض المؤسسات والفروع وحسب، بل كذلك مناطق اقتصادية برمتها، وفيما بعد مجموعات اقتصادية لبضعة بلدان أو لبعض مجموعات من البلدان، وفي المستقبل اقتصاد الكرة الأرضية جمعاء. والتعبير الملحوظ في الوقت الحاضر عن هذا الميل، إنما يتجلى في إنشاء المنظومات الطاقية الجبارة التي تشمل مساحات شاسعة من الأراضي، ومنها مثلاً كل القسم الأوروبي من الاتحاد السوفيتي، إن اتسام الانتاج، باطراد، بالسمة الاجتماعية، العامة سيضفي عليه منظراً جديداً من حيث الكيف. وعلى هذا الأساس المادي تتعاظم الامكانية الموضوعية، والضرورة الموضوعية، لاخضاع عملية الانتاج لمصالح المجتمع كله ولمراقبته الواعية، ولتصفية تفرق الشعوب والبلدان، ومن ثم لتوحيدها في رابطة واحدة من الكادحين الاحرار على صعيد الكرة الأرضية قاطبة». (كيلله وكفالزون، **المصدر نفسه**، ص 101).

وهكذا نرى أن توضيح مسألة الجانبين الكمي والكيفي من تطور قوى الانتاج، وتغير طابعها، يتسم بأهمية حاسمة لأجل تحديد الأساس المادي والتقني لجميع التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية، ولأجل فهم تطورها بوصفه عملية طبيعية تاريخية.

تأثير علاقات الانتاج في القوى الانتاجية

إن علاقات الانتاج ليست نتيجة سلبية لقوى الانتاج، بل هي علاقات فعالة أيضاً، لأنها تعجل في تطور الانتاج أو تعرقل هذا التطور. وقد أشرنا الى أن تطور قوى الانتاج يجري الى حين ما دون المساس بكنه علاقات الانتاج المعنية، ولذا فإن كل شكل معين لعلاقات الانتاج لا يحل محله شكل جديد طالما يفسح ما يكفي من المجال لتطور قوى الانتاج.

فما الذي يؤدي الى تطور الانتاج إذن: التناقض بين قوى الانتاج وعلاقاته أم الانسجام والملاءمة بينهما؟ إن أسلوب

الانتاج يتطور بفعل ملاءمة علاقات الانتاج للقوى الانتاجية نتيجة للتأثير الايجابي الفعال لعلاقات الانتاج الجديدة. بينما يُستبدل بأسلوب الانتاج أسلوب آخر جديد بفعل التناقض بين علاقات الانتاج القديمة وقوى الانتاج المتطورة. وبكلام آخر فإن قوى الانتاج تتطور عند وجود علاقات انتاجية ملائمة؛ وعلاقات الانتاج تتطور عند تفاقم التناقضات بينها وبين القوى الانتاجية.

ففيم يتجلى إذن الدور الفعال لعلاقات الانتاج بوصفها شكلاً لتطور قوى الانتاج؟

أ - علاقات الانتاج هي التي تمنح القوى الانتاجية طابعاً تاريخياً ملموساً. فكل نمط للانتاج، محدد تاريخياً، تلازمه قوانين اقتصادية - إجتماعية خاصة يجري وفقاً لها تطور قوى الانتاج في العهد المعني.

ب - علاقات الانتاج هي التي تنشىء لدى الناس أهدافاً معينة للنشاط. ذلك أن كل شكل من أشكال العلاقات الانتاجية يخضع الانتاج لأهداف معينة. فما يدفع الناس للعمل والانتاج في النظام الاقطاعي، غير ما يدفعهم لذلك في النظام الرأسمالي، وهذا يختلف عما يدفعهم للنشاط الانتاجي في النظام الاشتراكي. وما يدفع الطبقة البرجوازية للنشاط العملي هو غير ما يدفع الطبقة العاملة لذلك. إن شكل العلاقات الانتاجية، ومكان الطبقة الاجتماعية ضمن هذه العلاقات، هو، بالدرجة الأولى، الذي يحدد دوافع الناس وحوافزهم في العملية الانتاجية.

جـ - في التشكيلات الطبقية، يظل وجود الطبقة المهيمنة مبرراً تاريخياً، طالما تسهل هذه الطبقة تطوير الانتاج. أي أن علاقات انتاجية معينة تظل تشكل الإطار الملائم للعملية الانتاجية طالما لا تعرقل الطبقة السائدة فيها، بحكم دوافعها للنشاط والناجمة بدورها عن المصالح المادية التي تنشئها علاقات الانتاج بالذات، تطور قوى الانتاج.

د - ولكن تقدمية هذا الشكل أو ذاك من علاقات الانتاج لا يتعلق بوضع الطبقة السائدة فحسب، بل هو متعلق بالدرجة الأولى بأوضاع المنتجين المباشرين. إن وضع الجماهير الكادحة، والحوافز النابعة منه لزيادة انتاجية العمل، ذات أهمية بالغة لكي نعرف بأي قدر يمكن لعلاقات الانتاج في مرحلة معينة أن تقوم بدور المحرك لقوى الانتاج.

أما الدور السلبي، الكابح، لعلاقات الانتاج فيجب أن يفهم هو الآخر على نحو ديالكتيكي وليس ميكانيكياً. فعندما تصبح علاقات الانتاج قديمة، شائخة وتلعب دور العائق لتطور القوى الانتاجية، فإن هذا لا يعني أن الانتاج يتوقف تماماً عن التطور في ظل العلاقات الانتاجية غير الملائمة. ففي البلدان الرأسمالية، مثلاً، تسود في الوقت الحاضر علاقات انتاجية شاخت منذ زمن بعيد، وتتناقض تناقضاً صارخاً مع طابع القوى الانتاجية، ولكن هذا لا يعني انقطاع تطور ونمو الانتاج، ولا يعني بالأحرى توقف الانتاج كلياً في هذه البلدان.

إن دور علاقات الانتاج الكابح هنا يتجلى فيما يلي:

أ - في عدم الاستفادة، في ظل هذه العلاقات، من جميع الامكانيات التي يوفرها تطور الانتاج في المستوى الذي بلغه. يقول ماركس: «إن حدود الانتاج الرأسمالي تظهر في درجة من التوسع تبدو، في ظل مقدمات أخرى، على العكس، أبعد من أن تكون كافية. إن التوسع يتوقف لا عندما تقتضي ذلك تلبية الحاجات، بل عندما يقتضي ذلك الانتاج وتحقيق الربح». (ماركس وانجلز، المؤلفات، المجلد 25، القسم الأول، ص 284). إن قسماً كبيراً من الموارد في البلدان الرأسمالية لا يستخدم في تطوير الانتاج الذي يخدم التقدم الاجتماعي بوجه عام، بل ذلك الذي يخدم الطبقة البرجوازية الاحتكارية الكبرى السائدة.

ب - في عجز المؤسسات الدائم عن تشغيل جميع طاقاتها، وفي تطور الصناعة تطوراً وحيد الجانب، تطوراً مشوهاً يؤدي الى نمو وسائل الإبادة الجماعية، وإنفاق مليارات الدولارات على التسلح، وتحويل قوى الانتاج الى قوى للتدمير.

جـ - في تبديد أهم القوى الانتاجية - الانسان. إن الرأسمالية، بتشديدها وتيرة العمل بصورة رهيبة، ترهق الناس وتستنزف قواهم، وتخلق جيشاً متعاظماً من العاطلين عن العمل كلياً أو جزئياً.

د - لا يمكن فهم الدور الكابح لعلاقات الانتاج الرأسمالية المعاصرة، الا اذا اخذت بعين الاعتبار، وحدة المنظومة الرأسمالية العالمية. لقد وحدت الرأسمالية العالم. صار رأس المال عالمياً متعدياً للجنسيات القومية منذ زمن بعيد. فإذا كانت علاقات الانتاج الرأسمالية تؤدي الى تطور قطاعات انتاجية معينة، والى زيادة دخل الفرد، وزيادة الوفرة في السلع الاستهلاكية في البلدان الرأسمالية المتقدمة، فإن هذه العلاقات بالذات هي التي تزيد من تخلف، وتبعية بلدان العالم الثالث. إن تفاقم المشكلات الاقتصادية والاجتماعية في البلدان المتخلفة (الديون التي تتزايد على نحو مخيف، التضخم النقدي، غلاء الاسعار الفاحش، تدني أوضاع جماهير الكادحين والفئات

الوسط، تفاقم مشكلات السكن والمواصلات بل تردي عمليات الانتاج الزراعي والصناعي... الخ، الخ). هذا التفاقم ناجم بالدرجة الأولى عن هيمنة الرأسمالية الاحتكارية الكبرى على هذه البلدان وتبعية هذه البلدان للنظام الرأسمالي العالمي.

هكذا نرى أن فعالية علاقات الانتاج لا تعني ان شكل الملكية نفسه، والعلاقات المتبادلة بين الناس في عملية الانتاج، أو شكل التوزيع هو الذي يدفع تطور الانتاج الى الامام أو يعرقله. إن الناس هم الذين يطورون الانتاج أو لا يهتمون بتطويره. فهم انفسهم الذين يغيرون ويطورون اسلوب انتاجهم الذي يؤلف أساس تاريخهم. ولكن بماذا يتحدد نشاط الناس، أو نشاط الفئات والطبقات الاجتماعية في كل مرحلة تاريخية معينة؟ بمكانهم في الانتاج وبعلاقتهم بوسائل الانتاج، أي بعلاقات الانتاج التي تتكون بصورة مستقلة عن ارادة ووعي الناس وتتعلق بطابع القوى الانتاجية ومستوى تطورها.

ديالكتيك قوى الانتاج وعلاقات الانتاج في المجتمع الاشتراكي

كما في جميع التشكيلات السابقة. تنبثق التناقضات في ظل الاشتراكية أيضاً بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج، فنمط الانتاج لا يتوقف عن النمو والتطور وسبب كل حركة، في الماركسية، هو التناقض. غير أن طابع التناقض بين جانبي الانتاج، وأشكال تطورها، وأساليب حلها في ظل الاشتراكية يختلف اختلافاً مبدئياً عنها في ظل التشكيلات السابقة. إن قانون الملاءمة في المجتمع الاشتراكي يتميز بخاصية رئيسية تتلخص في انه في ظل الاشتراكية تتوفر للمجتمع امكانية اتخاذ الاجراءات في الوقت المناسب لجعل علاقات الانتاج تتلاءم مع القوى الانتاجية المتنامية، أي امكانية حل التناقضات الناشئة بين جانبي الانتاج حلاً واعياً.

وهذه الحركة من نشوء التناقضات وحلها لا تنتهي طالما الانتاج في حالة من التطور. فهناك في البداية التناقضات التي تفرزها اشكال الملكية الجماعية المختلفة (ملكية الدولة، ملكية الفلاحين التعاونيين (الكولخوزات)، الملكيات الصغيرة) ثم التناقضات الناشئة عن اشكال التوزيع المختلفة (التوزيع بحسب الملكية والعمل، التوزيع بحسب كمية ونوعية العمل، التوزيع بحسب العمل والحاجة، التوزيع بحسب الحاجة). وهناك التناقض الذي يبدو انه سيبقى موجوداً أبداً، وهو التناقض بين حاجات الناس وبين قدرة المجتمع على تلبيتها (التناقض بين الانتاج والاستهلاك). إن حاجات الناس المادية والروحية لا تتوقف عن النمو والتطور، والعلاقات الاشتراكية بالذات توسع هذه الحاجات بتطويرها المتعدد الجوانب للشخصية الانسانية. وكلما تمّ اشباع حاجة ظهرت حاجات أخرى جديدة تدفع الى تطوير جديد في القوى الانتاجية ثم في العلاقات الانتاجية في نهاية الأمر. ان الانتقال من الملكية الصغيرة التعاونية، الى ملكية اعداد اكبر من المنتجين التعاونيين، الى ملكية الدولة ثم الى ملكية الشعب بأسره؛ والانتقال من التوزيع بحسب العمل الى التوزيع بحسب الحاجة، هي درجات من التطور في علاقات الانتاج تتطلبها حاجات تطور القوى الانتاجية.

ولا يمكن بالطبع التكهن بالاشكال التي يمكن أن يفرزها تاريخ تطور المجتمعات الاشتراكية، من التناقضات ومن وسائل حلها. كل ما يمكن قوله أن المجتمع الاشتراكي، بإزاحته الطبقات التي كانت تعرقل تطور الانتاج بتسخيره لمصالحها الخاصة، تتوفر لديه الامكانية لحل التناقضات الناشئة بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج بصورة منهجية، مخططة واعية، لمصلحة التقدم الاجتماعي.

2 ـ القاعدة الاقتصادية والبناء الفوقي:

تستخدم المادية التاريخية هاتين المقولتين لتبيان العلاقة بين نمط الانتاج السائد في تشكيل اجتماعي ما وبين الجوانب الاخرى من الحياة الاجتماعية، وبخاصة الجانب الفكري ـ السياسي. فنمط الانتاج السائد في احدى التشكيلات يحدد، في نهاية المطاف، الايديولوجيا السائدة في هذا التشكيل، كما يحدد الطابع السياسي للدولة، وشكل التنظيم السياسي للمجتمع، ومختلف اشكال الحياة الروحية الأخرى. وبغرض تحديد العناصر الجوهرية التي تتبادل التأثير فيما بينها تعتبر المادية التاريخية ان علاقات الانتاج السائدة هي التي تشكل البناء التحتي للتشكيل، بينما تشكل الايديولوجيا والدولة والمنظمات السياسية والدينية وغيرها بناءه الفوقي.

إن علاقات الانتاج القديمة، المعرقلة لتطور القوى الانتاجية تثير الحاجة الى افكار ومنظمات تدعو لتغيير تلك العلاقات. وما أن تنتصر الثورة الاجتماعية، وتتولى الطبقة (أو الطبقات) الصاعدة السلطة السياسية، حتى تطرح هذه الطبقة ايديولوجيتها، وتبني دولتها، وتقيم المؤسسات اللازمة للحفاظ على هيمنتها الطبقية. فالبناء التحتي (القاعدة الاقتصادية) لتشكيل ما إذن يتطلب، وينشىء بناء فوقياً وظيفته تدعيم

البناء التحتي، تسويغ العلاقات الانتاجية والحفاظ عليها، سواء عن طريق نشر ايديولوجيا معينة (مجموعة من العقائد والنظرات والمذاهب السياسية والحقوقية والدينية والفلسفية والاخلاقية والجمالية) تصبح الايديولوجيا السائدة؛ أو عن طريق الدولة بما تتضمنه من أجهزة للقمع والضبط والتنظيم.

والعلاقات في القاعدة (علاقات الانتاج) هي علاقات مادية، موضوعية يدخل فيها الناس بغض النظر عن ارادتهم ووعيهم. أما العلاقات في البناء الفوقي فيدخل فيها الناس عن معرفة ووعي. إن العلاقات الاقتصادية في كل مجتمع معني تتجلى كمصالح، كما يقول انغلز. وفي سياق نشوء هذه المصالح، وفي غمرة النضال الطبقي، يتشكل وعي المصالح الطبقية المشتركة. وتعارضها مع مصالح الطبقات المعادية، هذا الوعي الذي يؤدي الى إنشاء مؤسسات ومنظمات تعبر عن المصالح الطبقية، وتحميها، وتدافع عنها.

إن مفهومي القاعدة والبناء الفوقي لا ينفصلان. فالأول يشكل الهيكل العظمي، الهيكل الاقتصادي للعضوية الاجتماعية، وهو بالتالي الذي يفصل بين تشكيل اجتماعي وآخر، في حين يصف البناء الفوقي خصائص الميدان الاجتماعي الروحي لكل من التشكيلات الاجتماعية. ولهذا يفقد هذان المفهومان أية دلالة إذا ما فُصلا عن مفهوم التشكيل الاجتماعي.

ولا بد من التأكيد على أن مجمل علاقات الانتاج، الذي يشكل البناء التحتي لتشكيل ما انما ينبغي فهمه على وجه الدقة كمجمل للعلاقات الاقتصادية التي تنشأ على اساس شكل الملكية السائد في المجتمع المعني. وهذا على المستوى التجريدي، مستوى الفرز العلمي للعلاقات الجوهرية التي تلعب الدور الاساسي المباشر. أما في الحياة الفعلية، في التاريخ الواقعي لمختلف الشعوب والبلدان فتوجه دائماً الى جانب علاقات الانتاج السائدة، في حقبة معينة من الزمن، علاقات اقتصادية هي عبارة عن بقايا نمط الانتاج القديم أو أجنّة النمط الجديد، المقبل، كما توجد علاقات شبه ثابتة حتى مع تغير التشكيلات الاجتماعية (علاقات الملكية الصغيرة مثلاً).

ومع ذلك فعند تحليل ظاهرة معينة تحليلاً نظرياً، لا بد من فرزها بشكلها الصافي، لا بد من فصلها، مؤقتاً، عن جميع الجوانب والصلات التي تحجب جوهرها الحقيقي. فمع ان التشكيل الرأسمالي لم يظهر يوماً مطابقاً لمفهومه بشكل صاف، فقد درس ماركس في **رأس المال** قوانين تطور الرأسمالية على نحو مجرد، بوصفها رأسمالية مجردة - اثناء الدراسة - من جميع العوامل الثانوية والخارجية. فعند تحليل التشكيل الاجتماعي تحليلاً نظرياً، علينا ان نفرز على وجه الضبط تلك العلاقات التي تحدد جوهره بوصفها قاعدته الاقتصادية. وعلاقات الانتاج التي تنشأ مع ظهور النمط الجديد من الاقتصاد في أحشاء المجتمع القديم، لا تشكل بعد القاعدة الاقتصادية للمجتمع بأسره. إن تحول علاقات الانتاج الجديدة الى قاعدة للتشكيل الاجتماعي يشكل مضمون الثورة الاجتماعية ويعني سيادة هذه العلاقات، هو عبارة عن القفزة النوعية في التطور الاجتماعي.

وكما ان الهيكل العظمي لا يؤلف العضوية كلها، كذلك لا تؤلف القاعدة الاقتصادية للتشكيل الاجتماعي كله؛ فالبناء الفوقي، الذي يملأ التشكيل لحماً ودماً، يعتبر جزءاً أساسياً مكوناً في بنية التشكيل، ويمارس تأثيراً فعالاً على البناء التحتي وعلى المجتمع كله.

ففي الاشكال الايديولوجية تدرك التناقضات الاجتماعية، وتحدد سبل ووسائل حلها، وتنعكس وتتصادم المصالح المتناقضة لمختلف الطبقات. وفي كل تشكيل اجتماعي طبقي، تشغل ايديولوجية الطبقة السائدة وضعاً سائداً. فهذه الطبقة، التي تسود في ميدان الانتاج المادي، تملك كذلك وسائل الانتاج الروحي. إن المؤسسات الدينية والتعليمية والتربوية، ووسائل الاعلام الجماهيري، وادوات الدعاية.. الخ، هي في يد الطبقة السائدة. و«من جراء هذا، يتبين ان أفكار أولئك الذين لا يملكون الوسائل لأجل الانتاج الروحي، تخضع، بوجه عام، للطبقة السائدة». (ماركس وانجلز، **المؤلفات**، المجلد 3، ص 46).

ولكن الايديولوجية السائدة ليست دائماً الايديولوجية الوحيدة التي توجد في التشكيل. ففي سياق التطور التاريخي، ومع تأزم التناقضات الاجتماعية، تنبثق ايديولوجية جديدة تعكس مصالح الطبقات الثورية، وتعارض الايديولوجية السائدة، وتكسب تدريجياً الى جانبها جماهير اكبر فأكبر من الناس. وبتجسدها في الجماهير تتحول الايديولوجية الى قوة مادية تعمل على هدم النظام القائم. وهنا تتجلى فعالية الاحزاب والنقابات والمؤسسات السياسية والثقافية الأخرى التي تعتبر جزءاً من البناء الفوقي.

وتعتبر الدولة في المجتمع الطبقي، المؤسسة الأساسية في البناء الفوقي. وبواسطتها تصبح الطبقة السائدة في البناء التحتي سائدة كذلك في البناء الفوقي. فهذه الطبقة تستطيع اخضاع

المجتمع لمصالحها وارادتها عن طريق جهاز الدولة الذي يتضمن الأدوات المادية للسلطة اي الجيش والشرطة، واجهزة الأمن والسجون. . . الخ. كما تلعب الدولة دوراً كبيراً في تشجيع التطور الاقتصادي وتسريعه أو في عرقلته، وربما تخريبه. يقول انغلز «التأثير المعاكس لسلطة الدولة على التطور الاقتصادي يمكن ان يكون في ثلاثة اتجاهات: فهي يمكن أن تؤثر في ذات الاتجاه، فيسير التطور على نحو اسرع؛ ويمكن ان تؤثر في عكس اتجاه التطور الاقتصادي وعندها (. . .) تلاقي الهزيمة خلال حقبة معينة من الزمن؛ كما يمكن ان تضع في وجه التطور الاقتصادي عقبات معينة، دافعة إياه باتجاهات أخرى. وهذه الحالة تؤدي، في نهاية الأمر، الى احدى الحالتين السابقتين. ولكن من الواضح انه في الحالتين الثانية والثالثة يمكن للسلطة السياسية ان تلحق بالتطور الاقتصادي أفدح الاضرار، ويمكن أن تسبب ضياع القوى والمواد بكميات هائلة». (ماركس وانجلز، رسائل مختارة، موسكو، 1953، ص 427-428).

وما قيل عن دور الدولة يمكن ان يقال عن دور البناء الفوقي بوجه عام، من حيث تأثيره الفعال في البناء التحتي وفي مجمل البنية الاجتماعية. وهذا يصح لاعلى البناء الفوقي السائد فحسب، بل على الأفكار والمؤسسات والمنظمات التي تعكس البناء التحتي من مواقع الطبقات المضطهدة المظلومة دون ان تدخل في البناء الفوقي السائد. فهذه الافكار والمؤسسات تهدف لا الى توطيد البناء التحتي المعني بل الى تدميره، الى تغييره من جذوره. وهي عناصر نفي نابعة من تطور التشكيل نفسه. فكل تشكيل اجتماعي يتطور وفيه بقايا الماضي وأجنّة المستقبل، وليس في ميدان الاقتصاد وحسب، بل في ميدان البناء الفوقي أيضاً.

3 ـ عناصر بنيوية أخرى في التشكيل الاجتماعي:

يعتبر نمط الانتاج، والقاعدة الاقتصادية والبناء الفوقي أهم العناصر التي تكون بنية التشكيل الاجتماعي. وهي تعبر عن الأساس المادي، والهيكل الاقتصادي، والسيماء الاجتماعية السياسية والروحية لكل تشكيل اجتماعي. ولكن توجد في المجتمع، فضلاً عن هذه العناصر البنيوية الأساسية، عناصر أخرى لا يكتمل التحليل النظري العام للنظام الاجتماعي بدونها.

والواقع ان دراسة بنية المجتمع يمكن ان تتم من جوانب مختلفة، وبخاصة من جانبين اساسيين: الأول: اعتبار المجتمع نظاماً ديناميا عاملاً بصورة موضوعية، فيبدو إما كمجمل لمختلف ميادين الحياة الاجتماعية (الاقتصادية والسياسية والروحية وميادين المعيشة اليومية والعلاقات العائلية وأوقات الفراغ والتسلية. . . الخ)، أو كمجمل لمختلف الظاهرات الاجتماعية بوصفها عناصر متفاعلة في نظام واحد، أجهزة في عضوية واحدة (مثل ظاهرت الانتاج، البناء الفوقي، العائلة، المدرسة، اللغة، المنظمات الثقافية والعلمية والرياضية. . . الخ). والثاني: اعتبار المجتمع مجموعة من الناس الموجودين في علاقات وتفاعلات معينة، وفي هذه الحالة تتكون بنية المجتمع من جماعات من الناس محددة تاريخياً، تكونت على اساس من وحدة الدم، أو وحدة الارض، أو علاقات الملكية. . . جماعات أساسية كالأقوام، والأمم، والطبقات الى جانب جماعات اخرى كأعضاء الحزب السياسي أو النادي الرياضي. . . الخ، ولا يمكن الفصل بين هذه الجوانب من البنية الاجتماعية الا بصورة مجردة، اما في الحياة الواقعية فهي تتداخل وتتشابك ولا توجد أبداً معزولة بعضها عن بعض. والتأثيرات المتبادلة بين هذه الجوانب والعناصر قائمة، وتحدث في جميع الاتجاهات.

والمادية التاريخية، التي تسعى لفرز العناصر والمؤثرات الأساسية لا تهمل الجوانب والعناصر الأخرى في الحياة الاجتماعية. وهي لا تعتبر، كما يظن البعض، أن المجتمع (التشكيل الاجتماعي) لا يضم الا البناء التحتي والبناء الفوقي. لقد درس ماركس وانغلز، وطور مفكرون آخرون دراسة ظاهرات اجتماعية كالعائلة، واللغة، والحياة اليومية، وغيرها بوصفها عناصر بنيوية في كل تشكيل اجتماعي ـ اقتصادي، تتأثر بعناصره المكونة الأساسية (الانتاج، القاعدة، البناء الفوقي) وتؤثر فيها دون أن تكون جزءاً من أحدها.

فالعائلة مثلاً جماعة من الناس تجمع بينهم علاقات الزواج والقرابة (رابطة الدم) والعيش المشترك وما يرتبط به من وحدة الحياة اليومية. والسبب الرئيسي لنشوء ووجود هذه المؤسسة الاجتماعية هو ضرورة تجديد انتاج النوع البشري وتربية الأطفال. ولكن هاتين الوظيفتين ترتديان في المجتمع البشري طابعاً اجتماعياً، ولهذا تتحدد أشكال العائلة واتجاهات تطورها تبعاً للقانون العام لتطور الظاهرات الاجتماعية، وتبعاً للأحوال والحاجات الاقتصادية، ارتباط نشوء وتطور الملكية الخاصة بضرورة توريث الأموال حسب الخط الأبوي وتأثير ذلك في طابع العلاقات بين الرجل والمرأة وأشكال العائلة. كما أن الوظائف الاجتماعية للعائلة تتغير من مرحلة تاريخية الى أخرى؛

في المجتمع الصناعي الرأسمالي، وخاصة في المجتمع الاشتراكي تنتقل وظيفة تربية الأطفال أكثر فأكثر الى المجتمع بدلاً من العائلة، رغم أن وظيفة العائلة هذه لا تُلغى إلغاءً تاماً.

إن العلاقات الاقتصادية والحقوقية والاخلاقية والدينية تترك طابعها على مجمل العلاقات العائلية لدرجة يمكن معها القول ان لكل تشكيل اجتماعي، من حيث جوهر الأمر، طراز من العائلة تتميز به. لكن هذا لا يساوي القول إن مؤسسة العائلة جزء من البناء الفوقي للتشكيل الاجتماعي، لأن هذا يعني أن العائلة تتغير تغيراً نوعياً (في بنيتها ووظائفها) لدى الانتقال من تشكيل اجتماعي الى آخر، وهذا غير صحيح سواء من الناحية التاريخية أو من الناحية النظرية. إن كثيراً من العلاقات التي تتكون في اطار العائلة ذات طابع خاص، متميز، يتمتع بكثير من التفرد والاستقلال. فالحب، والصداقة، والرعاية المتبادلة، والمسؤولية المعنوية الاخلاقية وغيرها من العلاقات الشخصية الانسانية الحقة، توجد في جميع مراحل التاريخ الانساني، وإن كانت أشكالها، وطرق التعبير عنها مختلفة في المراحل المختلفة، والبلدان المختلفة.

وكذلك الأمر بالنسبة لظاهرة إجتماعية أخرى كاللغة. إن اللغة - (الكلام المنطوق والمكتوب) تخدم المجتمع بوصفها وسيلة للمعاشرة، وسيلة لتبادل الأفكار، وبواسطتها ترتدي أفكار الناس رداءً لغوياً مادياً، وترتبط بنظام إشاري معين، وتصبح بالتالي في متناول الناس الآخرين. وفي اللغة تتراكم الخبرة التي تكدسها البشرية ومكاسب الثقافة. وبما أن اللغة قديمة كذلك قدم الوعي الاجتماعي، ومرتبطة مباشرة به، فهي تنتسب، بالطبع، الى الميدان الروحي من الحياة الاجتماعية. ولكن بما أن وجودها وتطورها وخصائصها لا تحددها القاعدة الاقتصادية للمجتمع، فلا يمكن تصنيفها في عداد عناصر البناء الفوقي. بل إن اللغة إذا ما حددت ضمن عناصر البناء الفوقي (وقد حصلت محاولات من هذا النوع) ستفقد وظيفتها الأساسية (التفاهم بين الأجيال والطبقات والفئات الاجتماعية، ونقل التراث الثقافي لكل شعب الى الأجيال اللاحقة). إن البناء الفوقي لكل تشكيل اجتماعي لا بد وأن يحطم عند الانتقال الى تشكيل آخر. وهذا ما لا ينطبق على اللغة، أو على الثقافة بالمعنى العام أيضاً.

إن التمييز بين العناصر التي تؤلف البناء الفوقي للتشكيل الاجتماعي، وبين تلك التي لا تدخل ضمنه لعلى درجة كبيرة من الأهمية النظرية والتطبيقية. فمقولتا القاعدة والبناء الفوقي لا تشملان جميع الظاهرات الاجتماعية التي تؤثر في مجرى التاريخ. إن المجتمع البشري متعدد الجوانب. ولا بد من استيضاح خصائص جميع الظاهرات الاجتماعية، وصلاتها وتأثيراتها المتبادلة، وتقويم دورها في حياة المجتمع وتطوره. وإن الاكتفاء بتحليل العلاقة بين البناء التحتي والبناء الفوقي بوصفه بديلاً عن تحليل كل تعقيد وغنى وتنوع الحياة الاجتماعية هو ابتعاد كلي عن جوهر الفهم المادي للتاريخ، عن جوهر الفلسفة الماركسية.

إن العلاقة بين الجوانب والعناصر المختلفة للعملية التاريخية، للحياة الاجتماعية بوجه عام يجب أن تفهم على نحو ديالكتيكي. ولقد أكد مؤسسا المادية التاريخية غير مرة أن العامل الاقتصادي لا يحسم التناقضات الاجتماعية المختلفة، ولا يشكل العنصر الحاسم في مسيرة التاريخ الا في نهاية المطاف. وليعذرني القارىء إذ سأنقل فقرات، قد تبدو مطولة، من رسائل انغلز الأخيرة حول هذه المسألة. لقد صاغ انغلز مقولاته التالية بعد أن اكتملت النظرية المادية التاريخية، وبعد أن تعرضت مقولاتها ومفاهيمها الأساسية للنقد والنقد الذاتي والاستفسار والجواب بقدر كاف:

يقول انغلز في رسالته الى يوسف بلوخ بتاريخ 21 ايلول (سبتمبر) 1890: «... وفقاً للمفهوم المادي للتاريخ، يشكل انتاج وتجديد إنتاج الحياة الفعلية العنصر الحاسم، في آخر المطاف، في العملية التاريخية... وأكثر من هذا لم نؤكد في يوم من الأيام، لا ماركس ولا أنا. أما اذا شوه أحدهم هذه الموضوعة بمعنى أن العنصر الاقتصادي هو، على حد زعمه، العنصر الحاسم الوحيد، فإنه يحول هذا التأكيد الى جملة مجردة، لا معنى لها، ولا تدل على شيء. إن الوضع الاقتصادي هو الأساس، ولكن مختلف عناصر البناء الفوقي تؤثر هي أيضاً في مجرى النضال التاريخي، وتحدد على الأغلب شكله في كثير من الأحيان؛ ونقصد بهذه العناصر: أشكال النضال الطبقي السياسية ونتائجه - النظام السياسي الذي تقيمه الطبقة الظافرة بعد كسب المعركة، وما إلى ذلك - والأشكال الحقوقية، وحتى انعكاس جميع هذه المعارك الفعلية في عقول المشتركين فيها، والنظريات السياسية والحقوقية والفلسفية، والآراء الدينية وتطورها اللاحق وصيرورتها نهجاً من العقائد. جميع هذه العناصر تتفاعل، وفي هذا التفاعل تشق الحركة الاقتصادية لنفسها، في آخر المطاف، بوصفها حركة ضرورية، طريقاً عبر كثرة لا عدَّ لها من الصدف؛ أي من الأشياء والأحداث التي صلتها الداخلية بعيدة أو عسيرة

البرهان إلى حد أنه يمكننا إهمالها واعتبارها غير موجودة. وإلا كان تطبيق النظرية على أي من المراحل التاريخية أسهل من حل معادلة بسيطة من الدرجة الأولى.

نحن نصنع تاريخنا بأنفسنا، ولكننا، أولاً، نصنعه في ظل مقدمات وظروف محددة جداً، الاقتصادية منها هي الحاسمة في آخر المطاف. ولكن الظروف السياسية وغيرها، وحتى التقاليد التي تعشش في رؤوس الناس تلعب هي أيضاً دوراً معيناً، وإن لم يكن الدور الحاسم» (. . .) «ثانياً، يصنع التاريخ بنحو تحصل معه النتيجة النهائية دائماً من تصادم كثرة من الارادات الفردية، مع العلم أن كلاً من هذه الإرادات تصبح ما هي عليه بالفعل، وذلك من جديد بفضل طائفة من الأحوال الحياتية الخاصة. وهكذا يوجد عدد لا يحصى من القوى المتشابكة، مجموعة لا نهاية لها من متوازيات اضلاع القوى، ومن هذا التشابك تنجم قوة محصلة واحدة هي الحدث التاريخي، وهذه النتيجة يمكن اعتبارها أيضاً نتاج قوة واحدة، تفعل فعلها ككل واحد، بلا وعي ولا ارادة. (. . .) وماركس وكذلك أنا مسؤولان جزئياً عن كون الشباب يعلقون احياناً على الجانب الاقتصادي أهمية أكثر مما يجب. وقد اضطررنا أثناء الاعتراض على أخصامنا، الى تأكيد المبدأ الرئيسي الذي أنكروه. ولكننا كنا دائماً لا نجد الوقت والمكان والامكانية لتقدير العناصر الباقية المشتركة في التفاعل حق قدرها. ولكن ما أن بلغت الأمور حد تحليل مرحلة من المراحل التاريخية، أي حد التطبيق العملي، حتى تغير الحال، ولم يعد من الممكن هنا أن يقع أي خطأ». (ماركس وانجلز، **مختارات، أربعة أجزاء**، الجزء الرابع، الطبعة العربية، موسكو، 1970، ص 171-174).

وفي 25 كانون الثاني 1894 يؤكد انغلز الفكرة ذاتها في رسالته الى بورغيوس: «إن التطور السياسي، والحقوقي، والفلسفي، والديني، والأدبي، والفني. . . الخ يرتكز على التطور الاقتصادي. ولكنها جميعها تؤثر كذلك بعضها في بعض وفي البناء التحتي الاقتصادي. وليس من الصحيح اطلاقاً أن الوضع الاقتصادي وحده دون غيره هو السبب، وأنه هو وحده دون غيره الفعال، بينما الباقي كله لا يعدو أن يكون نتيجة منفعلة، كلا. فهنا يوجد تفاعل على أساس الضرورة الاقتصادية التي تشق لنفسها دائماً طريقاً في آخر المطاف.» (. . .) «وبقدر ما يبتعد الميدان الذي ندرسه عن الميدان الاقتصادي، وبقدر ما يقترب من الميدان الايديولوجي المجرد الصرف، بقدر ما نجد المزيد من الصدف في تطوره، ويزداد خطه المنحني تعرجاً والتواء. وإذا رسمت المحور الأوسط للخط المنحني، وجدت أنه بقدر ما تكون المرحلة المدروسة أكثر طولاً، والميدان المدروس أكثر سعة، بقدر ما يقترب هذا المحور من محور التطور الاقتصادي ويسير بموازاته». (**المصدر نفسه**، ص 194-195). [جميع اشارات التأكيد في النص من انغلز].

إن ما يبرر هذا النقل لفقرات مطولة من أعمال أحد مؤسسي الماركسية هو ضرورة الرد على ما تعرضت له المادية التاريخية من تحريف وتشويه، سواء على يد أعدائها ومعارضيها، أو على يد بعض أنصارها، منذ نشوئها وحتى الآن، في جميع أنحاء العالم وفي وطننا العربي بوجه خاص. والحقيقة أن قراءة كتاب ماركس **الثامن عشر من برومير لويس بونابارت** وحده، تكفي للدلالة على مدى ابتعاد أولئك الذين يفسرون كل ما يجري في التاريخ وفي الحياة الاجتماعية بالعامل الاقتصادي وحده، أو حتى بالعلاقة بين القاعدة الاقتصادية والبناء الفوقي وحدها، عن فهم المادية التاريخية.

4 ـ الانتقال من تشكيل اجتماعي الى آخر ـ مفهوم المرحلة الانتقالية والتشكيلات الاجتماعية في «العالم الثالث»:

تاريخ المجتمع البشري هو تاريخ تطور وتعاقب التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية. فكل تشكيل اجتماعي ينشأ ويتطور ثم يزول ليحل محله تشكيل آخر اكثر تقدماً. تساعد علاقات الانتاج الجديدة (قاعدة التشكيل) على تطور قوى الانتاج، بخلقها حوافز معينة لتطوير الأدوات، وتحسين الخبرة الانتاجية، ومع الزمن تتكون علاقات انتاجية تلائم القوى الانتاجية المتطورة، فينشأ نمط انتاجي جديد في أحشاء النمط القديم. ومع نمو النمط الجديد يدخل المجتمع في مرحلة انتقالية من تشكيل اجتماعي الى آخر. إن تعدد أنماط الانتاج هو التعبير الأعمق عن الحالة الانتقالية لعلاقات الانتاج، والحالة الانتقالية للمجتمع كله. فعندما يظهر نمط جديد للانتاج يتجسد على شكل قطاع اجتماعي ـ اقتصادي خلال فترة زمنية معنية. وعندما يتدعم هذا النمط كفاية، وينتصر، مبدئياً على الأقل، على الأنماط الأخرى، أي عندما يصبح سائداً، وتتسلم الطبقة التي تمثله السلطة السياسية، عندها يكون تشكيل اجتماعي جديد قد تكوّن. وفي هذه الحالة يكون القطاع المعني، قد حل لمصلحته الصراع الرئيسي في المرحلة الانتقالية وتحول الى تشكيل. وعند اكتمال تكوّن تشكيل ما غالباً

ما تبقى «مخلفات» من نمط انتاجي قديم، ونكون هنا أمام نمط إنتاج في حالة انقراض. ولكن ليست كل القطاعات قابلة للتحول إلى قطاعات سائدة وبالتالي تكوين تشكيلات اجتماعية مناسبة؛ مثلاً الانتاج الصغير لم يتحول أبداً الى نمط انتاجي سائد. كما أن القطاعات التي يمكن أن تتحول الى تشكيلات لا تتمكن دائماً من تحقيق هذه الإمكانية.

إن مفهوم المرحلة الانتقالية يعني الفترة التي يجري فيها الانتقال من تشكيل إلى آخر، فترة القضاء على التشكيلة السابقة أو ملاءمتها مع متطلبات تطور التشكيلة الصاعدة. وبهذا المعنى، تنتهي المرحلة الانتقالية بتحقيق السيطرة الاقتصادية والسياسية لنمط إنتاجي اكثر تقدماً، وانتقاله الى مواقع جديدة نوعياً في القاعدة الاقتصادية، وتسلم الطبقة المرتبطة بنمط الانتاج المعني، الطبقة المالكة في التشكيلات الطبقية، للسلطة السياسية وتحكمها بأهم عناصر البناء الفوقي للمجتمع. والتاريخ البشري عرف عدداً من المراحل الانتقالية أهمها: المرحلة الانتقالية من التشكيل العبودي الى الاقطاعية (شغلت هذه المرحلة في أوروبا الغربية عدة قرون)، ومن الاقطاعية الى الرأسمالية، ومن الرأسمالية الى الاشتراكية، وهذه المراحل كانت مليئة بالصراعات الاقتصادية والسياسية والايديولوجية لطبقات معينة.

وكان الصراع يدور حول مسألة أساسية: ما هي علاقات الانتاج التي ستصبح سائدة، ومتى وكيف سيتم ذلك، أي ما هي علاقات الانتاج التي ستتطور لتكوّن قاعدة التشكيل الجديد، وما هي الطبقة الاجتماعية التي ستشغل المركز السائد في الاقتصاد والسياسة. إن المراحل الانتقالية التي توجد بين التشكيلات، هي تلك التي تتصارع خلالها الأنماط الانتاجية المختلفة في الميادين الاقتصادية ـ الاجتماعية، والسياسية، والايديولوجية، قبل أن ينتصر أحدها. والجوهر الاجتماعي لهذا التعدد في الأنماط يكمن في أنه لا يشكل قاعدة بناء تحتياً، من جنس واحد، لنقل رأسمالياً مثلاً، وإن يكن مع وجود شوائب متفاوتة النسب. بل إن وجود هذا التعدد القطاعي دليل على وجود قاعدة اقتصادية متنوعة، مكونة من أشكال من العلاقات الانتاجية المتصارعة التي لم يبعد أحدها الآخر بعد. وفي مثل هذه الحالة الواقعية للقاعدة الاقتصادية ـ الاجتماعية ندعو المجتمع انتقالياً، أو بكلمة أدق متعدد الأنماط. وهذه الحالة انتقالية رغم أنها قد تدوم وقتاً طويلاً. أما إنهاء مثل هذا التعدد في الانماط فيعني اكتمال نضج تشكيل اجتماعي جديد.

إن تشكيلاً ما لا يأتي ملتصقاً بالآخر. هناك دائماً فاصل زمني ذو محتوى اجتماعي خاص. والفاصل الزمني هذا يشكل حالة إنتقالية للمجتمع تشكل موضوعاً هاماً جداً للدراسة والتحليل، كثيراً ما يهمله الدارسون. إن لكل من الحالات الانتقالية للمجتمع خصائصها وقوانين تطورها حتى الوصول الى تكريس انتصار تشكيل معين. وكل انتقال من تشكيل الى آخر يرتبط بوجود وتصادم عدد من القطاعات (قطاعين على الأقل)، وبصراع بين الطبقات الاجتماعية المرتبطة بتلك القطاعات، وبحالة خاصة للبناء الفوقي. ونتيجة الصراع (من المنتصر، ومتى، وكيف) لا يتم الوصول إليها بكيفية واحدة، بل تبعاً للتشكيل الذي يجري الانتقال اليه، وللمكان والزمان اللذين يجري فيهما الانتقال.

انطلاقاً من هذا الفهم للمرحلة الانتقالية يمكن معالجة التشكيل (أو التشكيلات) التي تعيشها البلدان المتخلفة، أو ما يسمى ببلدان العالم الثالث. فهذه البلدان تمر، دون شك، بمرحلة انتقالية تتعدد فيها الأنماط الانتاجية. غير أن تعدد الأنماط القائم حالياً في هذه البلدان يمثل حالة خاصة، متميزة نوعياً. وهذه الحالة ناجمة عن فعل عدد كبير من عوامل التطور الاجتماعي السياسية والاقتصادية، الداخلية والخارجية، المتداخلة تداخلاً معقداً منذ قرنين من الزمان على الأقل. وإن تداخل القطاعات الاقتصادية ـ الاجتماعية وصراعها ضمن البناء التحتي للمجتمعات النامية، يجعلنا نميز تمييزاً كبيراً بينها وبين حالات انتقال المجتمع الأوروبي مثلاً من تشكيل الى آخر. ولعل أهم ما يميز هذه الحالة هو: أ ـ أن كلاً من الأنماط الانتاجية المتعددة في هذه البلدان يكاد يوازي في أهميته الأنماط الأخرى، وأن الاتجاه لانتصار أحدها لا يظهر الا في عدد قليل منها. ب ـ إن هذه البلدان تشكلُ جزءاً من النظام الرأسمالي العالمي وتحكمها، في الغالب، فئات تمثل الشرائح الطبقية التابعة للبرجوازية الاحتكارية العالية الكبرى.

ولا شك أن الوزن النوعي لكل من الأنماط الانتاجية يختلف من بلد الى آخر ومن قارة الى أخرى. وتعدد الأنماط في كل بلد يتميز بخصائص حددها الطريق الخاص الذي سلكه في تطوره التاريخي، وحدده بوجه خاص التطور غير المتكافىء للقطاعات في البلدان المختلفة والذي لعبت الهيمنة الاستعمارية (بأشكالها المتعددة) دوراً كبيراً في خلقه وتكريسه. غير أن حالة تعدد الأنماط نفسها تعتبر نتاجاً لعوامل معقدة مختلفة، تتبادل التأثير فيما بينها، بما في ذلك العوامل المتعلقة بتأثير مؤسسات البناء الفوقي، والعوامل المتعلقة بعلاقة كل من شعوب هذه البلدان بتراثه وثقافته وأثر الثقافة الغربية عليه،

وغير ذلك من العوامل. ولعل من أهم هذه العوامل تلك التي تنجم عن الطابع الخاص للنشاط السياسي الفعال للطبقات الاجتماعية، وخاصة الصراع من أجل السلطة السياسية واستخدامها.

اخيراً، لا بد من الاشارة الى أن عملية التطور الاجتماعي في بلدان العالم الثالث تجري في عصر انتقال البشرية من الرأسمالية الى الاشتراكية، عبر الصراع بين قوى الرأسمالية وقوى الاشتراكية على النطاق العالمي. وفي إطار هذا الصراع، وفي هذا العصر بالذات هناك أمام البلدان النامية أكثر من خيار واحد لطرق تطور المجتمع الانتقالي، للوصول الى تكريس واحد من التشكيلين المتصارعين، الرأسمالية والاشتراكية، وهذه الحالة: حالة وجود أكثر من اتجاه للتطور، لم توجد بهذا التعدد وهذه الكيفية في أية مرحلة من مراحل الانتقال التاريخية الماضية، هي حالة غير محددة سلفاً بحيث يمكن التأكيد أن هذه المجتمعات تنتقل من تشكيلات ما قبل الرأسمالية الى الرأسمالية أو الى الاشتراكية (إلا في الأفق التاريخي البعيد اذ ستنتقل البشرية بأكملها الى الاشتراكية، ففي داخل هذه المجتمعات تجري أعنف الصراعات في الطبقية من أجل اختيار اتجاه التطور الاجتماعي، وتحديد نتيجته النهائية.

٧ ـ القانونية التاريخية ونشاط الناس الواعي الضرورة والحرية:

يقال: «الطريق الى جهنم مرصوفة بالنوايا الحسنة». هذا تعبير عما يحدث غالباً في التاريخ من تصادم بين نزعات وأهداف الناس، وبين ما يتحقق بالفعل. والنتائج الاجتماعية لنشاط الناس كثيراً ما تكون بعيدة عن الأهداف التي يرسمونها. وإذا ما بدا في البداية أن النتيجة المباشرة متطابقة مع أهداف المشاركين في الأحداث، فإن النتائج النهائية غالباً ما تكون مناقضة لها. الثورة الفرنسية لم تحقق أهدافها في «الحرية، العدالة، الأخاء»؛ والنازية الهتلرية لم تحقق أهدافها في السيطرة على العالم، بل حدث ما لم تتوقعه أي من الدول المشتركة في الحرب العالمية الثانية: قيام المنظومة الاشتراكية العالمية وسقوط النظام الاستعماري الكولونيالي العالمي؛ والطبقات الحاكمة في كل مكان وزمان تسعى للتثبت بهمينتها الطبقية، ولكن ما أن تستنفد هذه الطبقات مبررات وجودها، وتتكون القوى القادرة على إنهاء حكمها حتى تسقط وتنهار رغم كل المحاولات اليائسة التي تبذلها لوقف هذا الانهيار.

لقد ظهرت محاولات لتفسير هذه المسألة تفسيراً يربط العملية التاريخية بشكل من أشكال القانونية في التاريخ منذ بداية التفكير الفلسفي ـ الاجتماعي. ففي أعمال أرسطو ظهرت فكرة العلاقة بين أشكال الدولة المختلفة، وبين مراحل معينة في تطور المجتمع، تتعلق بدورها بشروط حياة هذا الشعب أو ذاك.

وتحدث المؤرخ والعالم الاجتماعي العربي الكبير ابن خلدون 1332-1406عن العلاقة بين اخلاق وأفكار الناس وبين طرائق عملهم ومعيشتهم، كما تحدث عن عمر محدد لكل دولة وعن مراحل تمر بها الدولة بما يشبه القانون المتكرر.

وكذلك طرح فيكو 1668-1744 فكرة الدورة التاريخية الطفولة والشباب والنضج عند الشعوب، وطرح بودان 1869-1950 ومن بعده مونتسكيو 1689-1755 فكرة الحتمية التاريخية عن طريق الربط بين تطور المجتمعات والوسط الجغرافي. وأشار مونتسكيو الى أن «القوانين بأعم معاني الكلمة، جوهر علاقات ضرورية، ناشئة من طبيعة الأشياء». وربط كوندورسيه 1743-1794 بين التقدم التاريخي وتقدم العقل والمعرفة. وأشار هردر 1744-1803 (مفكر النهضة الالمانية، الى ان التاريخ ليس نتاجاً لنشاط أفراد متفرقين، وحاول ابراز وحدة مبدأ التاريخية والقانونية في الطبيعة والمجتمع، دون ان يتمكن من رؤية الخصوصية النوعية للقانونية الاجتماعية. وكان لآراء جان جاك روسو 1712-1778 أهمية كبرة في هذا الشأن، حيث أكد على العلاقة بين الملكية الخاصة واللامساواة، وأشار الى أهمية ادوات العمل في نشوء الحضارة. واستطاع المؤرخون الفرنسيون، تيري، غيزو، مينه، رؤية الصراع الطبقي في المجتمع، بوصفه قانونية اجتماعية معينة.

ويعود الاسهام الضخم، قبل ماركس، في الكشف عن القانونية التاريخية الى هيغل، الذي لاحظ انه يتحقق شيء ما، لم يكن في الحسبان، في افعال الناس، الذين تقودهم في كل تصرف جزئي مصالحهم وغاياتهم الشخصية، شيء ما غير متعلق بإرادة الناس انفسهم. وأكد ان التاريخ يسوده النظام والقانونية، وأن كل التاريخ عبارة عن عملية قانونية واحدة، كل عصر فيها خاص وفريد، وفي الوقت نفسه حلقة ضرورية في التطور الصاعد للبشرية. ومع تأكيده لهذه القانونية في التاريخ حاول هيغل توفيقها مع الاعتراف بحرية نشاط

كانت الصدف لا تضطلع بأي دور. إن هذه الصدف تدخل هي ذاتها، بالطبع، كجزء لا يتجزأ، في المجرى العام للتطور وتوازنها صدف أخرى، ولكن التسارع والتباطؤ رهن بمقدار كبير بهذه الصدف التي ترد بينها أيضاً صدفة مثل طبع الناس الذين يقفون في البدء على رأس هذه الحركة». (**المصدر نفسه**، ص 152).

VI ـ الطبقات الاجتماعية ـ ذات الفعل التاريخي:

لقد أثبت ماركس أن التاريخ الفعلي هو من صنع جماهير الناس، لا من صنع بعض الأفراد. وأن من غير الممكن فهم نشاط الفرد فهماً صحيحاً الا بالارتباط مع نشاط الجماهير.

غير أن جمهور الناس ليس كتلة هلامية عديمة الشكل، غير محددة المعالم. فهو ينقسم الى فئات وجماعات وطبقات اجتماعية مختلفة، لذا تعمل المادية التاريخية على فهم جوهر التمايز الاجتماعي، وأسبابه وعواقبه، تحاول أن تكشف، وراء حركة ملايين ومليارات البشر التي تظهر وكأنها فوضى من الأعمال الفردية، مصالح الجماعات الاجتماعية المختلفة. إن أهمية نظرية الطبقات تقوم في كونها تتيح تحويل أفعال الأفراد الى أفعال جماعات اجتماعية كبيرة هي الطبقات الاجتماعية، التي يحرك تفاعلها وصراعها تطور المجتمع.

الناس في المجتمع يتمايزون تبعاً لعوامل عديدة، فهم يتمايزون من حيث الجنس والعمر والقومية ونوع النشاط والاختصاص والمكانة الاجتماعية والدرجة في الوظيفة ودرجة التحصيل العلمي ومقادير الدخل الخ. . الخ. وجميع هذه التمايزات تؤدي الى نشوء مختلف الجماعات والفئات. ولكن المادية التاريخية تعتبر أن انقسام الناس الى طبقات اجتماعية هو أهم أشكال التمايز الاجتماعي.

وقد انتبه المفكرون والمؤرخون والفلاسفة قبل ماركس الى وجود الطبقات والصراع بينها. يقول ماركس «. . . وفيما **يخصني ليس لي لا فضل اكتشاف وجود الطبقات في المجتمع** المعاصر، ولا فضل اكتشاف النضال فيما بينها. فقد سبقني بوقت طويل مؤرخون برجوازيون بسطوا التطور التاريخي لهذا النضال بين الطبقات، واقتصاديون برجوازيون بسطوا تركيب الطبقات الاقتصادي. إن الجديد الذي قدمته يتلخص في إقامة البرهان على ما يأتي:

1 ـ إن وجود الطبقات لا يقترن الا بمراحل تاريخية معينة من تطور الانتاج، 2 ـ **إن النضال الطبقي يفضي بالضرورة الى** **دكتورية البروليتاريا**، 3 ـ **إن هذه الدكتاتورية نفسها لا تعني** **غير الانتقال الى القضاء على كل الطبقات والى المجتمع الخالي** **من الطبقات** . . .». ماركس وانجلز، **المؤلفات**، المجلد 28، ص 428). [إشارات التأكيد لماركس]. .

لقد أوضح ماركس وانغلز أن المجتمع البشري عاش مرحلة طويلة في بداية تكوّنه لم يعرف فيها الطبقات أو الاستغلال الطبقي، لأن الناس وقتها كانوا مضطرين للعمل بشكل جماعي لكي يحصلوا بالكاد على وسائل معيشتهم الضرورية. فلم يكن هناك فائض لُيستغل ويُستأثر به. ومع تطور قوى المجتمع الانتاجية، وظهور التقسيم الاجتماعي للعمل ظهر فائض في الانتاج عن الحاجات الضرورية لتجديد قوة عمل الناس، فاستأثر بعض الناس بعمل بعضهم الآخر ونشأت الملكية الخاصة، وبالتالي الطبقات الاجتماعية. وقد تشكلت الطبقات بادىء ذي بدء عن طريقين: طريق التمايز في داخل المشاعية البدائية، وطريق استعباد أفراد من مشاعيات وقبائل أخرى. وكانت طبقة العبيد وطبقة الأسياد (مالكي العبيد) أولى الطبقات التي نشأت في المجتمع البشري. ومع تطور، وتعاقب التشكيلات الاجتماعية تعددت الطبقات، وتنوعت العلاقات بينها، وازدادت لوحة البنية الطبقية للمجتمعات البشرية غنىً وتعقيداً. إلا أن الصراع كان قائماً باستمرار، بأشكال ووتائر مختلفة، مكشوفاً واضحاً أو مستتراً خلف صور أخرى من الصراع، بين الطبقات المختلفة، ذات المواقع المختلفة في نظام الانتاج، وبالتالي المصالح المادية المختلفة، ذات المواقع المختلفة في نظام الانتاج، وبالتالي المصالح المادية المختلفة. وسيظل الصراع بين الطبقات قائماً الى أن تزول الملكية الخاصة لوسائل الانتاج (سبب نشوء الطبقات)، وتتحقق الملكية العامة الاجتماعية لهذه الوسائل، فتزول بالتالي الطبقات ويزول معها استغلال الانسان للانسان.

تعتمد المادية التاريخية عدداً من الأسس للتمييز بين الطبقات، لعل أبرزها تلك التي حددها لينين في مؤلفه **المبادرة الكبرى** عام 1919. يقول لينين: «تطلق كلمة «طبقات» على جماعات واسعة من الناس تتميز بعضها عن بعض بالمكان الذي تشغله في نظام للانتاج الاجتماعي، محدد تاريخياً، بعلاقتها (التي غالباً ما تكرس بالقوانين) بوسائل الانتاج؛ بدورها في التنظيم الاجتماعي للعمل؛ وبالتالي بطرق حصولها على حصصها من الثروة الاجتماعية، وبمقدار هذه الحصص.

إن الطبقات هي تلك الجماعات من الناس التي تستطيع إحداها أن تستحوذ على عمل الأخرى بحكم اختلاف المكان الذي تشغله كل منها في قطاع معين من الاقتصاد الاجتماعي». (لينين، **المؤلفات**، المجلد 39، ص 15).

1 ـ لعل العلامة الأولى هي العلامة الأساسية في التمييز بين الطبقات الاجتماعية (المكان الذي تشغله الطبقة في نظام الانتاج الاجتماعي). إن نظام الانتاج الاجتماعي هو مجمل البنية الاقتصادية ـ الاجتماعية للمجتمع في مرحلة محددة من تاريخه، ويضم الأنماط والقطاعات الانتاجية (السائدة وغير السائدة) للتشكيل الاجتماعي. ومكان الطبقة في هذا النظام يعني بأي أنماط الانتاج ترتبط الطبقة، وهل هي سائدة أم مسودة فيه. فلتحديد الطبقة الاجتماعية، وعلاقتها بغيرها من الطبقات يجب معرفة التشكيل الاجتماعي الذي توجد فيه من جهة، ومكانها فيه من جهة ثانية.

إن لهذه المسألة أهمية خاصة، لا يلتفت اليها كثير من الباحثين. فالخصائص الاجتماعية لكل طبقة لا تتعلق بطبيعة النشاط الاقتصادي الذي تمارسه، أو بمجرد كونها مالكة أو غير مالكة لوسائل الانتاج، أو بحجم هذه الملكية.. الخ فحسب. بل تتعلق أيضاً بنظام الانتاج الاجتماعي الذي تمارس فيه الطبقة نشاطها العملي. إن الطبقات في كل تشكيل اجتماعي تختلف عنها في التشكيل الآخر. وعملية تكون طبقات التشكيل الجديد شديدة التعقيد وليست، كما يظن البعض، نقلاً بسيطاً لطبقات التشكيل السابق، كأن تتحول الطبقة الاقطاعية الى برجوازية، والفلاحون الى عمال عند الانتقال من الاقطاعية الى الرأسمالية. وحتى الطبقات التي تمارس النشاط العملي نفسه في تشكيلين مختلفين تعتبر مختلفة، بل إن خصائص الطبقة الواحدة تختلف ضمن إطار التشكيل الواحد مع تغير نظام الانتاج الاجتماعي (أي تغير طابع أنماط الانتاج وعددها والعلاقات بينها في المراحل المختلفة لتطور التشكيل). وعلى سبيل المثال، إن الطبقة البرجوازية في عهد السيطرة الاقطاعية، هي غيرها في بداية سيطرتها على السلطة السياسية، مرحلة الثورة البرجوازية الديمقراطية)، وهذه البرجوازية غيرها في نظام الانتاج الاجتماعي الذي صار مؤسساً على الاحتكار بدلاً من المزاحمة الرأسمالية الحرة، وهذه البرجوازية وتلك وتلك، غير البرجوازية الوطنية في البلدان المستقلة حديثاً، وهذه الأخيرة غير البرجوازية التي نشأت بعد مرور فترة كافية على الاستقلال وبعد أن غير الرأسمال الأجنبي من أشكال نشاطه، البرجوازية المحلية التابعة للرأسمال الأجنبي والشركات متعدية الجنسيات.

فعلى الرغم من أن كل هذه الطبقات تسمى برجوازية، ورغم أن كلاً منها يملك رأس المال ويستغل العمل المأجور، الا أن نظام الانتاج الاجتماعي الذي توجد فيه كل من هذه الطبقات، مجمل البنية الاجتماعية ـ الاقتصادية للمجتمع الذي توجد فيه الطبقة، يكاد يجعل من كل منها طبقة مختلفة ـ مختلفة في طابعها كطبقة، وبالتالي في وعيها الطبقي، وعلاقتها ببقية الطبقات، وبالتالي موقعها في عملية الصراع الطبقي.

2 ـ الأساس في علاقة الطبقة بوسائل الانتاج، هو ملكيتها أو عدم ملكيتها لهذه الوسائل (وهذه هي العلاقة التي تكرس بالقوانين). الطبقة المالكة لوسائل الانتاج هي عادة السائدة، والطبقة المحرومة من هذه الوسائل هي المسودة (ضمن اطار نمط معين للانتاج). غير أن هناك علاقات أخرى بوسائل الانتاج يجب أخذها بعين الاعتبار لدى دراسة البنية الطبقية لمجتمع ما. ففي بعض الأحيان يكون المتصرف بوسيلة الانتاج غير المالك، وكثيراً ما تكون علاقة التصرف هذه أهم من علاقة الملكية والأمثلة عديدة على هذا النوع الهام من علاقة الطبقة بوسائل الانتاج سواء في التاريخ الماضي، أو خاصة، في المجتمعات البشرية المعاصرة. ولعل في هذه المسألة قبل غيرها، يكمن الفرق بين أنماط الانتاج التي سادت في أوروبا الغربية وبين تلك التي سادت في بلدان الشرق. إن أحد أهم الفروق بين نمط الانتاج العبودي ونمط الانتاج الاقطاعي من جهة، وبين نمط الانتاج الآسيوي، أو الاقطاعية الشرقية من جهة ثانية، يكمن في العلاقة بين الملكية والتصرف بالأرض والماء وباقي الوسائل الانتاجية. وفي البلدان المتخلفة اليوم، كثيراً ما يكون مستأجر الأرض الرأسمالي، أهم، لعملية الانتاج، ولاتجاه تطور العلاقات الانتاجية، أهم من مالكها. إن كثيراً من عمليات الاصلاح الزراعي التي توزع الأرض على الفلاحين، لا تتعدى حدود زيادة عدد المالكين، بينما تبقى العلاقة الأساسية، الرأسمالية الزراعية التي تنتشر باستئجار الأرض، هي نفسها من حيث جوهر الأمر. والأمر نفسه يصح بالنسبة للشركات المساهمة التي يزيد فيها عدد المالكين، بينما يكون المتصرف الحقيقي صاحب أو أصحاب، رؤوس الأموال الكبيرة. ولعل أهم مثال عن أهمية التصرف بالملكية هو مثال القطاع العام قطاع الدولة، في البلدان المتخلفة. إن هذا القطاع يصبح أكثر فأكثر ضرورة وتتزايد أهميته على نحو مطرد في اقتصاد جميع هذه البلدان. وعلى الرغم من أن نقل ملكية الأفراد الى الدولة (التأميم) هو شكل من أشكال تحويل الملكية

الانسان، ورأى التاريخ كعملية وعي لفكرة الحرية، التي تتحقق عبر نشاط الناس الذين يسعون لتلبية مصالحهم. والضرورة عنده لا تتجلى على نحو مباشر، بل تشق طريقها عبر كثرة من الصدف.

يقول انغلز في أنتي دوهرنغ، ملخصاً فكرة هيغل عن العلاقة بين الضرورة والحرية في التاريخ، والتي استندت اليها وطورتها المادية التاريخية: «لقد وضع هيغل لأول مرة بشكل صحيح مسألة العلاقة بين الحرية والضرورة. فالحرية عنده وعي الضرورة، «الضرورة عمياء فقط بمقدار ما هي غير مفهومة». ليس بالاستقلال الموهوم عن قوانين الطبيعة تكمن الحرية، بل في معرفة هذه القوانين، وبالامكانية، المبنية على هذه المعرفة، لجعل قوانين الطبيعة تخدم أهدافاً معينة وفقاً لخطة معينة. وهذا يتعلق سواء بقوانين الطبيعة الخارجية، أو بالقوانين التي تحكم الوجود الجسدي والروحي للانسان نفسه ـ هاتين الفئتين من القوانين اللتين نستطيع أن نفصل إحداهما عن الأخرى في تصورنا، على أبعد تقدير، وليس مطلقاً في الواقع. إن حرية الارادة لا تعني غير امكانية اتخاذ القرار بناء على معرفة الأمر. وهكذا تكون محاكمة الانسان لمسألة من المسائل اكثر حرية كلما كان مضمون تلك المحاكمة محدداً بضرورة أكثر؛ وفي نفس الوقت، فإن التردد القائم على عدم المعرفة، والذي يبدو وكأنه اختيار ارادي بين قرارات ممكنة عديدة مختلفة ومتناقضة فيما بينها، يبرهن عن عدم حريته، عن خضوعه للموضوع الذي كان عليه أن يُخضعه. الحرية تكمن إذن في السيطرة، المبنية على ضرورات الطبيعة، على أنفسنا، وعلى الطبيعة الخارجية؛ وهي بالتالي نتاج ضروري للتطور التاريخي» (ماركس وانجلز، **المؤلفات**، المجلد 20، ص 116).

غير أن منطلق هيغل الفلسفي كان التحول الذاتي للروح العالمي كأساس لتطور جميع الظاهرات التاريخية. ومحتوى التاريخ عنده هو الانتصار المتعاقب لروح كل شعب من الشعوب، حيث تشكل هذه الروح في مرحلة معينة حاملاً حقيقياً للروح العالمي.

أما عند ماركس وانغلز فقد صارت القانونية الاجتماعية «علاقة ضرورية، جوهرية، متكررة، موجودة موضوعياً في ظواهر الحياة الاجتماعية، تعبر عن التطور الصاعد للتاريخ». (**الموسوعة الفلسفية** [السوفيتية]، المجلد الثاني، موسكو، 1962، ص 153).

إن فرز علاقات الانتاج، كعلاقات أولية ومادية، كأساس اقتصادي للحياة الاجتماعية، أتاح للمرة الأولى استخدام مقياس التكرار في ظواهر التاريخ، وهذا هو شرط اكتشاف القانونية التاريخية.

فالمادية التاريخية ترى أن الظروف الموضوعية لحياة الناس الاجتماعية، وبخاصة نظام الانتاج الاجتماعي، الذي يحدد مصالح الطبقات والفئات الاجتماعية، هي التي تحدد نشاط الناس في مرحلة تاريخية معينة. هذه الظروف الموضوعية هي التي تحدد إمكانيات نشاط الناس، والأهداف التي يضعها الناس نصب أعينهم، والنوازع التي تحثهم على أفعالهم، كما تحدد الوسائل المتاحة والمناسبة لتحقيق الأهداف؛ وتحدد أخيراً النتائج المتوقعة لنشاط الناس. فالأهداف التي تتلاءم مع القانونية التاريخية، والتي نضجت الظروف الموضوعية لتحقيقها هي التي يمكن أن تتحقق. أما تلك التي توضع في عكس اتجاه التطور التاريخي، أو التي تسعى لتجاوز التاريخ، والقفز فوق ضروراته الموضوعية، فلا يمكن أن يكتب لها النجاح.

ولقد تعرضت موضوعة المادية التاريخية هذه لكثير من النقد والمعارضة. وحاول كثير من المؤرخين وعلماء الاجتماع، ذوي النهج المثالي الميتافيزيقي، معارضة القانونية التاريخية بالنشاط الحر الواعي للناس في الحياة الاجتماعية، زاعمين أن الماركسية إذ تقر القوانين الموضوعية في التاريخ تنفي الدور الخلاق للانسان في المجتمع. والواقع أن هذا الزعم لا أساس له من الصحة. فالمادية التاريخية، على العكس من ذلك، تلح على أهمية نشاط الناس الحر، المبدع، الخلاق في العملية التاريخية؛ بل تعتبر أن الثورات الاجتماعية، وهي التي تشكل القفزات النوعية في التاريخ، لا تتحقق الا بتضافر العاملين الموضوعي الظروف الموضوعية، والذاتي، نشاط الناس الحر. فكيف توفق المادية التاريخية بين الطابع الموضوعي القانوني للتطور الاجتماعي، وبين الاعتراف بدور الناس الخلاق في المجتمع؟ يمكن تلخيص الاجابة في نقطتين:

1 ـ لا يمكن الحديث عن قوانين التطور الاجتماعي خارج حدود النشاط العملي للناس. فالناس هم الذين يصنعون تاريخهم بأنفسهم، لكنهم لا يصنعونه على هواهم، بل وفقاً للظروف المادية الموضوعية لحياتهم. إن كل جيل جديد، يصادف عندما يلج باب الحياة ظروفاً حياتية مادية جاهزة صنعتها الأجيال التي سبقته، فيدخل في علاقات ضرورية مادية معينة تكون قاعدتها مسرحاً لنشاطه ومنطلقاً له. وهذا النشاط الحر الواعي ـ ضمن اطار الظروف المعطاة ـ يؤدي الى تغيير هذه الظروف وهكذا... فالناس يغيرون الظروف تحت

ضغط الظروف نفسها. وعلى سبيل المثال حين تقول المادية التاريخية بحتمية انتصار الثورة الاشتراكية فإنها لا تعني أن هذه الثورة ستتحقق لوحدها، كقدر خارجي قاهر، بل تعني أن قوانين حركة الرأسمالية نفسها ستولد الطبقة العاملة، وهذه الطبقة ستعي ذاتها، عاجلاً أم آجلاً، وستنتظم في نقابات واحزاب، وتخوض نضالات معقدة. . . وهذه كلها تدخل ضمن مفهوم نشاط الناس الحر، الواعي، الخلاق، الى أن تنتصر الثورة. فالحتمية التاريخية هنا تمر عبر نشاط الناس الحر وليس خارجه.

2 ـ إن القانونية التاريخية تحدد فقط الاتجاه العام لسير التاريخ. أما السير المجسد للتاريخ، وتفاصيل العملية في كل نقطة، وأشكال ووتائر التطور، فتحددها جميعاً أسباب ملموسة معينة، من بينها مبادرات الناس الخلاقة. والناس يستطيعون، في حدود الضرورة الموضوعية ـ وهي حدود واسعة بما فيه الكفاية ـ أن يتخذوا قرارات مختلفة، ويقوموا بمبادرات متباينة بما يتناسب مع مصالحهم ومع فهمهم للشروط الموضوعية وظروف النشاط الملموسة وغيرها.

وهنا يأتي دور الوعي، والتنظيم، والقيادة، ودور ما يسمى بالشخصيات العظيمة في التاريخ.

إن الجماهير الشعبية، بالنسبة للمادية التاريخية، هي التي تصنع التاريخ. لكن دور هذه الجماهير ليس واحداً في جميع الحالات. فهذا الدور متعلق بمستوى وعي وتنظيم الجماهير الشعبية، متعلق بالتحديد بأي الطبقات تقود هذه الجماهير، وبأي الأحزاب أو الحركات السياسية تمثلها، لقد مرت مراحل في التاريخ كانت فيها الجماهير خارج النشاط السياسي، أو بحسب تعبير لينين، كانت تنام في رقاد تاريخي. أما في العصور الحاسمة للتاريخ العالمي، عندما كانت تتراكم التناقضات العميقة، وكان لا بد من حلها بالقوة، عندها كانت تظهر الجماهير الشعبية على مسرح التاريخ، وتدفعه الى الأمام بنضالها المتفاني، مزيحة عن الطريق كل ما هو هرم، متعفن، رجعي. ويعتبر دور الجماهير عظيماً خاصة في عصر الانتقال من الرأسمالية الى الاشتراكية، في عصر ثورات التحرر الوطني ضد الاستعمار والامبريالية.

إن الاشتراكية هي التي تحرر الجماهير من القيود التي كُبلت بها خلال مئات وآلاف السنين، وتفسح المجال لتفتح واستخدام عبقريتها ومبادراتها الخلاقة.

غير أن المادية التاريخية لا تنفي مطلقاً دور الأشخاص العظماء في التاريخ. إن دور الشخصية العظيمة يتعلق، قبل كل شيء آخر، بمدى عمق فهمها، للمهمات التاريخية الناضجة، ولقوانين التطور التاريخي، لاتجاه هذا التطور، وبكيفية تصرف هذه الشخصية، بأية طاقة تعمل في قيادة طبقتها الاجتماعية. ومهما بلغت عظمة الشخصية فإنها لن تستطيع أن تفعل شيئاً إذا لم تكن الظروف الموضوعية قد نضجت لهذا الفعل. إن القادة السياسيين والعسكريين وقادة الفكر يمكن أن يعرقلوا سير العملية التاريخية أو أن يدفعوها قدماً الى الأمام. يقول انغلز: «لو أن ريتشارد قلب الأسد وفيليب أوغست طبقا حرية التجارة بدلاً من أن ينجرًا الى الحروب الصليبية لأمكن تجنب 500 سنة من الفقر والجهل». (ماركس وانجلز **مختارات**، الجزء الرابع، ص 187). وعشية ثورة اكتوبر كتب لينين «بالأمس كان التحرك مبكراً، وغداً سيكون الوقت قد تأخر ويمكن أن تفوت الفرصة، لا بد من التحرك اليوم، والإبطاء في الانتفاضة سيساوي الموت». وقد يكون ظهور الشخصية العظيمة صدفة، ولكنها من نوع الصدف التاريخية التي لا بد وأن تحدث. في رسالة انغلز المشار اليها الى بورغيوس يقول «إن واقع ظهور هذا الرجل العظيم، وهذا الرجل العظيم بالذات، لا غيره في زمن معين وفي بلد معين هو بالطبع مجرد صدفة. ولكن إذا أزيل هذا الرجل، ظهر طلب بإحلال بديل محله، وهذا البديل يوجد، قد يكون موفقاً الى هذا الحد أو ذاك، ولكنه يوجد مع الزمن. أما أن نابليون، هذا الكورسيكي على وجه الضبط، كان ذلك الدكتاتور العسكري الذي غدا ضرورياً للجمهورية الفرنسية التي انهكتها الحرب، فإن هذا كان صدفة. ولكن لو لم يكن نابليون موجوداً، لقام بدوره رجل آخر. (. . .) وإذا كان ماركس هو الذي اكتشف المفهوم المادي للتاريخ، فإن تييري ومينيه وغيزو وجميع المؤرخين الانكليز قبل عام 1850 يشكلون برهاناً على أن الأمور كانت تسير نحو هذا، بينما يبين اكتشاف مورغان للمفهوم ذاته أن الزمن قد نضج لهذا الغرض وأنه كان لا بد من تحقيق هذا الاكتشاف». (ماركس وانجلز، **مختارات**، الجزء الرابع، ص 195).

غير أن للصدفة نفسها دوراً هاماً في التاريخ. إن وجود هذا القائد أو ذاك على رأس عملية تاريخية معينة يؤثر تأثيراً كبيراً في هذه العملية. يقول ماركس في رسالته الى كوغلمان بتاريخ 17 نيسان 1971:

«قد يكون من السهل جداً، بالطبع، صنع تاريخ العالم لو كان النضال لا يقوم إلا ضمن ظروف تؤدي حتماً الى النجاح. ومن جهة أخرى، قد يتسم التاريخ بطابع صدفي جداً لو

الخاصة الى ملكية عامة، فمن البديهي أن القطاع العام ليس دائماً قطاعاً اشتراكياً. فالأمر متعلق بالطابع السياسي ـ الطبقي للدولة أولاً، ومتعلق بطابع الفئات التي تتصرف بمؤسسات القطاع العام ثانياً. فحينما تكون الجماعات التي تدير هذا القطاع وتتصرف بفائضه الاقتصادي، منبثقة عن جماهير الكادحين، وخاصة الطبقة العاملة، حينما تكون ممثلة لهذه الطبقة ولا تقوم الا بدور ادارة القطاع العام لصالح الطبقة العاملة وحلفائها، عندها يكون هذا القطاع اشتراكياً. أما إذا كانت هذه الفئات تحتكر، بحكم موقعها في نظام الانتاج الاجتماعي، بحكم سيطرتها على مؤسسات القطاع العام، تحتكر لنفسها وليس للطبقة العاملة، وليس للمجتمع، جزءاً من فائض القيمة، وتسخر هذا القطاع لمصالحها الذاتية فإنها ستتحول الى طبقة اجتماعية مستغِلة (بكسر الغين) كغيرها من الطبقات المستغِلة التي عرفها التاريخ، وسيكون موقعها في الصراع الطبقي في الصف المعادي للطبقات الكادحة.

3 ـ إن مكان الطبقة في نظام الانتاج الاجتماعي، وعلاقتها بوسائل الانتاج، يحددان دورها في التنظيم الاجتماعي للعمل. فالطبقات المالكة لوسائل الانتاج، أو المتصرفة بهذه الوسائل هي التي تنظم العمل، وتلعب بالتالي الدور القيادي في الانتاج، بينما يخضع المحرومون من وسائل الانتاج للأوامر ويلعبون دور المنفذ.

غير أن ادارة وتنظيم العمل لا تعتمد على مالكي وسائل الانتاج والمتصرفين بها وحدهم، بل يشارك في هذه العملية الاداريون والفنيون والتقنيون؛ وتزداد أهمية هذه المشاركة مع تطور العملية الانتاجية وتعقدها. إن قيام الفنيين والاداريين بجزء من عملية تنظيم العمل هو من أهم ما يميزهم عن أفراد الطبقة العاملة. فالمهندسون في المصانع على سبيل المثال، يساهمون في إنتاج فائض القيمة، وهذه المساهمة تتزايد مع التقدم العلمي التقني؛ وهم من هذه الناحية يشغلون في عملية الانتاج الموقع نفسه الذي يشغله العمال. غير أن المهندسين يلعبون في الوقت نفسه دور إدارة ومراقبة عملية الانتاج، ويشاركون في نظام الضبط، ويحتكرون المعرفة في تنظيم العمل. وبهذا الدور يتميزون عن العمال. إن مسألة الفروق بين العمل الذهني و«العمل اليدوي» تندرج هنا في إطار الدور المتفاوت في التنظيم الاجتماعي للعمل. فأصحاب العمل الذهني يملكون السلطة على العمل، ويديرون عملية الانتاج من خلال احتكارهم للمعرفة.

إن اشارة ماركس الى أن «العلم يميل الى أن يكون جزءاً من قوى الانتاج» تصبح الآن أكثر فأكثر تحققاً في الواقع العملي، وبالتالي تصبح مساهمة التقنيين والمهندسين، العاملين في الانتاج المادي، في انتاج فائض القيمة أكبر فأكبر؛ كما يصبح دورهم في التحكم بالعملية الانتاجية وتنظيمها اعظم فأعظم. ولكن لا بد هنا من الانتباه الى عدم المبالغة في هذا الدور كما يفعل بعض علماء الاجتماع المعاصرين مثل آرون، وارندورف. . . ، الذين يصورون الأمر وكأن السيطرة على العملية الانتاجية انتقلت كلياً من أيدي الرأسماليين الى أيدي المدراء والفنيين. فالأمر لا يتعلق بالمسائل التقنية في عملية الانتاج فحسب، بل بالتنظيم العام، بالاستراتيجية العامة للعملية الانتاجية، هذه الاستراتيجية التي يبقى وضعها في أيدي مالكي وسائل الانتاج. ومن الواضح مدى ارتباط هذه المسألة بقضية السيطرة على السلطة السياسية، واحتكار ادارة الدولة. إن السؤال عن الطبقة أو الطبقات، التي تقود التنظيم الاجتماعي للعمل شديد الالتصاق بالسؤال عن الطبقة، أو الطبقات، التي تسيطر على السلطة السياسية، ويصبح أشد التصاقاً كلما لعبت الدولة دوراً أكبر في تنظيم الاقتصاد.

4 ـ الأساس الأخير الذي يضعه لينين للتمييز بين الطبقات هو طريقة حصول الطبقة على دخلها ومقدار هذا الدخل. إن ما يميز البرجوازية عن طبقة الاقطاعيين هو أن الأولى تحصل على فائض القيمة الربح، بينما تحصل الثانية على الريع العقاري، ومما يميز العمال عن الفلاحين أن الأولى تحصل على الأجر بينما تحصل الثانية على جزء من المحصول.

وهناك خطأ شائع بين الناس، وحتى بين بعض الباحثين والمؤلفين، مفاده أن هناك طبقة كادحة فقيرة، وطبقة غنية، طبقة مستغِلة وطبقة مستغَلة. وهذا تقسيم تبسيطي، يلغي فروقاً أساسية بين المجموعات الطبقية. فالبرجوازية والاقطاعية كلتاهما طبقتان غنيتان ومستغِلتان، ولكنهما تختلفان اختلافاً جذرياً من حيث جميع العلائم الطبقية الأخرى، وكذلك شأن العمال والفلاحين فهما طبقتان فقيرتان ومستغَلتان، وهما طبقتان منتجتان، وتحالفهما يشكل أحد أهم شروط نجاح الثورة الاشتراكية، بل والثورة الديمقراطية في بلدان العالم الثالث. ولكن لكل منهما خصائص تميزها عن الأخرى. إن الطبقة العاملة هي التي تسير في طريق الثورة الاشتراكية حتى النهاية؛ فهي لا تملك شيئاً تخسره في هذه الثورة؛ وتمسك بيدها المفاتيح الأساسية للاقتصاد الوطني؛ ويسهل انتشار الوعي الثوري بين أفرادها نتيجة لتجمعهم بأعداد كبيرة في أماكن العمل، ونتيجة لتخلصهم من كثير من الأوهام الغيبية، ومن تأثير المسوّغين

التقليديين للاستغلال الطبقي. بينما يشكل الفلاحون بأعدادهم الضخمة في البلدان المتخلفة، وحبهم للأرض وتمسكهم بها، وعفويتهم في رفض كل أجنبي، الأداة الأساسية لثورة التحرر الوطني في مراحلها الأولى. وفي النضال من أجل التحولات الاجتماعية في الريف كالاصلاح الزراعي مثلاً، أما زجهم في النضال من أجل بناء المجتمع الاشتراكي، المجتمع القائم على الغاء الملكية الخاصة للأرض ولجميع وسائل الانتاج الأخرى، فلا بد وأن يكون بقيادة الطبقة العاملة، وهو يحتاج الى كثير من الجهد والصبر والمعاناة، والى الدخول في تجارب قاسية وصعبة، وممهددة بالفشل أحياناً، لاقناع الفلاحين بجدوى وأفضلية الملكية الجماعية للأرض. يقول ماركس في **الثامن عشر من برومير لويس بونابارت** عن الفلاحين الفرنسيين: «... وبما أن ملايين الأسر تعيش في ظروف اقتصادية تفصل نمط حياتها ومصالحها وثقافتها عن نمط حياة الطبقات الأخرى ومصالحها وثقافتها، وتضعها في موضع التضاد العدائي مع الأخيرة فإنها تشكل طبقة. وبما أنه لا يقوم بين الفلاحين الصغار غير علاقات محلية، وبما أن تطابق مصالحهم لا يخلق بينهم رابطة مشتركة أو رابطة وطنية أو تنظيماً سياسياً فهم لا يشكلون طبقة. ولذلك يعجزون عن الدفاع عن مصلحتهم الطبقية باسمهم الخاص. (...) إنهم لا يستطيعون تمثيل أنفسهم ولا بد أن يمثلهم غيرهم. ولا بد لمثلهم أن يظهر في الوقت نفسه كسيد لهم، كسلطة فوقهم، كسلطة حكومية غير محدودة تحميهم ضد الطبقات الأخرى وترسل لهم الغيث وضوء الشمس من فوق». (ماركس، **الثامن عشر من لويس بونابارت**، الطبعة العربية، موسكو، ص 142-143).

إن التمييز بين العمال والفلاحين لا يقوم على أساس مقدار الدخل، بل على أساس طريقة الحصول عليه. ومع ذلك فإن مقدار الدخل هو، بدون شك، احدى العلائم التي تميز الطبقات الاجتماعية احداها عن الأخرى، وهو في الوقت نفسه من أهم المؤشرات الدالة على الأوضاع المعيشية للطبقات، ومقدار التفاوت في الدخل يعتبر من أهم الأدلة على درجة الاستغلال الطبقي في المجتمع.

ولا تكتمل دراسة التركيب الطبقي للمجتمع ما لم يتم التمييز بين الشرائح المختلفة للطبقة الواحدة. وهذه الشرائح تختلف من مجتمع الى آخر ومن مرحلة تاريخية الى أخرى (انظر مثلاً بهذا الشأن تقسيم انغلز للفلاحين في المجتمع الالماني في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه **حرب الفلاحين في المانيا**، وتقسيم لينين للفلاحين الروس في كتابه **تطور الرأسمالية في روسيا**).

* * * * *

وجود الطبقات والوعي الطبقي

العلائم أو المعايير السابقة التي تحدد وجود الطبقات الاجتماعية، وتميز احداها عن الأخرى - استناداً إلى تعريف لينين - تتعلق حصراً بالوجود الموضوعي للطبقات، دون التعرض لمسألة الوعي الطبقي ومن ثم مسألة الصراع الطبقي. والواقع أن هذا الفصل بين الواقع الموضوعي للطبقات الاجتماعية، أي مكانها في البنية الاجتماعية - الاقتصادية، وبين وعيها وصراعها هو فصل تعسفي بمعنى ما. إنه فصل تجريدي يهدف الى تنقية الظاهرة بغية تسهيل دراستها. أما في الواقع المشخص، في مجتمع معين تاريخياً، فإن وعي الطبقات وصراعها، في المجتمع الطبقي يشكلان جزءاً لا يتجزأ من وجودها نفسه. إن مستوى ما من مستويات الوعي الطبقي، وشكلاً ما من أشكال الصراع الطبقي لا بد وأن يوجدا بمجرد وجود الطبقات.

وهناك من يعتبر استناداً الى بعض نصوص ماركس أن «وجود أي طبقة من الطبقات في ميدان النضال الاقتصادي وحده مشكوك فيه» وأن «مفهوم الطبقة يشمل وحدة الممارسات الطبقية - أي الصراع الطبقي - أي وحدة العلاقات الاجتماعية باعتبارها انعكاساً لوحدة مستويات مختلفة في الأبنية» (نيكوس بولانتزاس، **السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية**، بيروت، 1980، ص 83).

ويمكن ايضاح ما يرمي اليه اصحاب هذا الاتجاه بالمثالين التاليين من واقع البنية الطبقية في البلدان النامية:

المثال الأول: **البرجوازية الوطنية**: على أساس المقاييس الأربعة المذكورة تتميز البرجوازية بملكية رأس المال؛ الصناعي أو التجاري أو العقاري أو المالي، وباستغلالها العمل المأجور، ضمن نطاق نظام الانتاج الاجتماعي القائم على تعدد الانماط الانتاجية. وإذا استندنا الى هذه المقاييس يمكن تقسيم البرجوازية الى شرائح بحسب نوع النشاط الاقتصادي الذي تمارسه، كالبرجوازية الصناعية، والبرجوازية التجارية، والبرجوازية المالية.. الخ)؛ كما يمكن تقسيمها الى برجوازية كبرى وبرجوازية متوسطة، أما البرجوازية الصغيرة فهي طبقة أخرى متميزة تماماً، وذلك بحسب حجم رأس المال الموظف. ولكن في البلدان المستقلة حديثاً المستعمرة سابقاً، يمكن تقسيم

البرجوازية الى برجوازية وطنية وبرجوازية كمبرادورية. وهنا تدخل في الاعتبار علامة جديدة هي مدى ارتباط مصالح هذه البرجوازية مع مصالح الرأسمال الأجنبي أو تناقضها معها، وبالتالي المواقف السياسية لشرائح البرجوازية: هل تناضل بحزم ضد السيطرة الأجنبية بكل أشكالها؛ وبخاصة السيطرة الاقتصادية، فتكون وطنية، أم تتعاون مع الرأسمال الأجنبي، وتسهل له عملية السيطرة وتشاركه في استغلال شعوب بلدانها، فتكون كمبرادورية تابعة. ولا شك أن المقاييس الموضوعية الاقتصادية الاجتماعية، تساعد في التمييز بين هاتين الشريحتين من شرائح البرجوازية: فالبرجوازية الصناعية والمتوسطة تكون عادة وطنية، بينما تكون البرجوازية التجارية والمالية الكبرى كمبرادورية. لكن تداخل رؤوس الأموال وتشابكها في عصر الامبريالية يجعل من العسير أحياناً التمييز بين الوطنية منها وبين تلك التي تتعاون مع الرأسمال الأجنبي فتكون تابعة له. وهنا يتدخل مقياس الوعي أو ما يسميه بولا نتزاس «العامل الايديولوجي السياسي» الذي يحدد موقف الطبقة أو الشريحة الطبقية، وبالتالي مكانها في التركيب الطبقي. المثال الثاني: **البرجوازية الصغيرة**: هذه الطبقة هي، بالمعنى الكلاسيكي، كما عرفها ماركس وانغلز في **البيان الشيوعي** واستناداً الى المقاييس الاجتماعية ـ الاقتصادية المشار اليها في تعريف لينين، هي الطبقة التي تشغل مركز الوسط بين البرجوازية والبروليتاريا، والتي تعتبر مستغَلة من قبل رأس المال من جهة، ومستغِلة للعمل المأجور من جهة ثانية. وهي طبقة انتقالية، ينشئها ويسحقها باستمرار التطور الرأسمالي. وتتألف من صغار المنتجين الذين يعملون بأنفسهم، لوحدهم أو بمشاركة عدد محدود من العمال المأجورين. ولهذه الطبقة عدد من الخصائص الناجمة عن واقعها الموضوعي (كونها مستغلة ومستغِلة في الوقت نفسه، ولا مصلحة طبقية محددة لها)، انها تتذبذب في مواقفها بين البرجوازية والبروليتاريا، وتتشبث بملكيتها الصغيرة تشبثاً كبيراً، وتتطلع دائماً للانتقال الى صفوف البرجوازية، وتخاف من الثورة الحقيقية... الخ.

أخذ بعض الباحثين من هذه الخصائص، التي هي خصائص في الوعي، مقياساً لانتماء مجموعة واسعة من الناس الى البرجوازية الصغيرة، وصار يعتبر المثقفين عامة، وموظفي الدولة بوجه عام من فئات البرجوازية الصغيرة. إن المكان الذي تشغله الفئة الأولى التقليدية، من البرجوازية الصغيرة في نظام الانتاج الاجتماعي مختلف تماماً عن المكان الذي تشغله الفئة الثانية؛ الموظفون والمثقفون وغيرهم، ومع ذلك فالخصائص الطبقية، المميزات السياسية ـ الايديولوجية، واحدة.

ولكن يبدو لنا أن هناك خلطاً بين الطبقة وبين ممثليها الفكريين والسياسيين، في كثير من الأحيان. لقد ميز ماركس بين أولئك الذين يؤلفون جسم الطبقة الاجتماعية وبين من يمثلهم بكل وضوح «... كذلك لا يجوز للمرء أن يتصور أن ممثلي الديمقراطية هم جميعاً بالفعل من أصحاب الحوانيت، أو مدافعون متحمسون عن أصحاب الحوانيت. فإنهم بحسب تعليمهم ووضعهم الفردي قد يكونون بعيدين عن ذلك بعد السماء عن الأرض. إن ما يجعلهم ممثلين للبرجوازية الصغيرة هو أنهم عاجزون عن أن يتعدوا في تفكيرهم النطاق الذي لا تتعداه حياة البرجوازيين الصغار، وأنهم يتوصلون بالتالي، نظرياً، الى القضايا والحلول ذاتها، التي تساق البرجوازية الصغيرة اليها عملياً بدافع مصلحتها المادية ووضعها الاجتماعي. هذه، بصورة عامة، هي العلاقة بين الممثلين السياسيين والفكريين لطبقة من الطبقات وبين الطبقة التي يمثلونها» (ماركس، **المصدر نفسه**، ص 54).

إن أخذ العلائم المتعلقة بوعي الطبقات بعين الاعتبار أمر ضروري بل وأساسي لدى دراسة البنية الطبقية للمجتمعات. ولكنه يبدو لنا أنه لا بد من التمييز بين الواقع الموضوعي للطبقة، ذلك الواقع الذي نستنتجه من مكان الطبقة في نظام الانتاج الاجتماعي، وبين وعي الطبقة لذاتها، لمصالحها الطبقية. وأن دراسة الواقع الموضوعي للطبقات الاجتماعية هو مدخل لا بد منه للانتقال الى دراسة وعيها، ودورها في عملية الصراع الطبقي، ودراسة الفئات أو الجهات التي تعبر عن ذلك الوعي، والأفكار والايديولوجيات والبرامج التي تعبر عن مصالح الطبقات وتدعو الى تحقيقها.

مصادر ومراجع

- اسموس، ف. ف.، ماركس في المدرسة التاريخية البرجوازية، بالروسية، موسكو، 1933.
- اوليدوف، أ. ك.، **الوعي الاجتماعي**، بيروت، 1978.
- بولانتزاس، ن.، السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية، بيروت، 1980
- بليخانوف، ج. ف.، دور الفرد في التاريخ، دمشق، 1974
- ـــ، القضايا الأساسية في الماركسية، دمشق، لا.ت.
- ـــ، المؤلفات الفلسفية، المجلد الأول، دمشق، لا.ت.

- تروتسكي، ل.، الأممية الثالثة بعد لينين والاشتراكية في بلد واحد، بيروت، 1972.
- تشسنكوف، د. ي.، المادية التاريخية، بالروسية، موسكو، 1965.
- سعد، احمد صادق، في ضوء نمط الانتاج الاسيوي، تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي، بيروت، 1979.
- عدد من المؤلفين السوفيات، الطبقات والصراع الطبقي في البلدان النامية، 3 أجزاء، بالروسية، موسكو، 1967.
- غرامشي، انطونيو، مؤلفات مختارة، الأجزاء 1-3، مترجمة عن الايطالية الى الروسية، موسكو، 1957-1959.
- ــــ، مختارات بعنوان فكر غرامشي، جزءان، بيروت، 1978.
- غليزرمن، غ. ي.، قوانين التطور الاجتماعي، بيروت، 1978.
- ــــ، المادية التاريخية والفلسفة الاجتماعية للبرجوازية المعاصرة، بالروسية، موسكو، 1960.
- فارغا، شينو وآخرون، حول نمط الانتاج الآسيوي، بيروت، لا.ت.
- فيروسيف، ب. ن.، الماركسية في القرن العشرين، بالروسية، موسكو، 1972.
- كاتشانفسكي، ي. ن.، عبودية، إقطاعية أم اسلوب انتاج آسيوي، بيروت، 1980.
- كون، ي. س.، المثالية الفلسفية وأزمة الفكر التاريخي البرجوازي، بالروسية، موسكو، 1959.
- كيلله ف، كوفالزون م.، المادية التاريخية، موسكو، 1976.
- لكسمبرغ، ر.، إصلاح اجتماعي أم ثورة، دمشق، لا.ت.
- لينين، المؤلفات الكاملة، الطبعة الروسية الرابعة.
- ــــ، مختارات، بالعربية، 10 أجزاء، موسكو، 1978.
- ماركس، وانجلز، المؤلفات الكاملة، الطبعة الروسية الثانية.
- ــــ، مختارات، بالعربية، 4 أجزاء، موسكو، 1968-1970.
- ماوتسي تونغ، مؤلفات مختارة، الأجزاء 1-4، بالروسية، موسكو، 1952-1953.
- نيكيفيروف، ف.ن.، الشرق والتاريخ العالمي، بيروت، 1981.
- هان، إ.، المادية التاريخية والسيولوجيا الماركسية، بالروسية، موسكو، 1971.

— Bober, M.M., *Karl Marx's Interpretation of History,* Cambridge, 1948.
— Godelier, M., *L'Idéal et le matériel: pensée, économie, sociétés, Fayard,* Paris, 1984.

— Hook, S., *Historical Determinism and Political in soviet Communism, Proc. Amer. Philos. soc., 1955.*

خضر زكريا

المادية الديالكتيكية
Dialectical Materialism
Matérialisme dialectique
Dialektischer Materialismus

1 ـ نبذة تاريخية:

المادية الديالكتيكية، أو المادية الجدلية، تعبير مركب من لفظين هما: المادية والديالكتيك، وقد ظهر للمرة الأولى في أواخر القرن الماضي في كتابات فريدريك انغلز في **الأنتي - دوهرينغ**، **ولودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية**، حيث بدت المادية الديالكتيكية منهج ماركس الخاص الذي جمع مادية فويرباخ الى ديالكتيك هيغل في «تصور جديد للعالم». وقد استعاد فلاديمير لينين هذا التصور وأدخله في أساس جداله مع الماخيين، في كتابه **المادية والتجربة النقدية** - لعام 1908. وفي عام 1921 اصدر بوخارين كراساً تعليمياً بعنوان: **نظرية المادية التاريخية. مرجع شعبي في السوسيولوجيا الماركسية**. كان الفصل الأول منه يحمل عنوان المادية الديالكتيكية. ومنذ ذلك التاريخ لم تفتأ «المادية الديالكتيكية» تشغل الحيز الأساسي في تاريخ الفكر الماركسي، ولم يزل الموقف منها يحدد إتجاهات ومدارس داخل الفكر نفسه:

فقد رفض جورج لوكاتش في كتابه **التاريخ والوعي الطبقي** الصادر عام 1923 مقولة «المادية الديالكتيكية» وعدّها من مميزات «**الماركسية المبتذلة**» وجاراه في الموقف نفسه كارل كورش في مقال له صدر في العام نفسه بعنوان **الماركسية والفلسفة**. وادين موقف لوكاتش وكورش واعتبر إنحرافاً عن الماركسية لصالح الفكر البرجوازي، فقام لوكاتش بنقد ذاتي وخرج كورش الى «اليسارية». أما أنطونيو غرامشي فاستمر في نقد «المادية الديالكتيكية» عاداً القول بها سقوطاً في الغيبية الدينية وإفقاراً للماركسية من أهم ما يميزها: التّريخ، وذلك في **دفاتر السجن** وبخاصة في كتابه **المادية التاريخية وفلسفة بنديتو كروتشه**، المنشور بعد وفاته. وسيكون جوزف ستالين قد حسم الجدال حول المسألة في كراسه الصادر عام 1938 بعنوان: **المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية** عندما ستصدر مؤلفات غرامشي بدءاً من 1948 وتعد خروجاً على الماركسية اللينينية.

ويمكن القول الآن أن الماركسيين ينقسمون الى جناحين:

جناح الماركسية - اللينينية القائل إن «المادية الديالكتيكية» هي فلسفة الماركسية، و«المادية التاريخية» هي علم التاريخ الذي أسسه ماركس، وجناح الماركسية الخارجة القائل إن الماركسية هي «التريخية المطلقة» أو «فلسفة الممارسة» أو «علم التاريخ». وهذه عبارات مترادفة. وقد ثبّت ستالين دعائم الإتجاه الأول ثم طوره لويس التوسير فيما بعد لكنه ظل في صيغته الأولى المذهب الرسمي للأحزاب الشيوعية السوفياتية المنحى، وإن عرف بعض التحديث مع فلاسفة الحزب الشيوعي الفرنسي وبعض المفكرين المَجَريين، أو بعض التغيير في الإتجاه مع ماوتسي تونغ في مقاله في التناقض حيث أولى أهمية خاصة لديالكتيك التناقض وتوسّع في أوجهه وتقسيماته. أما الإتجاه الثاني فقد أطلقه لوكاتش وطوره بصورة خاصة غرامشي وإنضم اليه فيما بعد جان بول سارتر وروجيه غارودي بعد مرحلته الستالينية.

وسيحاول عرضي اللاحق إبراز المعالم الرئيسية لهذا التاريخ الحافل.

2 - المبادىء الستالينية:

يبدأ ستالين كراسه الشهير دون مقدمات، وكأنه يحسم نقاشاً سالفاً فيعلن أن «المادية الديالكتيكية هي نظرية الحزب الماركسي اللينني العامة» فيصيب هدفين برمية واحدة: يربط النظرية بالممارسة، ويلحق المادية التاريخية بالمادية الديالكتيكية الحاق الجزء بالكل حيث لا تفعل الأولى سوى أن تمد مبادىء الثانية حتى الحياة الاجتماعية أو «تطبق مبادئها» على ظاهرات هذه الحياة وعلى دراسة المجتمع وتاريخه. ثم يشرح سبب تسمية هذه النظرية العامة بالمادية الديالكتيكية فيرى أنها ديالكتيكية لأن منهجها في البحث والمعرفة وطريقتها في النظر الى الظاهرات الطبيعية هي الديالكتيك الذي وجده ماركس وانغلز في النواة العقلية لديالكتيك هيغل. وأنها مادية لأن نظريتها مادية وتفسيرها لظاهرات الطبيعة وتصورها لها مادي. وهي النظرية التي وجدها ماركس وانغلز في «النواة المركزية» لمادية فويرباخ.

والملاحظ أن ستالين يستعمل هنا لفظ «نظرية» بدل اللفظ السابق «فلسفة» - ولسوف يحترم التوسير هذا التقليد حتى نقده الذاتي. في عام 1974 - ويبدأ بالتوسع في الديالكتيك قبل التوسع في المادية - مما يعني انه يغلّب الديالكتيك على المادية، وهو تقليد سوف يعززه ماوتسي تونغ في مقالاته الفلسفية الأربع حيث يصير القول الفلسفي قولاً في «الديالكتيك المادي» أكثر مما هو في المادية الديالكتيكية.

يمكن الكلام إذن، وحسب ستالين، بشكل منفصل على منهج ماركسي هو الديالكتيك وعلى نظرية ماركسية هي المادية الفلسفية، ويمكن أن نلخص كلاًّ منهما في جملة مبادىء يسهل تعدادها وإيضاحها بالتعارض مع المنهج الميتافيزيقي من جهة والمثالية الفلسفية من جهة أخرى.

فالمنهج الديالكتيكي الماركسي يتميز من المنهج الميتافيزيقي بميزات أربع هي تباعاً:

أ - النظر الى الطبيعة بوصفها كلًا موحداً ومتماسكاً ترتبط فيه الموضوعات والظاهرات إرتباطاً عضوياً فيما بينها ويشترط بعضها بعضاً - وذلك على عكس النظرة الميتافيزيقية الى الظاهرات بوصفها تراكماً صدفياً، أو محاولة فهمها بمعزل عن شروطها وترابطها.

ب - النظر الى الطبيعة بوصفها في حالة حركة وتبدل مستمرين، وتجدد ونمو لا ينقطعان إذ ثمة دائماً شيء ما يولد وينمو وآخر ينحل ويزول - وذلك على عكس الميتافيزيقا التي تنظر الى الأشياء في سكونها وثباتها.

جـ - النظر الى سيرورة النمو بوصفها إنتقالاً من التبدل الكمي الخفي الى التبدل الجذري الكيفي، والنظر الى التبدل الكيفي بوصفه تبدلاً ضرورياً يحصل بقفزات ويسير أبداً الى أمام من القديم الى الجديد ومن البسيط الى المركب ومن الأدنى الى الأعلى - وذلك على عكس الميتافيزيقا التي ترى الى النمو بوصفه تراكماً أو حركة متصلة أو عرضية أو دائرية. فالطبيعة، كما يورد ستالين مستعيناً بانغلز، منخرطة بأسرها في هذه الحركة الدائمة والتبدل الخالد إبتداء من حبة الرمل حتى الشمس، ومن الخلية الحية الأولية حتى الانسان، وهي تتبدل ديالكتيكياً حسب ما أثبت داروين أن العالم العضوي هو حصيلة نمو يستمر منذ ملايين السنين، أو كما يظهر ذلك في الفيزياء عندما تقفز الماء من حالة السائل الى حالة الغاز، أو كما تثبت الكيمياء التحول النوعي للاوكسجين الى أوزون بزيادة ذرة ثالثة الى جزيئه الأصلي.

د - النظر الى موضوعات الطبيعة وظاهراتها من زاوية تناقضها الداخلي، أي النظر الى جانبها السالب وجانبها الموجب، الى ماضيها ومستقبلها، الى ما يختفي فيها ويظهر، ذلك أن النمو لا يتم على أساس التناغم بل على أساس إبراز التناقضات لأن مضمون النمو الداخلي هو صراع الأضداد ولأن كل شيء يخضع للظروف والزمان والمكان.

أما المادية الفلسفية الماركسية فتنطلق من مبادىء ثلاثة يعارض كل منها مبدأ في المثالية الفلسفية (والمثالية لفظ يطلقه ستالين بعمومه على كل نقيض للمبادىء المادية):

أ ـ المبدأ القائل أن العالم مادي بطبيعته، وأن مختلف ظاهراته ليست سوى أوجه مختلفة من أوجه المادة المتحركة وذلك على عكس المثالية ـ التي يختصرها هيغل هنا على ما يبدو ـ التي تنظر الى العالم بوصفه تجسيداً للفكرة المطلقة أو الروح الكلي ـ لكن إثبات مادية العالم لا يتوقف هنا، بل يقترن عند ستالين بالقول إن حركة المادة والعالم تحصل بموجب قوانين ضرورية، وهي القوانين التي يثبتها المنهج الديالكتيكي في علاقات الظاهرات وتشارطها. وذلك ليس ضد أي مثالية إلا من حيث إن هذه القوانين الضرورية تصدر عن المادة نفسها كما سبق أن قال هيراقليطس في ما نقل عنه: «العالم واحد لم يخلقه إله ولا إنسان، بل كان وسيبقى شعلة حية وخالدة، يشتعل وينطفىء بموجب قوانين متعينة».

ب ـ المبدأ القائل أن العالم المادي هو واقع موضوعي قائم خارج وعينا به وبمعزل عنه. وأن المادة أو الكون أو الطبيعة، هي المعطى الأولي في حين أن الوعي أو الفكر هو المعطى الثاني المشتق لأنه نتاج للمادة ولدرجة عليا من درجات تطورها وكمالها. فلا يوجد الفكر الا عندما يوجد عضو التفكير، الدماغ، وهو مرحلة عليا من انتظام المادة ـ وهذا القول هو ضد إثبات المثالية أن الوعي هو الموجود الحقيقي وأن العالم المادي لا يوجد إلا في وعينا (أي ضد مثالية باركلي).

اما الوعي أو الفكر فهو عبارة عن إنعكاس للمادة في الذهن والحواس إنعكاساً ينتج التصورات والاحساسات، أو كما يقول لينن «إن الوعي ليس سوى انعكاس للكائن، وهو في أحسن الأحوال إنعكاس دقيق تقريباً».

جـ ـ المبدأ القائل إن العالم، وقوانينه، قابل لأن يعرف معرفة كاملة. وإن معرفتنا بقوانينه هي معرفة مقبولة عندما تؤكدها التجربة والممارسة. ويقول ستالين إن هذا المبدأ المادي هو ضد المثالية التي تنكر معرفة العالم والتي لا تعتقد بقيمة معارفنا الموضوعية والتي ترى أن ثمة «أشياء في ذاتها» لا يمكن ان تعرف. والحقيقة ان ستالين يغفل ذكر المثاليات الأخرى التي ترى مثل هذا الرأي أيضاً أو يختصرها بمثالية كانط الخاصة. وضد كانط يقول انه لا يوجد في العالم أشياء لا تعرف بل أشياء لم تعرف بعد.

وآستخلص من نص ستالين أن المادية الديالكتيكية نظرية مركبة من منهج ديالكتيكي يقوم على جملة من الخصائص هي بمثابة قوانين عامة وهي: شمول الترابط والحركة، والتبدل الكيفي الضروري، والتناقض الداخلي.

ومن مادية فلسفية تتقوم في جملة من المبادىء هي: مادية العالم، وقوامية المادة على الفكر أي كون المعرفة إنعكاساً موضوعياً للعالم في الذهن، وقابلية العالم لأن يعرف معرفة كاملة.

لكن ستالين لا يقول بماذا يختلف ديالكتيك ماركس عن ديالكتيك هيغل أو بماذا تختلف النواة العقلية عن الأصل كله، وهل يكون الاختلاف ماثل في إلغاء ستالين لخاصية نفي النفي الواردة عند انغلز وهيغل معاً كتفسير للانتقال من الأدنى الى الأعلى؟ كما أنه لا يقول بماذا تختلف مادية ماركس عن مادية فويرباخ أي النواة المركزية عن الأصل كله. والأقرب الى الفهم هو أن الاختلاف قائم في الجمع الجديد بين هذه الأصلين الفلسفيين أي أن ديالكتيك ماركس يختلف بماديته، وماديته تختلف بديالكتيكيتها.

ولعله من المجحف أن أطالب نصاً تقريرياً كهذا بحل جميع الإشكالات التي يثيرها، مثال هذه: إذا كانت المادية هي تصور «العالم كما هو دون إضافة خارجية» (انغلز وستالين) فلماذا يكون ثمة أشياء لم تعرف بعد؟ وإذا كان الجواب أن الوعي يتأخر دائماً على الواقع فلماذا يتأخر وهو إنعكاس موضوعي له؟ وإذا كان الجواب أن الوعي له تاريخ كما للطبيعة تاريخ فهل هذا يعني ان الوعي المادي للطبيعة هو تصور للعالم كما كان وليس كما هو الآن؟ أم يقال أن الوعي المادي المتأخر حتماً يعي ضرورة القوانين فيعرف سلفاً ما سيحصل ويسعى الى العمل بإتجاه ما سيكون فيكون بالتالي قواماً على الطبيعة وليس العكس، ويكون المستقبل إنعكاساً لتصوراته وليس العكس؟ بتعبير آخر كيف السبيل الى التوفيق بين الوضعية والتجريبية في المنطلق، والعقلانية الهيغلية في المآل؟

أقول من المجحف، لأن القول الستاليني والماركسي عموماً ليس كشفاً عن الحقيقة بل تحريض على العمل بناء على قولة ماركس أن مهمة الفلسفة لم تعد تفسير العالم بل صارت مهمة تحويله. ولذا يكتفي ستالين بالتذكير بالقوانين والمبادىء، وضرب الأمثلة والشواهد بقصد الإيضاح لا البرهنة، فيسرع قوله بإتجاه غايته، وغاية القول في المادية الديالكتيكية هي التمهيد للقول في المادية التاريخية الذي غايته تسويغ القول في السياسة، تعيين الفعل السياسي:

فقانون الترابط الديالكتيكي يفيدنا الحكم على أي نظام أو حركة إجتماعية من وجهة نظر الظروف المحيطة بهما، فنفهم كيف أن «المطالبة بالجمهورية الديموقراطية البرجوازية» في ظروف القيصرية والمجتمع البرجوازي في الروسيا لعام 1905كان خطوة الى أمام في حين أن المطالبة بذلك في الظروف

الراهنة (1938) سيكون بلا معنى ومضاداً للثورة لأنه سيكون خطوة الى الوراء. فالدرس يقول: كل شيء يخضع للظروف.

ويفيد قانون الحركة أنه ليس هناك أنظمة اجتماعية «ثابتة» و«لا مبادىء خالدة» للملكية الخاصة، وانه يمكن بالتالي أن يحل النظام الإشتراكي محل النظام الرأسمالي كما حل هذا الأخير في حينه محل النظام الإقطاعي. وأنه يجب بالتالي أن نؤسس الفعل السياسي على «الشرائح الاجتماعية» التي تنمو والتي لها مستقبل أي على البروليتاريا وإن كانت أقلية مغلوبة الآن، والدرس السياسي: حتى لا نخطىء في السياسة، يقول ستالين، يجب أن ننظر الى امام لا الى الخلف. (والأمام والخلف متعينان في النظرية).

أما قانون التبدل الكيفي الطبيعي فيفيد أن الإنتقال الى الاشتراكية لا يحصل إلا بالثورة وليس بالاصلاحات البطيئة. والدرس: يجب أن تكون ثورياً لا إصلاحياً.

ويفيد قانون التناقض الداخلي أخيراً أن نضال البروليتاريا الطبقي ظاهرة طبيعية وانه حتى لا نخطىء في السياسة يجب أن نتبع سياسة بروليتارية طبقية تقوم على إبراز التناقضات وتأزيمها.

ولا تقلّ المادية الفلسفية عن المنهج الديالكتيكي فائدة وموعظة.

فمادية العالم وقابليته لأن يعرف (بما فيه التاريخ البشري) تعني أن ثمة قوانين ضرورية لتطور الحياة الاجتماعية وأن التاريخ البشري ليس عبارة عن تراكم عرضي للأحداث بل هو علم دقيق دقة علم البيولوجيا مثلاً، وأن قوانين التطور الاجتماعي تصلح لتطبيقات عملية وأن على حزب البروليتاريا أن يجعل من هذه القوانين دليلاً لعمله.

وقوامية المادة على الوعي تفيد أن الحياة الروحية للمجتمع (بما فيها الأفكار والنظريات والآراء السياسية والمؤسسات) تجد أساسها في الحياة المادية للمجتمع. والدرس: حتى لا نخطىء في السياسة يجب أن ننطلق من «الشروط الملموسة» للحياة المادية وليس من «المبادىء المجردة للعقل الانساني» أو من أحلام «عظماء الرجال». ونسيان «الحاجات الحقيقية» لتطوير الحياة المادية هو ما يوقع في الطوباوية (أي الشعبوية والثورية والفوضوية) التي تنطلق من رغباتها لا من الواقع، أي التي تولي أهمية أكثر مما ينبغي للوعي على المادة. لكن نسيان دور الوعي، أي دور الجماهير التي اخترقتها النظرية وصارت قوة مادية، يوقع هو الآخر في «الإقتصادية» و«المنشفية»، أي في المادية المبتذلة التي تهمل دور النظرية الطليعية.

«النظرية الطليعية تعكس بدقة حاجات تطور الحياة المادية للمجتمع» والماركسية ـ اللينينية هي النظرية الطليعية، نظرية الحزب الشيوعي، ولذا فإن «الحزب لا يخطىء» كما يقول ستالين في مكان آخر.

3 ـ العقيدة الرسمية:

يمتاز النص الستاليني بوضوحه وكثافته وذهابه مباشرة الى الهدف. فهو ينطلق من المبدأ الماركسي «وحدة النظرية والممارسة» فيعرض أصول العقيدة بشكل مترابط بيّن للقارىء رهان الصراع النظري والجدال الذي يشكل محرك القول في نصوص المؤسسين وبخاصة نصوص انغلز ولينين. وهذه الميزة بالإضافة الى موقع ستالين كأمين عام للحزب الشيوعي السوفياتي وكقائد أوحد للحركة الشيوعية العالمية، هي التي جعلت من نصّه نصّاً كلاسيكياً واساساً لتوسعات لا تحصى. فصارت الرؤية الستالينية مذهباً رسمياً توسع به الفلاسفة الماركسيون ومثلوا عليه بأمثلة مستمدة من واقع بلادهم ومجريات الأحداث السياسية والفكرية حيث صار المذهب ضوءاً كاشفاً يرينا مسيرة العالم والتاريخ وتأتي الأحداث لتؤكد صدق ما نراه؛ أي صحة تشخيص الخط السياسي للحزب.

ونجد هذا المذهب معروضاً بشكل وافٍ في كتابين منقولين الى العربية، هما: **أصول الفلسفة الماركسية** من تأليف جورج بوليتزر وآخرين، و**النظرية المادية في المعرفة** من تأليف روجيه غارودي. و**الأصول** موجه للجمهور الواسع أما **النظرية** فلأهل الاختصاص؛ أي المثقفون الثوريون .

ويتوسع المؤلفان بالمبادىء والقوانين التي أعلنها ستالين. ولا نجد في **الأصول** شيئاً جديداً سوى بعض الأمثلة المستقاة من الواقع الفرنسي من وجهة نظر الحزب الشيوعي الفرنسي في بداية الاربعينات، والتأكيد على أن الماركسية هي نظرة علمية للعالم بل «النظرة الوحيدة العلمية اي التي تتفق وتعاليم العلوم». ولسوف يتوسع روجيه غارودي بهذه الفكرة فيحاول أن يبرهن عليها في أطروحة معدة لنيل دكتوراه الدولة في الفلسفة من جامعة باريس بوصفها إسهاماً في النظرية المادية في المعرفة.

بمعنى آخر ينطلق غارودي من المادية الفلسفية ليقيم مرجعاً في المادية الديالكتيكية صالحاً لفترة الخمسينات من هذا القرن. ويعيد التأكيد مرة أخرى أن المادية تؤكد:

1 ـ أن حوادث العالم هي الأوجه المختلفة للمادة المتحركة، بإعتبار أن المادة هي ما هو موجود خارج روحي وخارج كل روح والتي لا تحتاج لأي روح لكي توجد.

2 ـ أن المادة هي بالتالي الواقع الأول وليست إحساساتنا وفكرنا سوى نتاج هذا الواقع وانعكاسه.

3 ـ يمكن للمعرفة المثبتة بالتجربة وبالممارسة العملية أن تنفذ نفاذاً تاماً الى العالم والى قوانينه.

ويضيف غارودي: «هذه الفلسفة أمينة كل الأمانة لما تقول به العلوم».

ولسوف يحاول غارودي إذن أن يثبت صحة هذه التأكيدات وتهافت تأكيدات المثالية المناقضة إستناداً الى العلوم فيرى ان علم الفيزياء مثلاً يعلمنا:

أ ـ أن المادة لا تتبخّر «كما يزعم المثاليون بناء على أزمة الفيزياء الحديثة»

ب ـ ان نظرياتنا العلمية هي انعكاس للواقع الموضوعي.

جـ ـ ان هذا الانعكاس تقريبي، لكنه يتقدم بدقة متزايدة على الدوام.

ويرى غارودي أن ما تثبته الفيزياء الحديثة هو إثبات للمبدأ المادي الأول إستناداً إلى جدال لينين مع الماخيين وتمييزه بين السؤال الفلسفي: ما هي المادة؟ (والجواب هي الواقع الموضوعي المستقل) والسؤال العلمي: كيف هي المادة؟ والجواب مهمة العلم أن يعطي عن المادة تصوراً تقريبياً متزايد الكمال على الدوام.

ثم يرى ان البيولوجيا تعلمنا:

أ ـ انه لا يوجد فكر دون دماغ.

ب ـ ان ليس العين هي التي خلقت الشمس، بل إن الشمس هي التي خلقت العين خلال سلسلة طويلة من التآلفات.

ويعتبر أن هذا التعليم يثبت صحة المبدأ المادي الثاني ضد المثالية، أي يثبت أن المادة هي الواقع الأول والوعي هو الثاني أي انعكاس للمادة.

ويبدو أنه لا يوجد علم معين يمكن بالاشتغال على معطياته برهنة المبدأ الثالث: قابلية العالم للمعرفة معرفة تامة، فيكتفي غارودي بالرد على «اللاأدرية» (والمقصود هنا الكانطية) مستعيناً بلينين وبمعيار الممارسة. وهاك مثالاً لطريقته في الحجاج ضد كانط: يورد غارودي نصاً لانغلز يقول: «إذا كان باستطاعتنا إظهار صحة مفهومنا لظاهرة طبيعية بإنتاجه حسب إرادتنا أو بجعله يخدم غايتنا فإن «الشيء في ذاته» الكانطي... يزول... وليست المعرفة شيئاً آخر سوى تحويل الشيء بذاته الى شيء لذاتنا». وما ان ينتهي نصّ انغلز حتى يستنتج غارودي قائلاً: «فمن المستحيل إحداث هوة بين التعبيرين». ويظن بذلك انه قد انحم الكانطية.

ثم يكرر المسألة مع كارناب وهانله Henle وغيرهم من الفلاسفة الذي يذهبون الى أن العلم لا يستطيع إثبات واقعية مواضيعه، وفيما لو حاول ذلك لإننا نفتقر الى ما يحقق لنا القفز من إثبات النتائج الى إثبات المقدمات، فنقع دائماً في تسلسل لا نهائي. ويرد غارودي: إن الممارسة السابقة كلها، ممارسة العلم التاريخية هي التي تؤمن لنا صحة القول بمادية موضوع العلم.

ويتوسع غارودي في نظرية الانعكاس بوصفها نقطة إنطلاق النظرية المادية في المعرفة. ويعتقد ان المادية الديالكتيكية هي المادية الوحيدة التي تستطيع، على عكس المادية الميكانيكية، أن تبرر هذه النظرية. لأن المادية الميكانيكية تنظر الى المادة بوصفها متعارضة مع الروح أي بوصفها علاقة مكانية فقط فتوجد بالتالي مشكلة لا حل لها وهي كيف يمكن التأكد من تطابق الأصل المنعكس مع صورته في المرآة العاكسة (الوعي). في حين أن المادية الديالكتيكية تنطلق في الأساس من أن «الحركة هي شكل وجود المادة» ومن أن «الممارسة هي معيار الحقيقة». فالانعكاس، والحالة هذه، لا يعود مجرد «تأمل سلبي» بل يصير على العكس سيرورة معرفية متقدمة على قاعدة التحويل العلمي للطبيعة.

ويرى المذهب في نظرية الانعكاس، لا مجرد فرضية فلسفية تسمح بتفسير موضوعية المعرفة وتطورها المستمر بل فرضية علمية تؤكدها آخر الاكتشافات العلمية في مختلف المجالات، وليست آخر الاكتشافات هذه سوى فسيولوجيا بافلوف (في الارتكاس والارتكاس الشرطي) وبيولوجيا ليسنكو (في وراثة الصفات المكتسبة وأثر البيئة في تغيّر الأنواع) وألسنية ستالين (في أن اللغة هي انعكاس معقد للطبيعة وهي وسيلة تواصل بين البشر). وتثبت هذه «الاكتشافات العلمية»، بالإضافة الى اكتشافات العلماء السوفيات في مختلف ميادين الصناعة والعلوم، صحة نظرية الانعكاس وانطباقها على المعرفة البشرية بدرجتيها الحسية والعقلية:

والاحساس هو خاصية المتعضّيات ذات الجهاز العصبي أي القابلة للتأثر بفعل المادة على اعضاء الحس. فيكون الاحساس هو «الانعكاس الذاتي للواقع الموضوعي».

وبفعل تكيف المتعضّي مع المحيط يحصل التوازن بين الداخل والخارج. وبفعل الممارسة والعمل البشرين أي فعل الداخل في الخارج توجد المعرفة كما يوجد المحيط الجديد لنشاط الانسان ـ المجتمع. وفي المجتمع وبفضل التفاعل بين البشر والطبيعة توجد اللغة وترتقي المعرفة الحسية الى المعرفة

العقلية. وهي معرفة بأفاهيم. وكما أن الاحساس هو إنعكاس لصفات الأشياء فإن الأفهوم هو إنعكاس لعلاقات الأشياء ولقوانين تطورها. فالأفهوم (وهو بعامة اسم الجنس) ليس مجرد كلمة بل انعكاس للماهية الموضوعية للعالم، وهو بالتالي ذو حقيقة موضوعية.

وإذا ما بدا أن ثمة مشكلة في القول بموضوعية المعرفة وبتطورها في الوقت نفسه، فإنها ليست مشكلة إلا في الظاهر، وحلها يوفره الديالكتيك: فالمادة نفسها (أي الواقع) متطورة أبداً، وهذا هو الأساس المادي لاستمرار تطور المعرفة، والموضوعية تختلف عن الموضوعانية في أنها ذات طابع نسبي مرحلي، تاريخي. والنسبي هنا لا يناقض المطلق، لأن «الحقيقة المطلقة تنتج من مجموع الحقائق النسبية». أضف أن الحقيقة هي ذات طابع طبقي. وأن الطبقة الاجتماعية التي يؤهلها دورها التاريخي لتكون طليعة المجتمع هي الطبقة الحاملة للفكر والفلسفة الموضوعيين. ولما كانت البروليتاريا هي طليعة المجتمع المعاصر فإن الماركسية نظريتها الثورية هي النظرة العلمية الوحيدة الى العالم التي تتفق وتعاليم العلوم، والنظريات العلمية التي تخالفها لا تعدو أن تكون نظريات برجوازية أو رجعية، أي ذاتية ولا موضوعية.

وهكذا تنعقد الدائرة وتصير العقيدة الماركسية الرسمية مذهباً فلسفياً شاملاً. وليس النظرية المادية في المعرفة سوى واحد من سيل من المجلدات الفلسفية التي ظهرت قبل الستينات من هذا القرن أي قبل بلوغ «نقد عبادة الشخصية» (ستالين) دائرة الفكر الفلسفي، والتي عرفت إنتشاراً واسعاً في العالم كله بفضل منشورات دار التقدم في موسكو باللغات الاجنبية.

ويعيد المذهب نفسه الى المؤسسين ماركس وانغلز، ويعتمد شروحات واسهامات لينين وستالين وماوتسي تونغ (قبل الانشقاق) وينطلق من عبارة لينين «الماركسية كتلة من فولاذ». بحيث لا يمكن إسقاط أي جزء منها دون إفسادها وتحريفها، ويطلق على نفسه اسم «الماركسية ـ اللينينية». لكنه يعتمد في جداله، وبصورة أساسية، موضوعات حول **فويرباخ لماركس، والانتي ـ دوهرينغ لإنغلز، والمادية والتجريبية النقدية للينين والمادية الديالكتيكية والمادية التاريخية لستالين وأربع مقالات فلسفية لماوتسي تونغ**.

ويرفض المذهب في ظاهر قوله أن يكون سستاماً مقفلاً بدليل أنه يقر بأنه ما زال ثمة مشكلات تحتاج الى حل وأن عليه أن يغير شكله مع كل ثورة علمية جديدة، لكنه مع ذلك يعتبر أن الفلسفة الماركسية هي فلسفة علمية تدرس وتعيّن أعم قوانين الطبيعة والمجتمع والفكر التي ليست سوى قوانين الديالكتيك المادي ومبادىء المادية الفلسفية وتطبيقاتها في المادية التاريخية، أي علم تطور المجتمع وتحويله تحويلاً ثورياً، وهي مرة أخرى مبادىء: مادية العالم وأسبقية الواقع على الوعي ـ أي نظرية الإنعكاس، وقابلية العالم لأن يعرف، عبر الممارسة؛ اي التجريب والصناعة والصراع الطبقي.

وقوانين: الترابط والتفاعل الشاملين، والحركة المستمرة، والتحول الكيفي، وصراع الاضداد ووحدتها. (وهذه مجتمعة تؤلف المادية الديالكتيكية).

4 ـ ماركسية «الخوارج» ضد المادية الديالكتيكية:

لا أقصد بالخوارج أولئك الماركسيين الذين عارضوا لينين والبلاشفة من زعماء الأممية الثانية أو المناشفة الروس، بل أولئك البلاشفة الذين فهموا فلسفة الماركسية فهماً خاصاً ضمن الحركة الشيوعية فرفضوا ان تكون المادية الديالكتيكية فلسفة الماركسية العامة وأن تكون المادية التاريخية تطبيقاً لها. وسأقتصر هنا على نقد لوكاتش وغرامشي للمادية الديالكتيكية كما وردت في مرجع بوخارين الشعبي وكما كانت في طريقها الى أن تصبح عقيدة رسمية بقيادة ستالين.

يرفض لوكاتش في **التاريخ والوعي الطبقي** «الماركسية المبتذلة». ويعيد هذا الابتذال الى «النظرة الطبيعية» غير النقدية، وهي التي تنطلق من الاثبات المشار اليه سابقاً: وجود الطبيعة والعالم وجوداً مستقلاً عن الذهن البشري، ومن عدّ ديالكتيك التاريخ ملحقاً لديالكتيك الطبيعة. ويعود هذا الخطأ، في رأي لوكاتش، الى انغلز بالذات في**الانتي ـ دوهرينغ** «حيث يهمل انجلز إهمالاً تاماً مسألة العلاقة الديالكتيكية للذات بالموضوع في سيرورة التاريخ»، وينسى أن يضع هذه العلاقة في محور القضايا المنهجية. ويضيف لوكاتش: إن المنهج الديالكتيكي ما إن يتخلى عن الانطلاق من هذه العلاقة المتبادلة حتى يقع في «العلموية» وفي «المادية البرجوازية» التي تؤكد على الطابع الثابت للواقع وعلى مطابقته لقوانين ثابتة هي الأخرى، وهذا ما يؤدي في أحسن الأحوال الى الانتهازية السياسية و«الامبيرية» الفلسفية. فالامبيرية تنطلق من «الوقائع» لكنها لا ترى أن «مجرد تعداد الوقائع» السابق على أي تأويل وتفسير، هو تعداد مؤول سلفاً، فالوقائع لا تدرك إلا عبر نظرية ومنهج. وهي في بنيتها بالذات «نتاج مرحلة تاريخية معينة».

ينقد لوكاتش إذن في المادية الديالكتيكية ماديتها أي أساسها الفلسفي، الواقعية المادية ونظريتها المعرفية أي تفسير المعرفة بالإنعكاس.

وتتمثل الواقعية (أو الابتذال) في قولة انغلز المشهورة: المادية هي النظر الى الطبيعة كما هي دون زيادة خارجية. ولا ينفع الديالكتيك المضاف فيما بعد في محو الأثر التجريبي والوضعي لمثل هذه النظرة. كما لا ينفع مجرد القول بـ «التفاعل المتبادل» في محو الثنائية الأصلية (ثنائية الذات والموضوع) الكامنة في أساس هذه النظرية، ذلك أنه يمكن دائماً تصور هذا الأثر المتبادل على غرار الأثر المتبادل لكرتيّ بيليار.

إن «تشيء» الطبيعة هو إمتداد لـ «تشيء» السلعة في الاقتصاد البرجوازي، أي أنه قائم على خلق الهوة الفاصلة بين المنتج وسيرورة الانتاج حيث تصير السيرورة واقعة مستقلة عن وعيه وارادته. وهذه الثنائية الحادة نجدها في الوهم «الطبيعي» القائل باستقلالية الطبيعة عن الوعي بها، وموضوع المعرفة عن المعرفة، والمؤدي بالتالي الى ثنائية الموضوع المعروف والذات العارفة. وعدم القدرة، بالتالي على تفسير المعرفة إلا باللجوء إلى «مذهب الإنعكاس». ففي «مذهب الإنعكاس، على حد تعبير لوكاتش، تتموضع نظرياً الثنائية التي لا يمكن تجاوزها بالنسبة الى الوعي المُشيّأ، ثنائية الفكر والكون، الوعي والواقع. وسواء قلنا أن الأشياء تدرك بوصفها انعكاسات للأفاهيم، أو أن الأفاهيم تدرك بوصفها إنعكاسات للأشياء، فإن هذه الثنائية تكتسب «صلابة منطقية لا يمكن تجاوزها» وتؤدي بنا الى المعضلة التي وصل اليها كانط حيث لم ينجح «الدور التأليفي للوعي بعامة» في حل هذه الثنائية فلسفياً بل اقتصر عمله على إزاحتها من المنطق وتأبيدها في الواقع بوصفها ثنائية بين الظاهرة والشيء - في - ذاته. وهكذا تبدو «المادية» مصابة بالعجز نفسه الذي يصيب سائر الفلسفات السابقة، ويبدو التصور الذي يرى «أن الفكر هو نتاج الدماغ وأنه بذلك يتطابق مع مواضيع التجربة» تصوراً ميتولوجياً شأنه شأن نظرية التذكر وعالم المثل الأفلاطوني.

ويقترح لوكاتش بدل المادية الديالكتيكية فهمه الخاص للماركسية وللديالكتيك الهيغلي - الماركسي: «فالكل الملموس» هو المقولة الأساسية للدلالة على الواقع، وعلينا ان نرى الى العالم لا بوصفه مركّباً من أشياء ناجزة بل بوصفه «تركيباً سيرورياً»، أي بوصفه صيرورة إجتماعية، أداتها «الممارسة» (البراكسيس)، ولذا فان ثمة علماً واحداً أحداً، هو العلم التاريخي الديالكتيكي لتطور المجتمع بوصفه «كلاً». فمقولة الكل la totalité هي جوهر العلم البروليتاري الثوري، أي جوهر الماركسية. ولا يمكن طرح «الكل» إن لم تكن الذات الطارحة هي في الوقت نفسه «كل». بمعنى آخر، الطبقة، لا الفرد، هي فاعلة المعرفة وهي التي بفعلها تستطيع ان تنفذ الى الواقع الإجتماعي وتحوله كله.

ويستفيد انطونيو غرامشي من نقد لوكاتش للمادية والانعكاس ويذهب بهذا النقد الى استنتاجاته الأخيرة في دفاتر السجن..

ولا يتكلم غرامشي على المادية الديالكتيكية بقدر ما يتكلم على المادية التاريخية، وعندما يفعل يعتبر أن الأساس في هذا التعبير يعود الى «التاريخية» وليس الى المادية. فالماركسية هي «فلسفة الممارسة» أو هي «التاريخية المطلقة» Historicisme absolu وهي بهذا المعنى تختلف عن كل فلسفة سابقة وتتجاوزها في جعل الممارسة التاريخية للبشر منطلقاً غنوصولوجيا معرفياً وأساساً لتحويل العالم. وانطلاقاً من «التاريخية» يعيد غرامشي قراءة الماركسية ويهفّت كل مادية ديالكتيكية أو انطولوجيا واقعية على غرار تلك الواردة في أساس المرجع الشعبي أو التي سيوسّعها روجيه غارودي فيما بعد.

وتمتاز «الماركسية المبتذلة» في رأي غرامشي باختزالها ما قبل النقدي. فهي تختزل الإنسان ووعيه وفعله وتاريخه لتؤكد الوجود الموضوعي للواقع. فهذه «الغنوصولوجيا الواقعية» تطرح مسألة «موضوعية العالم الخارجي» على نحو مغلوط وبطريقة عديمة الجدوى. فهي تستغلّ إيمان الجمهور بأن العالم الخارجي ذو وجود موضوعي، فتنطلق منه لتدحض المثالية الذاتية فلا تفعل سوى أن تقيم دوغمائية الكائن، أي أنها تستبدل المثالية الراقية بانطولوجيا ذات أصل ديني (الله المفارق يخلق العالم وخصائصه قبل أن يخلق الإنسان) وبميتافيزيقيا ساذجة هي ميتافيزيقيا الحس المشترك المُعْلَم بالايمان الديني.

وإستقلالية العالم الخارجي تؤدي الى طرح قوامية المادة على الوعي ونبذ كل «ثنائية» وبناء «واحدية» ميتافيزيقية تجعل من المادة الحقيقة الوحيدة فيصير الذهن مجرد شكل من أشكال حركة المادة، أو على الأكثر، مجرد انعكاس للمادة. أي تصبح العلاقة بين الوعي والمادة علاقة ظاهر بماهية حقيقية، علاقة ظاهرة قشرية بواقع حقيقي، فيتحصل لدينا مفهوم للحقيقة بائد يقوم على تصور الحقيقة بمثابة تطابق للمعرفة مع موضوعها الخارجي، وتصير المعرفة معرفة بالواقع - في ذاته - وتطابقاً للفكر مع الكون القائم بذاته. ولما كانت المعرفة إنعكاساً لما هي المادة في ذاتها وإنعكاساً صائباً أبداً فلا مفر من الحتمية،

والحتمية الإقتصادية بالمناسبة. وهكذا تتحول الماركسية الى ميتافيزيقا قبل ـ نقدية.

وينطلق هذا التصور المبتذل من فهم ساذج للعلم. من اعتبار العلم الطبيعي نموذجاً لكل علم ومن النظر الى العلم الطبيعي لا من حيث تشكله بل من حيث إنه يمنحنا القدرة على رصد العمليات الطبيعية قبل وقوعها، فإذا كان لا يمكن اعتبار المنهجية التاريخية علماً إلا إذا مكنتنا من رصد تطور المجتمع كان لا بد من التورط في البحث عن الأسباب الجوهرية لا بل عن «العلة الأصلية» و«علة العلل».

وهكذا تصبح فلسفة المادية الديالكتيكية فلسفة مادية مبتذلة ودوغمائية لأنها تهمل التاريخية والبراكسيس ولا تنطلق انطلاقاً متسقاً من المبدأ الأسمى «وحدة النظرة والممارسة». ولا ترى ان صيرورة الواقع هي صيرورة على علاقة بمبادرات الانسان واختراعاته النظرية، وأن الحقيقة ليست خارج التاريخ. وأن المعرفة، كل معرفة وعلم، هي بنية فوقية وايديولوجيا وان موضوعية المعرفة ليس تطابقها مع الموضوع الخارجي بل توافقها مع الذاتية البشرية العامة، وأن كل معرفة بالتالي، بما فيها الماركسية، قابلة للسقوط وأن صوابيتها تابعة لعلاقتها الديالكتيكية بالممارسة التاريخية. وأن الظاهرات الطبيعية، موضوع علم الطبيعة، لا تنفصل عن حاجات البشر ومصالحهم، وأن المادة نفسها ليست واقعاً قائماً في الخارج منذ ألأزل، بل هي مجموع القوى الطبيعية المنظمة بهدف الانتاج أو هي كما تتمظهر للإنسان في ظروف تاريخية معينة وعبر براكسيسه العملي.

وهكذا يرفض «الخوارج» صراحة نسب الماركسية الى المادية السابقة، ويشككون بصورة خاصة بقولة انغلز أن المادية هي النظر الى الطبيعة كما هي بدون إضافة خارجية، وبأطروحة لينين، ان المعرفة إنعكاس للواقع الخارجي. ويؤكدون بالمقابل على الممارسة والتاريخية وعلم التاريخ والديالكتيك. ويرون أن النسيب الأقرب الى ماركس هو هيغل والفلسفة المثالية الألمانية. أما مرجعيتهم النصية الأساسية فهي **موضوعات حول فويرباخ والكابيتال** لكارل ماركس.

5 ـ التراجع الى «خط الدفاع»:

أحدث تقرير نيكيتا خروتشيف 1956 الذي انتقد «عبادة الشخصية» وفضح «جرائم ستالين» صدمة فعلية في صفوف الفلاسفة الارثوذكسيين، فاهتزت القناعات القديمة، وتفرق القوم شيعاً متخاصمة. وكانت باريس الستينات مسرحاً أساسياً لصراع نظري قلّ نظيره، تجسد في تأويلات ماركسية متنوعة تراوح بين الماركسية ـ اللينية ـ الستالينية ـ الماوية والماركسية ـ الوجودية مروراً بالبنيوية والغرامشية والمركزية والرايْشية. وأعيد الاعتبار الى **التاريخ والوعي الطبقي** للوكاش وعرفت **دفاتر السجن** لغرامشي انتشاراً واسعاً. ويمكن ان نستقرىء في هذا الخضم موقفين متضادين من المادية الديالكتيكية، الأول رافض باسم الانسان، والثاني مؤيد باسم البنية.

والموقف الأول يستفيد من غرامشي ولوكاتش الشاب ويذهب الى أن الماركسية هي المادية التاريخية وحسب، وهي بهذا المعنى فلسفة القرن العشرين، أما «ديالكتيك الطبيعة» فليس سوى أضافة وضعية هجينة ونزعة معادية للانسان (جان بول سارتر)، وأما «نظرية الانعكاس» فليست سوى نزعة حسية امبيرية وما قبل ـ نقدية وقع فيها لينين قبل تعرفه على هيغل ثم عدلها بعد قراءته **علم المنطق** (روجيه غارودي في مرحلته الثانية). وعرف هذا الموقف صدى واسعاً في صفوف الشيوعيين بالذات، واعتبر الجواب الملائم على «الدغمائية الستالينية» وتدشيناً لعصر ماركسي جديد هو عصر «الديالكتيك المنفتح».

ولسوف يتصدى التوسير لهذا الإتجاه ويعده إنحرافاً بالماركسية نحو فلسفة تطورية وناسوتية لا تختلف كثيراً عن غيرها من الفلسفات السابقة. وإذا كانت خطيئة هذه الناسوتية الجديدة تتمثل في اختزال الماركسية والتخلي عن المادية الديالكتيكية فإن التوسير سيحاول تطهير الماركسية من هذه الخطيئة على مرحلتين ترفضان، رغم اختلاف المنطلق، تريخية غرامشي وتعيدان إثبات مادية المادية الديالكتيكية:

ـ مرحلة «القطع الابيستمولوجي» وفيها يعرف ألتوسير الفلسفة بأنها «نظرية الممارسات النظرية» ويثبت عبر قراءته التشخصية لـ **كابيتال** ماركس أن هذا الأخير يقطع مع هيغل ولا يمكن اعتباره تتمة له أو تطويراً. فالمادية الديالكتيكية فلسفة جديدة وثورية تتمثل جدتها الديالكتيكية في رفض المقولات الهيغلية مثل مقولات وحدة وتماثل الضدين، ونفي النفي والاستلاب و«الكل» وإقامة مقولات جديدة مثل تفاوت الضدين، والغلبة في البنية، والانزياح، والتركّز، وهي المقولات المعبرة عن التناقض الماركسي المتعيّن تعيّناً تضافرياً surdéterminée ؛ أي أنه تناقض معقد ذو مستويات متفاوتة الفعل والحركة تفاوتاً يجعل من كل بنية، بنية متميزة ذات فعالية خاصة على عكس التناقض الهيغلي ذي المبدأ المحرك البسيط.

أما جدتها المادية فتتمثل بتمييزها بين موضوع المعرفة والموضوع الواقعي. فموضوع المعرفة مبني و«مخلوق» (وهذا مع غرامشي وضد الدوغمائية) لكنه ليس كل الموضوع لأنه مبني انطلاقاً من مادة أولية معطاة فالمعرفة به متطابقة في نهاية المطاف مع الوجود الواقعي المادي (وهذا ضد غرامشي وتطوير لمسلمات العقيدة). بمعنى آخر: المادي هو الجزئي، والمعرفي هو الكلي.

ـ مرحلة «النقد الذاتي»، أي نقد «التنظيرية» وهي الوهم الناتج عن معاملة الفلسفة على غرار العلم وعن إهمال دور الممارسة العملية. فالفلسفة ليست مجموعة مبادىء وقوانين معرفية (كما تذهب الى ذلك الدغمائية والتريخية معاً) بل مجموعة مواقف أو مواقع نظرية، مقالات thèses، فلا يصح وصفها بالصواب أو الخطأ، بل جلّ ما يمكن ان يقال عنها إنها مواقف سليمة أو غير سليمة، أي مواقف منتجة للمعرفة بأفاهيم أو معيقة لها بمعان ايديولوجية. ولذا فليس للمعرفة موضوع ولا تاريخ لأنها تكرار للمواقف عينها أو إعادة احتلال للمواقع النظرية نفسها بهدف الصراع الطبقي. فالفلسفة هي «في المصاف الأخير صراع طبقي في النظرية». ويمكن تلخيص هذه المواقف النظرية بثلاث مقالات صراعية موجهة ضد التريخية والناسوتية أي معاً ضد فلسفة الذات المثالية وضد المادية المبتذلة. وهذه المقالات هي:

1 ـ الجماهير هي التي تصنع التاريخ / ضد: الانسان هو الذي يصنع تاريخه.

2 ـ الصراع الطبقي هو محرك التاريخ / ضد: الانسان يصنع التاريخ بإعلائه.

3 ـ الانسان لا يعرف الا ما هو كائن/ ضد: الانسان لا يعرف الا ما يصنع.

وهذه المقالات موجهة كما هو واضح ضد الناسوتية في التاريخ، الناسوتية المؤدية الى الغائية، وضدها تريد أن تثبت أن التاريخ سيرورة بلا غاية (غايات) ولا فاعل (فاعلين). وضد التريخية في المعرفة، التريخية المؤدية الى المثالية، وضدها تريد أن تثبت مادية العالم وصوابية «نظرية الانعكاس»، لكن بعد تعديلها. ويوضح دومينيك لوكور، أحد تلامذة ألتوسير، هذا التعديل الجديد فيقول: إن نظرية الانعكاس عندلينين ليست نظرية امبيرية أو حسية، وهي لا تصير كذلك إلا ضمن نظرية معرفة، ولا نظرية للمعرفة إلا بالعلاقة مع فرضية الذات العارفة. والحال أن الانعكاس عند لينين، كما يؤول لوكور، ليس انعكاساً في مرآة أي ليس انطباعاً أو نسخة طبق الأصل ثابتة. إنه انعكاس تدريجي وتقريبي معاً أي انعكاس بلا مرآة. ويجب، بناء على الفهم الألتوسيري للفلسفة، ألاّ نبحث عن المعنى المعرفي للانعكاس، بل عن المغزى الجدالي والرهان الصراعي لنظرية لينين في الانعكاس، ضد التجريبية والمثالية النقدية. والرهان هو الترتيب الذي تدخله النظرية في مسألتي الفلسفة الأساسيتين: 1 ـ المسألة الانطولوجية اي التي تعرض وتحل مسألة القوامية بين الكون والفكر. 2 ـ المسألة الغنوصولوجية أي التي تعرض وتحل مسألة موضوعية المعرفة. وإذا كان الموقف المادي في الفلسفة يقدم مسألة القوامية على المسألة المعرفية ويحل الثانية على ضوء حلها للأولى، فإن مقالة الإنعكاس تبدو مقالة تأسيسية للمادية إذ بفضلها يتوفر إمكان إثبات قوامية الأصل على انعكاسه، ومن ثم إثبات موضوعية الإنعكاس بالعلاقة مع أصله.

وبهذا الفهم ترى الألتوسيرية أنه يمكن تخليص الماركسية اللينينية من اللبس الحسي والأمبيري بتخليصها من نظرية المعرفة المادية «فحيث لا ذات عارفة لا مرآة ولا نظرية للمعرفة» بل هناك مواقف معرفية وسيرورة معرفية بدون فاعل كما هناك سيرورة تاريخية بدون غائية، يساعد فهمها على تخليص الماركسية من كل تيليولوجيا (غائية) ومن كل ناسوتية نظرية.

لكن هذا الجهد النظري إذ يحدّث النظرية خدمة للممارسة يبين ان الممارسة يجب أن تكون ممارسة لا غائية حتى تكون ممارسة ثورية. فكيف يمكن لأداة التاريخ ان تعي «مكر التاريخ» وتظل اداة له؟ ولا مفر من اليأس أو الإعلاء.

ولسوف تستفيد العقيدة الرسمية من كل هذه المحاولات فتسعى الى احتواء تناقضاتها في تأليف يعيد تركيب جديدها على الأساس العقيدي الكلاسيكي. فيجمع لوسيان سيڤ في **مدخل الى الفلسفة الماركسية**، 1980 التمييز الألتوسيري بين الأفهوم المعرفي والمقولة ـ الموقف، الى دور الممارسة البشرية الغرامشية على أساس من مادية ديالكتيكية تحتفظ بنظرية الانعكاس وبالمنطلق الحسي للمعرفة باعتباره «خط الفصل» بين المادية والمثالية. أي أنه يجمع جمعاً ديالكتيكياً المادية الديالكتيكية الى المادية التاريخية (مستفيداً من نقد لوكاتش الذاتي) فيقول: ان المادية كوحدة تنشطر الى مادية ديالكتيكية ومادية تاريخية، «فمن جهة تندرج المادية الديالكتيكية، بالمعنى القطاعي للفظ، إندراجاً تاماً في المادية التاريخية» فتصير الطبيعة بهذا المعنى مقولة تاريخية، وتمتد المادية التاريخية على إمتداد الفلسفة الماركسية». لكن بالمقابل، «تندرج المادية التاريخية إندراجاً تاماً في المادية الديالكتيكية» ومن هذا المنظور يقول:

«التاريخ مقولة طبيعية، والعلم انعكاس موضوعي، والمادية الديالكتيكية تمتد على امتداد الفلسفة الماركسية». ويضيف سيف: «وبذلك نقشع الثنائية في الوحدة التي تميز الماركسية بأسرها، والتي تعكس احتمال قراءة العلاقات بين الكون والفكر قراءة من الوجهين».

ويمثل هذه المهارة الديالكتيكية يعيد لوسيان سيف إثبات مقولتي نفي النفي والاستلاب بوصفهما مقولتين قائمتين في صلب النظرية؛ اي في **الكابيتال**. كما يتبنى افهوم الممارسة الغرامشي بوصفه «تحفيزاً مخصباً» للبحث عن «طريق ثوري جديد ملائم لظروف الغرب المتقدم»، ولكن بعد تخليصه من طابعه المعادي للإيمان الديني. ويتخلى سيف في الوقت نفسه عن طموح تفسير جميع مستجدات العلوم إنطلاقاً من النظرية العامة وعن طموح عرض النظرية بوصفها «تصوراً شاملاً للعالم» كما كانت تفعل «الدغمائية الستالينية». ذلك ان ثمة «هموماً داخلية» يجب التصدي لها أولاً: يجب توضيح المقولات المادية، مثل مقولات الزمان والمكان (المتناهي واللامتناهي، المتصل والمنفصل...) والكيف والكم (القياس والخاصية والقفزة النوعية..) والشكل والمضمون (البنية والتنظيم والداخل والخارج والتناتج..) والتحول (المصادفة والضرورة والغائية والحرية).

يقول سيف: إن مهمة توضيح مقولات الفهم المادي للعالم «ما تزال مهمة مفتوحة». وان «المادية الفلسفية المتقنة ما تزال متأخرة عن حركة العلم والممارسة».

ولعل في هذا اعترافاً كافياً بأن الماركسية اليوم هي أبعد ما يكون عن الادعاء بأنها «النظرة العلمية الوحيدة الى العالم»، واعترافاً كافياً بأنها مقيمة الآن على خط الدفاع.

مصادر ومراجع

- انغلس، فريديريك، انتي دوهرنغ، دار دمشق للطباعة والنشر.
- بوليتزر، جورج وجي بيس وموريس كافين، اصول الفلسفة الماركسية، تعريب شعبان بركات، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
- غارودي، روجيه، النظرية المادية في المعرفة، تعريب ابراهيم قريط، دار دمشق للطباعة والنشر.
- غرامشي، انطونيو، قضايا المادية التاريخية، ترجمة فواز طرابلسي، دار الطليعة، بيروت، 1971.
- كورش، كارل، التصور المادي للنظرية الماركسية، ترجمة محمد كبة، مراجعة العفيف الأخضر، دار الطليعة، بيروت، 1973.

- Altusser, Louis, *Lire le capital*, Maspéro, Paris, 1973.
- ———, *Pour Marx*, Maspéro, Paris, 1973.
- ——. *Réponse à John Lewis*, Maspéro, Paris, 1973.
- Kedrov, Boniface, *Dialectique, Logique, gnoséologie: leur unité*, édition du progrès, Moscou, 1970.
- Lecourt, Dominique, *Une crise et son enjen*, Maspéro, paris, 1973.
- Lénine, V.I., *Matérialisme et empiriocriticisme*, éditions sociales, Paris, 1962.
- Lukacs, Georg, *Histoire et conscience de classe*, les éditions de Minuit, Paris, 1960.
- Mao-Tsé- Toung, *œuvres choisies*, Tom I, *de la contradition*, éd, en Langues étrangères, Pékin, 1967.
- Sève, Lucien, *Introduction à la philosophie marxiste*, éditions sociales, Paris, 1980.
- Staline, Joseph, *Matérialisme dialectique et matérialisme historique*, éd. Norman Bethune, Paris.
- Texier, Jacques, *Gramsci*, éditions seghers, Paris, 1966.

موسى وهبة

المـاركسيـة

Marxism
Marxisme
Marxismus

---

1) مدخل عام:

ان المتصفّح لتاريخ تطور الماركسية يلاحظ لا محالة سرعة تسرب نتاجها وسرعة اعتناقها كمعتقد طغى على أكثر الحركات الثورية في العالم أو كإيديولوجية دولة قائمة الذات تمارس باسمها السلطة وتنظم على ضوء مفاهيمها الحياة الاجتماعية. ولا بد من اعطاء بعض التواريخ الهامة لفهم تطور الماركسية:

- ففي سنة 1847 يقوم الشاب ماركس مع صديقه انغلز بكتابة النص التأسيسي للحزب الشيوعي الالماني؛ **كتاب بيان الحزب الشيوعي** الذي صدر سنة 1848 ترجمه الى العربية خالد بكداش، سنة 1933، وهو حزب هدف الى تنظيم نضالات الطبقات الاجتماعية الكادحة وقيادة الثورة البروليتارية ضد الهيمنة البورجوازية.

- وفي سنة 1864 نشأت الجمعية العالمية للعمال في لندن بعد أبحاث طويلة، وممارسات سياسية متعددة. أرادت هذه الجمعية العالمية أن تحتضن الحركات الثورية الأوروبية لتكسير المجتمع الأوروبي المبني على الملكية الخاصة لوسائل الانتاج.

- وفي سنة 1867، يقوم ماركس بإصدار الكتاب الأول من **رأس المال**، وهو كتاب يقول عنه التوسير Altusser «أنه يحتوي على أحد الاكتشافات الثلاثة العظيمة في تاريخ الانسانية» (لوي التوسير، **مقدمة رأس المال**، ص 7) وهو

اكتشاف نسق المفاهيم العلمية (قبل علم التاريخ) التي تفتح قارة التاريخ على المعرفة العلمية. قبل علم التاريخ فتحت الانسانية قارة الرياضيات على يد اغريق في القرن الخامس وقارة الفيزياء على يد غليلي Galilée.

وفي سنة 1876 تضمحل الأممية الأولى نتيجة تناقضات عديدة وخطيرة تخللت ممارساتها. أما الأممية الثانية (الجمعية العالمية الثانية للعمال) والتي تأسست سنة 1889 أي بعد موت ماركس (1883) بست سنوات فقد اتخذت الماركسية - (المادية الجدلية) مبدأ لها في نضالاتها العمالية. وقد انهارت الأممية الثانية مع اندلاع الحرب العالمية الأولى سنة 1914.

ولعل الحدث الهام في تطور الماركسية يبرز في افتكاك الثوريين البلشفيين السلطة في روسيا وفي تأسيس أول دولة ماركسية سنة 1917، بقيادة لينين. وفي نفس السنة يتم تأسيس الأممية الثالثة للعمال. أما الحدث السياسي الثاني الهام فيتمثل في نجاح الثورة الماوية سنة 1949 في الصين وفي قيام نظام ينتمي الى ماركس ولينين وستالين.

وعلى كل حال فقد أصبحت الماركسية الآن معتقداً سياسياً هاماً له وزنه على الساحة الجيو سياسية العالمية اذ ان دولتين على الأقل من الدول القوية تنتميان اليها وأن الملايين من البشر في العالم غير الماركسي (العالم الرأسمالي وما يسمى بالعالم الثالث) يلتزمونها بطرق متعددة في نضالاتهم الثقافية أو النقابية أو السياسية. ومن هنا نستطيع القول بأن الماركسية ليست نتاج ماركس وانغلز، بل هي قبل كل شيء اتصال هذا النتاج بالفترة الزمنية الهامة في تاريخ تطاحن الطبقات، فترة النضالات العمالية في البلدان الأوروبية ولن نستطيع فهم طبيعة الماركسية اذا لم نفهم هذا الاتصال وهذا الاقتران بالمعطيات التاريخية.

2) طبيعة الفكر الماركسي:

لا بد أن نؤكد، قبل كل شيء على ان الماركسية هي فلسفة تقوم على نظرة جديدة للواقع المعاش، وهي فلسفة ديناميكية ترتكز أيضاً على رفض النسق المنغلق على نفسه، فقد قدمت لنا نتائج مختلفة ومتضادة في بعض الأحيان جعلتنا نستطيع فهم المجتمعات الحالية. وكما يقول دسنتي Desanti إن هذا النتاج «لا يمثل الأفكار والمعارف فقط بل وأيضاً تلك المجموعات الانسانية التي تنتمي الى الماركسية وتكون قادرة على أن تحرك قوات مادية هائلة» (دسنتي، **معجم الفلسفة**، ماربوت). تمتاز اذن الفلسفة الماركسية عن الانساق الفلسفية المألوفة (الديكارتية والهيغلية الخ...) بأنها غير نهائية ترفض الانغلاق، وبأنها تستبطن داخل نظريتها ميادين تطبيقها فتخلق بذلك وحدة عضوية بين النظرية والممارسة. ولا بد أن نلاحظ هنا ان الماركسية ليست منهجاً فقط يستخدم لفهم المجتمعات الانسانية وتطوراتها، بل هي أساساً نظرية عن قضايا الانسان تستخدم منهج المادية الديالكتيكية، ولا يمكننا أن نعتبرها قولاً جامداً ودغمائياً عن العالم والحياة يضاف الى الأقوال الأخرى المتواجدة على الساحة الفكرية. فالماركسية تقرير معمَّم لمبادىء المنهج ونظرية متطورة تتفاعل مع التحليل العيني للواقع العيني. لهذا نستطيع القول بأنها تهتم قبل كل شيء بتحديد سبل التفكير ومناهجه، وبمبادىء استنباط المفاهيم وتجميعها، وبالسيطرة على الحقائق الاجتماعية والسياسية والعلمية عامة، وذلك بتأسيس نظرية علمية ترتكز على قوانين الفكر الديالكتيكي الصحيح والمضاد للمثالية.

ونعني بالفكر الديالكتيكي طريقة البحث التي تدرس الأشياء والأحداث في حركاتها وتغيراتها وتحولاتها وفي علاقاتها المستمرة وتفاعلاتها المكثفة وهو بذلك يعارض المنهج التحليلي الذي يرتكز على استخلاص النتائج عن أشياء دون الاهتمام بكيفية تغير هذه الأشياء وبحركاتها وتحولاتها وعلاقاتها بأشياء أخرى. على ان الفكر الديالكتيكي الماركسي يمتاز بأنه واقعي ومادي وكما يقول ماركس «نقدي وثوري» (كارل ماركس، **رأس المال**، ص 23).

وقد اقتبس ماركس عن هيغل «نواته العقلية» حسب تعبير ستالين وألقى بقشرته الصوفية والمثالية وبزيه التبريري الشائع بالمانيا في عصره: «أصبح الديالكتيك من وجهه الصوفي، زياً شائعاً في المانيا، ذلك لأنه خيّل للناس أنه يمجد الأوضاع القائمة. أما من وجهة العقلانيين فهو فضيحة فاحشة في نظر الطبقات الحاكمة ومفكريها المذهبيين، ذلك لأن الديالكتيك يدرج في المفهوم الايجابي للأوضاع القائمة في الوقت نفسه، مفهوم نفيها المحتوم وتهديمها الضروري ذلك لأن الديالكتيك بإدراكه الحركة نفسها، التي ليس كل شيء متعين إلاّ شكلاً انتقالياً من اشكالها، ليس ثمة ما يقف في سبيله وكذلك لأن الديالكتيك هو من حيث جوهره نقدي وثوري» (ماركس، **نفس المصدر**، ص 23).

فالمنهج الديالكتيكي المادي هو النظرة الجدلية التي تهدف الى تفسير الأشياء داخل العالم المادي تفسيراً نقدياً يدرك حركية الأشياء ويلمُّ بكلّ ظواهرها دون الالتجاء الى التجريد الميتافيزيقي الذي يرى ان وجود المادة يتوقّف حتماً على العنصر المثالي أو الروحي أو العقلي. فالنشاطات الانسانية عامة تنشأ،

حسب الماركسية، نتيجة الظروف المادية للحياة الانسانية.

ومن هنا نستخلص ان الماركسية ليست فلسفة تضاف الى الفلسفات الأخرى كالأفلاطونية أو الديكارتية وليست معتقداً او نسقاً من الافكار مطبوعة بطابع شعوري كالإسلام او المسيحية وليست ايضاً نتاجاً ذهنياً وعقائدياً لتشكيلة اجتماعية تعبّر عن مطامحها وتنبع من واقعها. ورغم انها حوت كل هذه المعطيات فتشابك فيها العنصر الفلسفي بالعنصر الشعوري وبالعنصر العقائدي، فهي قبل كل شيء نظرة أصيلة للواقع الاجتماعي والانساني تحدّد لا محالة سلوكاً معيناً وعقيدة خاصة ولكنها تفرض تفسيراً علمياً للظواهر الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

3) الهيغلية والماركسية:

أ ـ الديالكتيك:

يقول ماركس «طريقتي الديالكتيكية لا تختلف من حيث الأساس فحسب عن الطريقة الهيغلية، بل انها ضدّها تماماً، فحركة الفكر الذي يشخّصه هيغل ويطلق عليه اسم الفكرة هي في نظره خالق الواقع وصانعه. فليس الواقع سوى الشكل الحادثي للفكرة، أما في نظري فعلى الضد، فحركة الفكر ليست سوى انعكاس الحركة الواقعية، منقولة الى دماغ الانسان ومستقرة فيه» **رأس المال**، ص 22). لا يعني ذلك أن ماركس قد تخلى نهائياً عن الهيغلية، كما لا يعني أن الفكر الجدلي الماركسي لا يتّصل بالفكر الهيغلي، فماركس نفسه يعترف ان هيغل قد طوّر التفكير الجدلي عامة فكان «على كل حال أول من عرض حركة الديالكتيك الشاملة (**نفس المصدر**، ص 22)، ولكنّه يرفض أن تكون للديالكتيكية صبغة روحية وصوفية تخضع الواقع المعاش لحركية الفكر والعقل.

احتفظ هيغل بالمعنى الأصلي اليوناني لكلمة ديالكتيك، والمتمثّل في «القول الدحضي» الذي لا يجمع بين القضايا الحسية العامة جمعاً عشوائياً، بل يحاول بحركته النقدية أن يرفع النقاب عن التماسك الضروري بينها، أي أن هذا القول سيعمل داخل حقل العلم، وبهذا سيكون مرحلة ضرورية من مراحل العلم. يعني استنباط الديالكتيك في العلم، ان الفرضية التي ستدحض تكون هي الوحيدة الممكنة وإن النتيجة التي سنصل اليها لا تكون الا عن طريق التحول الذاتي لهذه الفرضية.

والخاصية الهامة للفكر الجدلي الهيغلي تتمثل في «انتقال الديالكتيك من القول الى الشيء... فالشيء نفسه ديالكتيكي من حيث انه يخلق بدافع من نفسه، ومن خلال ضرورة داخلية القول الديالكتيكي فيما يخصه...» (دومينيك دي بارل، واندْري دون، **المنطق والجدلية**، ص 215). كل شيء في الواقع يخضع لعملية التفريق والتقارب والاقتران حسب السياق الثلاثي للديالكتيك (فرضية، ونقيض فرضية وتركيب).

فبالنسبة لهيغل يكون التناقض هو أساس كل حركة والتناقض موجود داخل الشيء، وبما أنه كذلك فهو أيضاً ملغى. فحركية الانفصال والتواصل تجعل فهم التطور ممكناً. والتطور يسير دائماً بخط صاعد يوصل الحقيقة الى محطاتها الأخيرة نعني الفترة المطلقة التي ستُوقف تطورها وتجد تشخيصها النهائي داخل النسق الفلسفي المتكامل (الهيغلية).

والفكرة المطلقة هي وحدة الفكرة النظرية والعلمية اذ انها تجمع في كنفها فكرة الحياة وفكرة المعرفة، ولا بدّ أن نشير هنا الى أن المضمون الحقيقي لهذه الفكرة المطلقة هو النسق كله أي سيرورة الفكرة في شموليتها. فالفكرة المطلقة هي الكل والكل لا يعني المجرد أي المنفصل في أجزائه بل الصورة المطلقة التي تحتفظ في جوفها جميع أجزائها ومقولاتها بموضوعها ونقيض موضوعها. إن ما يميز فلسفة هيغل في الواقع هو ان هيغل يرى كل شيء محدوداً وضيقاً وناقصاً إذا ما عزل عن غيره من الأشياء. فالمضمون لا ينفصل عن تطور الشيء اذ تصبح الفلسفة نسقاً متكاملاً ومتماسكاً يتفاعل فيه الكل بالجزء والمضمون بالتطور والصيرورة.

نستطيع أن نقول ان الماركسية تأخذ عن الهيغلية مبدأين هامين للفكر الجدلي: فالمبدأ الأول هو استنباط الجدل في العلم مكان العقل التحليلي حتى يتسنى لنا فهم الارتباط الضروري بين الأشياء والعمليات. والمبدأ الثاني هو اعتبار الجدلية داخلة في الأشياء والعمليات. وبتعبير آخر تكون فلسفة هيغل هي فلسفة الكل المتناسق وفلسفة التطور والتحول لهذا الكل. ولانها ترفض مثالية هيغل وفلسفة الكلية المغلقة وترفض المسار الفكري للديالكتيك ومحطته الأخيرة. فايقاف ديالكتيك هيغل على قدميه من قبل ماركس يعني في الأخير أن صياغة ديالكتيك ستختلف كلياً عن عضوية الديالكتيك اليوناني وصوفية الديالكتيك الهيغلي إذ أنها سوف لن تكون علم تفسير تطور الطبيعة والأشياء فقط بل وأيضاً أداة تغييرها.

ذلك لا يعني البتة ان المعالم الهيغلية الموجودة في الماركسية ثانوية وان ماركس قد انفصل نهائياً عن الجدلية الهيغلية وقدّم لنا قوانين أساسية للديالكتيك تختلف كل الاختلاف عن قوانين

هيغل. إن ما ذهب اليه التوسير Althusser، ومن قبله بولتزر Politzer تحت تأثير ستالين Staline، من أنّ ماركس قد انفصل نهائياً عن الفلسفة الجدلية الهيغلية وانه لم يقتبس منها سوى «نواته العقلية»، لا يمكن اعتباره إلاّ أخطاء نظرية، له مبررات ايديولوجية واضحة ولكنه يدل على عدم فهم لهذا التواصل الوثيق بين التراث الجدلي الهيغلي والماركسية بفتراتها المختلفة. فمقولات الجدل الماركسي (أي قانون التضاد ووحدة ونضال المتضادات) هي قبل كل شيء نتيجة لتطور الفكر الجدلي الذي تحول من فكرته الاغريقية العفوية (والساذجة) الى مرحلة الشمول والتكامل. يبقى ماركس إذن يعمل داخل حقل هيغل في طريقته ومنهجه ومسألياته المطروحة. الا انه يترك جانباً مسألية الذات والجوهر في نمطها المثالي والتفكري، كما يرفض في الآن نفسه تلك النظرة المادية الجزئية للذات (فيورباخ).

ب ـ هيغل: فلسفة الانغلاق:

ان نقطة الخلاف الرئيسية اذن بين الفلسفة الهيغلية والفلسفة الماركسية تكمن قبل كل شيء، في تصوّر كلّ منهما للفكر وعلاقته بالوجود. فبالنسبة للمثالية ليس هناك فرق بين الكون والمفهوم أي بين الواقع المعاش والفكرة. فالواقع هو التصور وهو الفكر. والتجانس بين الواقع والفكر يتحقق عن المعرفة المطلقة حيث تمتزج الذات المفكّرة بالموضوع. أما بالنسبة لماركس لا تظهر هذه الوحدة بين الفكر والوجود الا بواسطة عملية تجريد واضحة تخضع الواقع إلى الفكرة فالواقع موجود خارج الفكر والعلاقة التي تربط الانسان بالواقع ليست علاقة فكريّة معرفية، فهي قبل كل شيء علاقة عمل أو علاقة ممارسة. فبالعمل والممارسة يقع توافق الانسان ببيئته وتوافق البيئة بالانسان.

نفهم من كلّ ذلك ان هيغل قد حاول فهم الحقيقة والواقع ككلّ. فأسس الوحدة الديناميكية بين التفكير والوجود داخل الفكرة: ولا ننسى أن الروح يظهر في قالب أفكار عينية لا تمثل الواقع وتعبر عنه فقط بل تكون هي الواقع نفسه بعد أن تم تطهيره من العناصر اللاّمعقولة والحادثة، أي هذا الواقع الذي تسامى وتعالى حتى اندمج حقيقة في المفهوم. من هنا يظهر لنا جلياً ان النسق الفلسفي الهيغلي مغلق وكامل بما أنه قد استوعب العالم داخل المفهوم والفكرة وكيفه ليتماشى ومتطلبات الفكرة، بحيث أصبح الواقع عقلاً والعقل واقعاً. وهنا تنتهي مهمة الفلسفة، أي أن الفلسفة ستصبح اعادة وتكراراً للقول الهيغلي وستصبح عودة الى بداياتها للوصول الى نهايتها. وبما ان الحقيقة قد ظهرت في وحدة العقل والواقع فستنتهي الفلسفة في نعيم التاريخ وفي غبطة الواقع الحالي (أو الأمر المقضي). وقد أصبحت الفلسفة داخل حلقة النسق المغلق تعبّر عن مراحلها وتاريخها وعن تصوّراتها ومفاهيمها ولكنها عاجزة عن الخروج وفهم أرضية قولها وشروط امكاناتها.

4) ماركس: الممارسة الجديدة للفلسفة:

ان المبدأ الهيغلي القائل بأن «كل ما هو واقعي عقلي وكل ما هو عقلي واقعي» يعني إذن في نهاية الأمر ان مهمّة الفلسفة الأولى تتمثّل في تبرير الواقع الحالي ومحاولة فهمه والتماشي مع متطلباته. فالفلسفة عند هيغل هي تأمل مجرد في الواقع الضروري والموضوعي ومحاولة فهم الصيرورة والتعبير الجدلي. لكن ماركس رفض أن تكون الفلسفة اعادة لنفسها أو تأملاً للأمر المقضي وتبريراً للواقع. فمنذ مخطوطات 1844، والايديولوجية الالمانية إلى رأس المال، وماركس يحاول أن يبيّن أن الفلسفة ممارسة تهدف الى تغيير الأوضاع، وتحرير الانسان من عبودية أخيه الانسان.

على أننا لا بد أن نذكر هنا بأن فلسفة ماركس شهدت تحولاً عبّر عنه التوسير Althusser (التوسير، لينين والفلسفة) بالقطيعة الابستمولوجية بين ماركس الشاب حتى سنة 1847، الذي اجتهد لتكوين انتربولوجية فلسفية ونقدية تهتم بابراز مفهوم جديد للانسان مجرد عن إله، وبين الماركسية الحقيقية، أي العلمية، التي تحاول فهم التاريخ بدون اللجوء الى محدد ميتافيزيقي أو إنساني.

ففي الفترة الأولى (أي الفترة الزمنية الممتدة إلى كتابة رأس المال)، تبلورت عند ماركس وتحت تأثير هيغل وفويرباخ (واليساريين الهيغليين بصفة عامة) فلسفة جديدة تعتمد البحث في موضوع الانسان داخل الطبيعة والحياة الاجتماعية، وفي اثبات مفهوم الانسان بواسطة عملية تحرّرية ونضالية تقلب الأوضاع الاجتماعية لتجعلها تتماشى وجوهر الانسان.

تعتمد فلسفة ماركس الشاب محورين أساسيين:

1 ـ فلسفة العمل والاستلاب.

2 ـ فلسفة الممارسة والتاريخ (التاريخانيّة Historicisme).

أ ـ فلسفة العمل والاستلاب:

ظهرت فكرة العمل كمفهوم في أواخر القرن الثامن عشر في التحاليل الاقتصادية عندما برزت فكرة العمل كمقياس

للقيمة، لأنه قابل للتقسيم إلى وحدات زمنية بغضّ النظر عن طبيعته ونوعيته. يصبح العمل إذن مقياس قيمة تبادل البضاعة والانتاج بصفة عامة. إلا ان ريكاردو Ricardo في مبادىء الاقتصاد السياسي والضريبة يذهب الى الاقرار بأن العمل هو أكثر من مقياس للقيمة. فعندما نفهم أن العمل هو نشاط منتج فنفهم أيضاً انه مصدر للقيمة. فبدونه لا يمكننا أن نتكلم عن تبادل أو عن اقتصاد، والحقيقة ان ما قام به ريكاردو ومن بعده سميث، Smith، يعد تحوّلاً أساسياً في مفهوم العمل لأنه فتح حقلاً جديداً أمام التفكير العلمي والفلسفي نعني حقل العلاقات العينية التي تربط الانسان بحاجياته وموارده من ناحية والتي تربطه بأخيه الانسان من ناحية أخرى.

وفي نفس الفترة تقريباً تظهر فكرة العمل بمفهوم جديد في الحقل الفلسفي إذ يقوم هيغل في علم ظهور العقل بجعل العمل كمرحلة جوهرية لتكوين الوعي بالذات، والعمل هو جهد لنفي العالم المباشر حتى يتم امتلاكه كعالم مجهّز حيث يتعرّف الانسان بنفسه على نفسه.

يبدو من اللازم أن نلاحظ هنا ان ماركس الشاب: وهو تلميذ ريكاردو وهيغل، قد حاول في المخطوطات أن يمزج ميدان الاقتصاد السياسي بميدان الفلسفة بإعطاء مفهوم العمل دوراً مركزياً. فالعمل هو جوهر الانسان، فلا يتحقق مفهوم الانسان، ولا يكتسي وجوده معنى إلا بنتائج أعماله. وهكذا فإن العمل هو الذي يحدّد الانسان بما أنه جوهر النشاط الانساني والرابط الذي يربط الانسان بالانسان والانسان بالطبيعة. فتكييف الطبيعة حسب حاجيات الانسان لا يتم الا عن طريق العمل.

ولكننا لكي نفهم هذه النظرة الفلسفية الجديدة للعمل لا بد من القاء بعض الأضواء على وضعية العمل في المجتمعات الغربية في تلك الفترة. نستطيع تحديد هذه الوضعية بعنصرين اثنين: يتمثل العنصر الأول في تطور القطاع الصناعي الذي أحدث مناطق جغرافية، حيث تحتشد مجموعات عمالية هائلة وتقطن ناسجة علاقات خاصة اجتماعية واقتصادية تقوم على النضالات العمالية، أما العنصر الثاني فيخصّ درجة الوعي الذي أصبح عليه نضال العمال، ويتمثل ذلك في ظهور الأشكال الأولى والخاصة للتنظيمات العمالية التي أصبحت تتطلب عناية خاصة وأبحاثاً متوالية.

فالنقطة العامة التي يجب أن ننتبه اليها هنا هي أن الماركسية نتاج لوضعية العمل في المجتمعات الغربية في تلك الفترة. يعني أنها جاءت لتسد فراغاً نظرياً يتمثل في محاولة فهم هذه الوضعية وتحديد العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الناتجة عنها.

ولا شك في أن هذه الوضعية ثنائية: فمن ناحية، يكون العمل جوهر الانسان بما أنه ينسج الرباط الاجتماعي ويكيّف الطبيعة ويحوّلها الى «عالم» تحت سيطرة الانسان، ومن ناحية أخرى يكون منبع استلاب الانسان: فتطور الاقتصاد الصناعي طور طبقة البروليتارية (طبقة العمال) وقسّم المجتمع الى طبقتين أساسيّتين: طبقة الذين يملكون وسائل الانتاج وطبقة الذين لا يملكون إلّا سواعدهم يضطرون لبيعها مقابل أجرة عمل حتى يستطيعوا الاستمرار في العيش واعادة انتاج قوّة العمل. إذن فالعمل الذي يكون هو الشكل المحدد لعلاقة الانسان بالطبيعة وهو منبع سيادته على الأشياء يصبح العامل الأول لعبوديته إذ يجرده من انسانيته علاوة على حرمانه من نتاج عمله.

يجدر بنا أن نلاحظ أن كلمة استلاب لا تترجم بدقة المفهومين المستعملين في فلسفة هيغل وماركس (انتغريمدانغ Entgremdung) (وانتوسيرونغ Entaüsserung). ففي العربية يعني الاستلاب أساساً الاختلاس. جاء في محيط الشيرازي (القاموس المحيط).: «(سلبه) سلباً اختلسه كما استلبه ورجل وامرأة سلبوت وسلابة والسليب المستلب العقل الخ...» أما في الفلسفة، فهو يعني أساساً حالة الذات التي تتعرف على خاصياتها في كائن خارج عنها، فتصبح بفعل ظروف خارجية عبداً للكائن الخارجي. فهيغل يعتبر الاستلاب حركة الفكرة التي تتجزأ وتنفي نفسها بنفسها حتى تصبح مخالفة لنفسها في مختلف فتراتها ومراحلها. كذلك يعني هيغل بالاستلاب انفصال نتاج عمل الانسان عن المنتج والخروج عن ارادته حتى يصبح غير ذاته.

وقد استعمل ماركس الشاب كلمة استلاب في المعنى الثاني الذي نجده في علم ظهور العقل عند هيغل، إلا ان ماركس لا يعتبر أساساً أن العامل المستلب هو الذي يصبح ملكاً للغير، بل يعني أن جوهر العمل (العمل كجوهر الانسان) سينقلب ضد نفسه ليخلق بيئة عامة تخنق العامل وتجبره على ارتضاء العبودية: فلا يستطيع الخروج عنها إلا بالثورة وقلب الأوضاع الاجتماعية. فنهاية الاستلاب لا تكون إلا بنهاية العبودية واستغلال الطبقة العاملة أي بنهاية المجتمع الطبقي وحلول المجتمع الشيوعي، وقد اعتبر التوسير Althusser (التوسير، Althusser، قراءة رأس المال). هذه المسألية التي ترتكز أساساً على فلسفة هيغل، إنسانوية في جوهرها، وسيقوم

ماركس بالتخلي عنها لتكوين نظرة علمية (لا انسانية) للتاريخ في كتابه **رأس المال**.

ب ـ فلسفة الممارسة والتاريخ:

نستطيع القول إذن أن فلسفة ماركس الشاب هي قبل كل شيء فلسفة إنسانوية بما أنها تهدف أساساً الى وضع حد لعبودية الانسان ومحاولة تحريره تحريراً نهائياً. على أنه يجدر بنا أن نحدّد هنا فكرة الانسان عند ماركس، وهي تختلف جوهراً عن فكرة هيغل وتقترب من فكرة فويرباخ، إذ أننا نعرف أن الانسان عند هيغل هو نتاج للفكرة وتجسيد لها، أما فويرباخ (لودويغ فوير باخ، فيلسوف الماني عاش ما بين سنة 1804 و1872 وقد اصطبغت فلسفته بالمادية والهيغلية، أصدر سنة 1841 كتابه المشهور **جوهر المسيحية**. وقد ألف انغلز كتاباً حول فلسفته ترجمه الى العربية محمد العربيي تحت عنوان **فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية**، دار التقدم للنشر والتوزيع، تونس). فهو يرى أن الانسان قام بإلقاء صفاته وخاصياته على الإله ليتمكن من رفعها الى مستوى المطلق. وقد بين فويرباخ في نقده الجذري والأساسي للدين أن فكرة الإله ما هي إلا تعويض خيالي لفكرة الانسان. فالانسان يبقى وحده منبع الأفكار الخيالية والدينية والاجتماعية والسياسية وغيرها، وهكذا فإن نفي وجود الله يترتب عنه تحرر الانسان وانعتاقه وبذلك سيتحمل مسؤوليته كاملة عن مصيره. على أن نفي وجود الله لا يعني البتة نفي المطلق والمقدس، بل يعني أن الانسان في جوهره هو المطلق ونستطيع القول بايجاز أن جوهر الانسان بالنسبة لفويرباخ يأخذ مكان الفكرة المطلقة في نسق هيغل. وكما ان التاريخ عند هيغل هو تحقيق الفكرة المطلقة، يكون التاريخ عند فويرباخ هو حركة تحقيق جوهر الانسان. من هنا نستطيع أن ننعت فلسفة فويرباخ بأنها انسانوية حتى أن ستيرنار عبر عن نقمته على عبادة فويرباخ للانسانية بعد أن نقد الفكر الهيغلي الذي وضع أمامنا فلسفة للتاريخ يكون فيها الانسان تجسيداً لحركة الفكرة المطلقة غايته في ذلك مصالحة كونية داخل دولة عالمية. يرى ستيرنر أن ما اكتسبه الفرد في هذين النسقين هو خسران الذات واستلاب جديد يعني ذوبان الفرد في النسق وفي الدولة.

عندما قلنا أن فكرة ماركس الشاب حول الانسان تقترب من فكرة فويرباخ فإننا نعني أن الانسان أصبح سيد نفسه، ومتحرراً من بوتقة المطلق ومسؤولاً عن مصيره، ولكن ماركس يرفض فكرة جوهر الانسان لأننا لا نستطيع أن نقول أن جوهر الانسان الحقيقي هو الذي يعمل ويغترب، بل هو الانسان الحقيقي الذي يعيش داخل مجتمع يتعامل مع الناس ويعمل فيكون عبداً أو صانعاً أو فلاحاً وغير ذلك. من هنا نستطيع الاقرار بأن الانسان تاريخي أصلاً وهو الذات المحركة للتاريخ. جلي إذن أن الصيرورة التاريخية عند ماركس الشاب تتمثل في امتلاك الانسان لنفسه وفي تحرره. تبقى فلسفة ماركس الشاب انسانوية وتاريخانوية ولها جذور. انسانوية فويرباخ وماديته وفي تاريخانية هيغل ومنهجيته.

ولا شك أن انتربولوجية ماركس تجعل من الانسان مركز الكون والمجتمع ولكن الانسان هنا محدد بمفهوم التاريخ. أي أن الانسان هو ذات التاريخ لأنه منتج ونتيجة انتاج، أي أنه نتيجة ممارسة أو براكسيس. وكلمة براكسيس من أصل يوناني وتعني عمل وممارسة. واستعملها ماركس هنا ليفيد العمل الذي بواسطته يقوم الانسان بتغيير الطبيعة ليتمكن من ارضاء رغباته وحاجياته فيدخل بذلك في علاقات اجتماعية معينة (علاقات انتاج) وتقوم هذه العلاقات بتحديد وجوده ووعيه تحديداً تاريخياً. نلاحظ إذن ظاهرتين في تعريف ماركس للبراكسيس: أولاً تكون الممارسة القلب النابض للعمل ونعني بالعمل تحويل الطبيعة الى مصدر لإرضاء حاجيات الانسان، وثانياً لن تجد هذه الممارسة حقل عملها في المادة أو وسائل الانتاج المادية فقط بل وأيضاً في الانسان والعلاقات البشرية بما أن الناس مجبرون على الانتاج، أي على تحويل الطبيعة الى وسائل عيش وحياة. وهكذا يظهر الانسان كذات للتاريخ وموضوع له وكذات للممارسة وموضوع لها.

ويمكن أن ننظر الى هذه الفلسفة الماركسية من زاويتين. فهي إنسانوية وتاريخاوية تصب في التأملية كما بين ذلك لوي التوسير في كتابه: **لأجل ماركس**. ففلسفة ماركس الشاب ايديولوجيا إلاّ أن جذورها ما زالت مغروسة في تربة الفكر الهيغلي والفكر الفويرباخي. يعني ذلك ان الماركسية كعلم وممارسة سياسية لن تظهر الا بعد قطيعة ابستمولوجية داخل أثر ماركس نفسه أي سيكون كتاب **رأس المال** لماركس هو المنبع الأساسي والأول للماركسية، فبداية الماركسية تعني نهاية الفلسفة الانسانوية والتاريخانية.

هذه نظرة نعتبرها متعسفة لأنها لا تأخذ بعين الاعتبار الانقلاب الذي أحدثته فلسفة ماركس الشاب إذ ان انتربولوجية ماركس وتاريخانيته لم يتأسسا على مجهود تفكّري وتأمّلي لتوضيح نمط تكوين التاريخ الانساني كذلك إنسانويته لا تصب في لاهوتية جديدة تجعل من الانسان إله الكون

والحياة. نجد ماركس على عكس ذلك يبحث في تحقيق امكانية العمل الثوري في الواقع الحالي. وأطروحته الحادية عشر حول فويرباخ لخير دليل على ذلك: «إن الفلاسفة لم يفتأوا يؤولون العالم بأساليب متباينة. إلاّ أن المهم هو تغييره». (انجلز، فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية، ص 105). فقد كان ماركس من أول وهلة فيلسوفاً ثورياً.

لهذا هناك زاوية ثانية نستطيع بواسطتها أن نفهم فلسفة ماركس الشاب فهي ممارسة جديدة للفلسفة قدمت للانسانية طريقة جديدة للتفكير، تعتمد التغيير الثوري للأوضاع الحالية المتّسمة باستغلال الطبقة الشغيلة من قبل رأس المال. ولعل هذه النظرة الثورية هي أساس الماركسية ونقطة بدايتها. أما ماركس الكهل فهو لا محالة يختلف نوعاً ما عن ماركس الشاب ولكن هذا الاختلاف ليس جوهرياً كما يدعي الالتوسيريون. فبين هذه الممارسة الجديدة للفلسفة والمادية التاريخية علاقة استمرارية وتطورية.

5) المادية التاريخية:

أ ـ المادية:

المادية هي أساساً مذهب فلسفي لا يعترف الا بوجود المادة وينفي أن يكون هناك وجود مستقل للروح. فالمادية تفسر كل شيء يحدث في العالم المادي من العالم المادي نفسه. يقول كورنفورث (الفلسفة للاشتراكيين، ص 67)، «إن المادية تعني متابعة مناهج الكشف العلمي للحقيقة وهي إذ تفعل هذا ترفض كل التأملات والطرق المختصرة تلك التي تتناول افكاراً ليست قابلة للاختيار بالتطبيق والملاحظة». فالمادية منهج العلماء بما أنها تخضع وجود الاشياء وصفاتها للتطبيق والملاحظة. وقد بين جورج بوليتزر (المبادىء الاساسية في الفلسفية)، إن العالم مادي في أبحاثه ودراساته وفي تجاربه بما انه يعمل مباشرة في المادة، ويضيف قائلاً ان «هنالك عدة انواع من العلماء:

1) العلماء الماديون الواعون والمنطقيون.

2) العلماء الماديون عن غير علم: أي تقريباً كلهم، إذ من المستحيل دراسة العلم دون طرح (مسألة) وجود المادة ولكن ينبغي ان نميز من بين هؤلاء:

أ) الذين يبدأون باتباع المادية ولكنهم يتوقفون لأنهم لا يجرأون على التصريح بذلك: وهم اللاأدريون الذين يسميهم انغلز الماديين الخجلاء.

ب) ثم العلماء (وهم) ماديون عن غير علم وغير منطقيين مع أنفسهم. فهم ماديون في المخبر، ولكنهم سرعان ما ينقلبون عند مغادرته الى مثاليين ومؤمنين ومتدينين» (نفس المصدر، ص 63 ,64).

وقد استعمل انغلز عبارة المادية التاريخية ليعني بها التحليل الماركسي للحياة والمجتمع. فالمادية التاريخية تعتبر أن انماط الانتاج الاقتصادي هي المحددة لهياكل المجتمع وتطوراته وللأفكار عموماً، أكانت سياسية أم فقهية أم فلسفية وذلك في فترة زمنية معينة من مجرى التاريخ. فالهياكل الاقتصادية هي اساس الايديولوجيات المتواجدة على الساحة الاجتماعية، لهذا فكل تشكيلة اقتصادية لا تستطيع الهيمنة إلا اذا تم تكوين اقتصاد جديد يقوم بتقويض البنية الاقتصادية القديمة التي كانت تسيطر على الحياة الاجتماعية. فالتضاد ونضال الطبقات، أي نضال الطبقات الشغيلة ضد الطبقات المالكة هي المحركة للتحولات التاريخية.

على أن ذلك لا يعني البتة أن الظواهر الاقتصادية هي المحددة الوحيدة للصيرورة التاريخية. هناك تداخل عناصر أخرى كالنضال الإيديولوجي والوعي والافكار بصفة عامة لتؤثر في تلك التحولات. وقد تضمن كتاب بيان الحزب الشيوعي 1848 في فقرته الأولى فكرة أن التاريخ هو تاريخ نضالات الطبقات. ولكي نفهم ذلك فهماً جلياً يجب أن نبين أن الناس مضطرون لانتاج الثروات الضرورية للحياة لتتمكن الانسانية من البقاء. وكل حركة انتاج تتطلب استعمال وسائل انتاج نستطيع تقسيمها الى جزأين:

1) وسائل انتاج تبقى جامدة وساكنة، كالارض واديمها كالبحار والغابات وغيرها.

2) ووسائل اخرى تواصل عمل اليد وتزيده قوة ونجاعة كالادوات المختلفة والآلة وغيرها. وقد اعطت الماركسية لهذه الوسائل اسم قناة الانتاج.

ومما تجدر الاشارة إليه أن عبارة قوة الانتاج لا تعني فقط شيئاً مادياً وفيزيائياً ينتمي الى العالم الفيزيائي فهي تضم أيضاً في معناها كل ما يتعلق بعقلانية العمل ككيفيات تقسيم العمل وتقنياته. كالعلم من فيزياء وميكانيكا ورياضيات في التشكيلات الاجتماعية الصناعية فهي أيضاً تندمج كلياً أو جزئياً في قوى الانتاج.

ب ـ نمط الانتاج:

على ان الانسان الذي سيتحمل وسائل الانتاج لتحويل الطبيعة لا يمكن له البتة أن يستغني عن العلاقات الاجتماعية مهما كانت الظروف، ليس هناك بشر خارج التشكيلات الاجتماعية. يعني ذلك ان كل انتاج هو انتاج جماعي. فالانسان كما هو مجبر على تحويل الطبيعة لارضاء حاجياته فهو

مجبر على الدخول في علاقات معينة مع المجتمع الذي يعيش فيه. يرى ماركس أن علاقات الانتاج هي التي تتكون بين البشر من حيث أن عليهم ان يستعملوا قوى الانتاج لتحويل الطبيعة وارضاء حاجياتهم. من هنا يبدو لنا جلياً ان قوى الانتاج وعلاقات الانتاج تكون في آخر الامر نسقاً متكاملاً إذ أن كل تغيير في قوى الانتاج شكلاً أو مضموناً يؤدي حتماً الى تركيب علاقات الانتاج أي أن الاساس الاول للتركيبة الاجتماعية تتمثل في قوى الانتاج.

فالمادية التاريخية تهتم أساساً بهذا النسق المتكامل بين قوى الانتاج والعلاقات الاجتماعية. فما هو موضوعها؟ لا بد أن نلاحظ هنا ان علينا ان نميّز بين المادية التاريخية والمادية الجدلية. أما الأولى فتهتم بعلم التاريخ وموضوعه مفهوم التاريخ نفسه من خلال دراسة مختلف انماط الانتاج ومختلف التشكيلات الاجتماعية أي دراسة بناها وتحولاتها وانماط تكوينها وانماط عملها، وأما المادية الجدلية فهي الفلسفة الماركسية وموضوعها الخاص نظرية المعرفة الخاصة بها أي بنية الفكر وعمله.

يقول نيكوس بولنتزاس Nicos Paulantizas (السلطة السياسة والطبقات الاجتماعية، ص. 8). «إن موضوع المادية التاريخية هو دراسة مختلف الهياكل والممارسات المتفرقة (اقتصاد، سياسة، ايديولوجيا) والتي يُكوّن تنسيقها نمط انتاج وتشكيلة اجتماعية». ونعني بنمط الانتاج تركيب خاص لهياكل وممارسات تأخذ شكل حقول أو بنى كالحقل الاقتصادي والحقل السياسي والحقل الايديولوجي.

اما التشكيلة الاجتماعية فهي تركيب معقد وخاص لمجموعة من انماط الانتاج يلعب فيه الدور المحدد والمسيطر نمط انتاج واحد يكون هو المميز للتشكيلة الاجتماعية. فالمجتمع الرأسمالي مثلاً هو التركيب الذي يلعب فيه نمط الانتاج الرأسمالي الدور المحدد والمسيطر لأنماط الانتاج الأخرى المتواجدة فيه.

ففي التشيكلة الاجتماعية يعمل الانتاج كنسق متكامل يقوم على علاقة التبادل بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج أي على علاقة الحقل الاقتصادي بالحقل الايديولوجي والحقل السياسي. ولا بد هنا ان نلقي سؤالاً كثيراً ما اهتمت به الماركسية: ما هو الشيء الذي يميز نمط انتاج معين عن نمط انتاج آخر؟ تجيب الماركسية بأن هذا التمييز بين انماط الانتاج يجب ان يكون ناتجاً عن دراسة خاصية العلاقات الاجتماعية التي توافق المستوى الذي عليه قوى الانتاج. وهنا لا بد من الانتباه الى ان الملكية وعلاقاتها تلعب الدور الهام في علاقات الانتاج. إذ ان التحليل العلمي يجب ان يجيب عن هذه الاسئلة: من يملك؟ ماذا يملك؟ وما هي علاقات الملكية الخاصة؟

وقد حاول الالتوسيريون ان يجدوا الاجابة عن هذا السؤال بضبط العلاقة بين الحقول المتواجدة داخل نمط الانتاج. ففي نمط الانتاج الرأسمالي مثلاً يكون الحقل الاقتصادي هو المحدد في آخر الأمر للحقول الأخرى وهو المسيطر عليها بينما يكون الحقل الايديولوجي هو المسيطر في نمط الانتاج الاقطاعي، رغم ان التحديد في آخر الامر يكون للحقل الاقتصادي. ومهما يكن من أمر عندما نتساءل عَمَّنْ يملك وماذا يملك وما معنى ملكية خاصة، فإننا لا نريد تعين الاشخاص المالكين ولكننا نريد التأكيد على القاسم المشترك بينهم والمتمثل في وضعهم الخاص في نمط الانتاج بغضّ النظر عن الفوارق الموجودة فيهم كأشخاص.

ولتوضيح هذا الجانب من الموضوع لا بد من الالتجاء الى إلقاء بعض الاضواء على مفهوم الطبقة الاجتماعية في فلسفة ماركس.

ج ـ الطبقات الاجتماعية وتطاحن الطبقات:

فبالنسبة للماركسية لا يمكن تحديد الانسان الفرد إلا من خلال علاقاته الاجتماعية أي بواسطة طبقته الاجتماعية ومن خلال مكانته في علاقات الانتاج فالافراد الذين يوجدون في نفس الوضع داخل نمط الانتاج يكوّنون طبقة اجتماعية والملاحظ هنا ان الطبقات الاجتماعية في الفلسفة الماركسية لا تتواجد هكذا داخل التشكيلة الاجتماعية.

إذ ان وجودها يعني حتماً تطاحناً وتضاداً ويعني نضالاً وهيمنة. لذا كانت هذه الطبقات العديدة تتجمع عامة حول طبقتين متطاحنتين داخل نمط انتاج معين أي حول الطبقة التي تملك وسائل الانتاج والطبقة التي لا تملكها.

وقد بين ماركس وانغلز في كتابهما: **بيان الحزب الشيوعي**، «أن تاريخ كل مجتمع الى يومنا هذا ما هو الا تاريخ تطاحن الطبقات». ففي العصور القديمة نجد داخل الانتاج الآسيوي تطاحن طبقتين هما طبقة العبيد وطبقة الاسياد، وفي القرون الوسطى الاوروبية نجد داخل نمط الانتاج الاقطاعي تطاحن طبقتين أساسيتين هما طبقة عبيد الارض والاقطاعيين، أما في المجتمعات الرأسمالية فيكون التطاحن بين اصحاب رأس المال والطبقة العمالية أي بين البروجوازيين والبروليتاريا.

ونشير هنا الى ان هذه الانماط في ترتيبها الزمني، إذا ما حصرناها في خطوطها العريضة تبدو كدرجات ضرورية لتكوين المجتمع اقتصادياً. أي ان علاقات الانتاج

البورجوازية تكون في الحقيقة شكلاً أخيراً لسيرورة الانتاج الاجتماعية. يعني ذلك ان قوى العمل التي تتطور في صلب المجتمع البورجوازي والرأسمالي تخلق في نفس الوقت الظروف المادية لتقويض هذا المجتمع.

فبالرغم من ان الطبقة المالكة لوسائل الانتاج هي التي تسيطر اقتصادياً وتتحكم في حركة الانتاج فإن عليها ان تنظم وسائل اخرى ناجعة لتقوية هيمنتها ولإبقاء الاوضاع على ما هي ولإعادة انتاج وسائل الانتاج في ظروف سانحة. هذه الوسائل تتمركز في سلطة الدولة.

6) الدولة:

نعرف أن ماركس وانغلز لم يقوما بتكوين نظرية للدولة تكون نتيجة لنظريتهما الاقتصادية والفلسفية. ولكنهما قاما بنقد النظريات السياسية المتواجدة في عصرهما نقداً جذرياً. فبالنسبة لهما تكون الدولة نتيجة تقسيم المجتمع الى طبقات اجتماعية متطاحنة. فالدولة البورجوازية هي نتيجة الرأسمالية، وهي أداة سيطرة الطبقة البورجوازية واستغلالها للطبقة البروليتارية.

نستطيع أن نقول إذن أن الدولة في فلسفة ماركس هي مجموع الهياكل والأجهزة التي تمثل دائماً مصالح طبقة اجتماعية معينة أو مصالح تكتل طبقات اجتماعية، وهي بالتالي أداة هيمنة تلك الطبقة أو التكتل على المجتمع بأكمله. فالشيء الاول الذي يجب ان نلاحظه هو ان الدولة ادارية مركزية حسب هذا التحديد بما أنها تستعمل مؤسسات خاصة واجهزة معينة تكون عادة مستقلة عن الاجهزة الأخرى (فتحي التريكي، «مفهوم الدولة في الفلسفة المعاصرة»، **الفكر العربي المعاصر**، العدد 24، شباط 1983). وقد لاحظ هيغل ذلك بكل جلاء عندما حدد الدولة بأنها «واقعاً مجدياً للفكرة الأخلاقية» وبأنها «العقل في ذاته ومن اجل ذاته» (هيغل، **مبادىء فلسفة الحقوق**، ص 257). تصبح الدولة عند هيغل شيئاً واقعياً وليست بناء آخر من الأبنية الشامخة التي كان يزخم بها الخيال الفلسفي والسياسي منذ افلاطون، ولعل اريك فايل على حق عندما لاحظ قائلاً: «ان دولة هيغل ملكية وبكلام أدق هي ملكية دستورية مركزية، وهي شديدة في ادارتها ولكنها غير مركزية فيما يتعلق بالمصالح الاقتصادية، ولها جهاز من الموظفين المحترفين، وهي علمانية laïc ولها السيادة المطلقة في الداخل والخارج، وبكلمة واحدة هي الدولة العصرية كما توجد حتى الآن في كل مكان» (اريك فايل، **هيغل والدولة**).

والشيء الثاني الذي لا بد أن نبرزه هنا، هو دور الدولة في المجتمع، فالماركسية لاتقول أن دورها يتمثل في التوازن الذي تحدثه بين الفئات والمصالح بل تؤكد على أنها أداة سيطرة طبقة اجتماعية على أخرى، ولكن نيكوس بولنتزاس يضيف أنه لا يمكننا أن نعطي للدولة دوراً سلبياً يتمثل في القهر والعنف والعقاب وإقامة التوازن بين المصالح والتيارات فقط بل لها ايضا دور فعال وإيجابي يتمثل ذلك طبعاً في السهر على إعادة انتاج رأس المال: «فالدولة تخلق تحول الأشياء تكوِّن الواقع من جديد» (نيكوس بولنتزاس، **الدولة والسلطة الاشتراكية**). ولكنه يتمثل ايضا في تكوين مؤسسات تعمل على تكريس الحياة المدنية العامة.

والشيء الثالث الذي يرعى انتباهنا هو ان نظرية الدولة لم تكون في الماركسية إلاّ مع لينين، أي عندما تحولت الماركسية من مستوى النظرية الى مستوى التطبيق. ولكن النظرية الماركسية للدولة لن تجد صورتها المتطورة إلا مع غرامشي والتوسير وبولنتزاس، إذ أنهم لاحظوا أن الدولة ليست أداة عنف وغطرسة فقط، بل وأيضاً أداة إقناع تعمل بدون عنف أي بالعقل المتواجد في أجهزة الكنيسة والمدرسة والأحزاب السياسية والمنظمات الاجتماعية والصحافة وغيرها.

فكما بيَّن لوي التوسير Althusser، (لوي التوسير، **الاجهزة الايديولوجية للدولة**)، معتمداً على أعمال غرامشي، تكون الدولة اساساً نسقاً شائكاً رُكِّب بمؤسسات وأجهزة قمع (الشرطة، الجيش والادارة وغير ذلك) وأجهزة ايديولوجية (كالتربية والتعليم والحقوق والاخبار الخ...). وإذا كانت مهمة الاجهزة القمعية هي ايجاد المناخ المناسب لعمل رأس المال وتكريس الاستغلال الطبقي وحفظ النظام وإرضاخ الارادات المختلفة الى الارادة العامة المتمثلة في الدولة فإن مهمة المؤسسات الايديولوجية تتمثل في السهر على اعادة انتاج قوة العمل اعادة حسنة متماشية ومتطلبات رأس المال (الكفاءة في اليد العاملة).

7 - ماركس والماركسيون:

في الواقع لا نستطيع في هذا المجال الضيق أن نسطر جدولاً إضافياً لكل الحركات السياسية التي تنتمي الى الماركسية والتي تتّخذ من فلسفة ماركس قاعدة سياسية لنشاطاتها. نريد فقط ان نوضح نقطة ربما بقيت غامضة. هناك فرق بين نظرية ماركس الفلسفية والنهج السياسي الذي اتبعته الماركسية بعد تطويرها من قبل لينين وتروتسكي وستالين. هل يعني ذلك ان الماركسية هي مجموع التفسيرات المعاكسة لفلسفة ماركس كما

ذهب الى ذلك ميشال هنري؟ (ميشال هنري. ماركس، باريس). أي أن ما تختص به الماركسية الآن هي انها تتجه أساساً الى العمل السياسي الموجه والى مشاكله ومعطياته، آخذة من نصوص ماركس كل ما يهتم بذلك وتاركة النصوص الفلسفية والجوهرية بل يذهب ميشال هنري الى أبعد من ذلك مؤكداً على أن انغلز هو المسؤول عن تبسيط النظرية الماركسية ووضعها موضع الممارسة السياسية.

هذا يشير الى ان الماركسية تكوّنت وتحددت حول نقص فادح يتمثل في عدم الرجوع الى كتابات ماركس الفلسفية. فروزا لوكسمبورغ وبليخانوف ولينين وستالين وماوتسي تونغ وغيرهم لم يدرسوا نصوص ماركس الفلسفية كـ **مخطوطات 1848، أو الايديولوجية الالمانية**. وتجد هذه الظاهرة عند التوسير وتلامذته التّبرير العلمي بما إنهم يرون أن الماركسية لم تصبح علمية الا بعد كتابة **رأس المال** أي بعد استبعاد النصوص الفلسفية الهامة.

لا ننكر أن لأبحاث المدرسة الالتوسيرية أهمّيتها لفهم الفكر الماركسي عامة، ولكنها باستبعادها لنصوص ماركس الشاب وابدال المعرفة الفلسفية بالعلم بدعوى أنها هيغلية وميتافيزيقة أسقطت الفكر الماركسي عامة في الوضعية العلمانية وجعلتها تحوم حول مبادىء اقتصادويّة وتاريخاوية وذلك لتقريبها من العلوم الصحيحة. يضيع فكر ماركس في بوتقة المفاهيم الاقتصادية ويتم اختزال فلسفته في تقارير ايديولوجية وسياسية وفي نواة علمية مبسطة. بينما هدف ماركس الفلسفي هو قبل كل شيء البحث عن الأسس النظرية للتاريخ، ولا عن التاريخ فقط وعن أسس التشكيلات الاجتماعية، ولا عن علم الاجتماع فقط، وعن الأسس الجوهرية للاقتصاد وامكاناته الداخلية، ولا عن علم الاقتصاد فقط (ميشال هنري. ماركس، ص 18).

والحقيقة أن اختزال الفكر الماركسي وجعله يحوم حول الوضعية العلمية والممارسة السياسية ونسيان الفلسفة وابعادها عن نصوص ماركس اعطت صبغة خاصة للممارسة الماركسية نفسها إذ جعلتها تسير نحو الكلّيانية القصوى في الحكم السياسي (حكم ستالين وماو مثلاً). ونرى انه آن الأوان لقراءة ماركس قراءة جديدة بعيدة عن اللغو الايديولوجي والمواقف السياسية.

مصادر ومراجع

- إمام، إمام عبدالفتاح، المنهج الجدلي عند هيغل، دار المعارف بمصر، القاهرة.
- انجلز، فريدريك، لوبرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية، ترجمة محمد العربي، دار التقدم، تونس.
- برلين، ايسيا، كارل ماركس، ترجمة عبدالكريم احمد، القاهرة، دار القلم.
- بوبر، كارل، عقم المذهب التاريخي، ترجمة عبدالحميد صبرة، دار المعارف، الاسكندرية.
- بوزوليني، انطونيو، غرامشي، ترجمة سمير كرم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- بوليزار، جورج، المبادىء الاساسية في الفلسفة، ترجمة وتقديم عمر الشارني، دار المعرفة، تونس.
- سرو، رينيه وجاك دونت، هيغل، ترجمة جوزيف سماحة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- كارلتون، غريس، انجلز، ترجمة راغدة سعادة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- عامل، مهدي، مقدمات نظرية، دار الفارابي، بيروت.
- كورنفورت، موريس، الفلسفة المفتوحة والمجتمع المفتوح، الجزء الأول ترجمة فاروق عبدالقادر، دار الأدب والثقافة، بيروت.
- لينين، المادية والمذهب التجريبي النقدي، ترجمة فؤاد أيوب، دمشق.
- ماركس، كارل، بؤس الفلسفة، ترجمة اندري يازجي، دار اليقظة العربية ودار مكتبة الحياة، بيروت.
- — رأس المال، ترجمة محمد عيتاني، مكتبة المعارف، بيروت.
- ماركس، كارل وفريدريك انجلز، الايديولوجية الالمانية، ترجمة فؤاد ايوب، دار دمشق، دمشق.
- — البيان الشيوعي، ترجمة خالد بكداش.
- — المؤلفات، الطبعة الروسية.
- ماركيون، جربارت، العقل والثورة، ترجمة فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- — الماركسية السوفياتية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت.
- نمر، نسيب، تطور الديالكتيك عبر التاريخ وقانونه الأساسي، دار الرائد العربي، بيروت.
- هيغل، علم ظهور العقل، ترجمة مصطفى صفوان، دار الطليعة، بيروت.
- Althusser, L., *Pour Marx*, Maspéro, Paris, 1966.
- Althusser et E. Balibar, *Lire le Capital*, Maspéro, Paris.
- Calvez, J., *La Penseé de Karl Marx*, Seuil, Paris, 1956.
- Chatelet, F., *Logos et praxis*, Sedes, Paris, 1962.
- Cornforth, M., *Dialectical materialism*, New york.
- *The Open Philosophy and the Open Society*, New York.
- Cornu, *K. Marx et Fr. Engels*, P.U.F., Paris .
- Desanti, J.t., *Marxisme, Dictionnaire Marabout, La Philosophie*, Paris, 1969.
- Dubarle, Dominique et André Doz, *Logique et dialectique*, Larousse, Paris, 1972.
- Henry, M., *Marx*, Gallimard, Paris, 1976.
- Lefèvre, *H. La Sociologie de Karl Marx*, P.U.F., Paris, 1970.
- Poulantzas, N., *L'Etat, le pouvoir, le Socialisme*, P.U.F.
- ———, *Pouvoir Politique et classes sociales*, Maspéro.

— Popper, K.R., *The Open Society and its Enemies,*. vol. 2, Routledge.
— Stirner, M., *L'Unique et sa propriété, œuvres complètes,* Lauzanne, 1845.

فتحي التريكي

المثالية

Idealism
Idéalisme
Idealismus

يعود تاريخ استعمال كلمة مثالي إلى القرن السابع عشر، حيث كان الفلاسفة، ومنهم على الأخص لايبنتز، يستعملونها في مقابل كلمة مادي. أما اليوم فيغلب على التداول ترادف مثالي وطوباوي ومقابلته بواقعي، على أساس أن هذا الأخير، موقفا كان أم سلوكا، يعطي بخلاف الأول أهمية قصوى للوسائل في تحديد الغايات ويؤمن بالنسبية على صعيد الافكار والقيم وبالبراغماتية في السلوك والمعاملات.

اما داخل الحقل الفلسفي الخصوصي، إذا كانت المثالية هي هذا التوجه الفكري الذي يقول بتعالي القيم والمثل في الحياة العملية وبدور الذات التأسيسي في الفعل المعرفي، فإن كل الفلسفات، كما أكد هيغل، مثالية، وإن بأشكال متفاوتة. هذا عن المثالية بمعناها العام اللامحدد وكخاصية ضمنية ملازمة تفرضها طبيعة تعامل الفكر مع الاشياء والواقع.

أما المثالية كمجموعة من التيارات والمدارس الفلسفية فإن لها رواداً ومؤسسين يمكن بكثير من الاقتضاب ذكرهم على الشكل التالي:

الرواد، وهم على وجه الخصوص:

أفلاطون، المتوفى سنة 347 ق.م. : إن العامل المشترك بين جميع المحاورات السقراطية هو افتراض وجود عالم للأفكار والمثل أو الجواهر متعالٍ عن المحسوسات والأنماط المادية. وحجة افلاطون في ترجيح وجود ذلك العالم المثالي هي أنه من العبث أن نصف انسانا بصفة من دون أن تكون هناك ماهية جوهرية لتلك الصفة. فإن كان هذا العالم يفرض وجوده منطقياً، ففي ذلك ما يبرر الحديث الفلسفي ويجعل موضوع البحث فيه منكبا على وضع نظرية للتعريفات والماهيات الشمولية. إن شرط إمكان التعاريف هو الا تتخبط في الجزئيات أو في التمثيلات المحسوسة والتعددات اللامحدودة. فالتعريف الحق والصحيح فلسفياً عند افلاطون هو الذي يتجاوز تمويهات السفسطائيين وخداعهم ليلتصق بالأسس ويمسك بزمام الجواهر. اما الماهيات الشمولية فلا بد وأن يكون نظامها من طبيعة مغايرة لطبيعة الاشياء والاجسام المحسوسة المحدودة المعتمة، التي لا تستطيع ان تضم اليها التعاريف المثالية أو أن تقوى على حملها. وإذن، إذا كانت الافكار ـ المثل تشكل واقعاً متميزاً ومفصولاً عن العالم الحسي، فما هو نمط العلاقة القائمة بينهما؟

الفكرة ـ المثال في فلسفة افلاطون، بالاضافة الى كونها مقولة منطقية تتيح الحكم، فهي كذلك أنموذج وعلة. وإنها الانموذج المعقول لما يمثلها في عالم المحسوسات، وهي العلة التي تمد الاشياء بسبب وجودها ودلالتها. وهكذا فالعلاقة التي من شأنها ان تقوم بين الحسي والمعقول هي علاقة المحاكاة والمساهمة. هذه العلاقة التي هي النهج الوحيد، حسب «اسطورة الكهف»، للتخفيف من وطأة العتمات على العالم المادي والاقتراب من الوحدات المثالية الجلية الثابتة في عالم نور العقل.

ديكارت، المتوفى سنة 1650: هناك عنده في تجربة الكوجيتو «أنا أفكر فإذن أنا موجود» لحظة مثالية بحتة. إنها اللحظة التي يظهر فيها الفكر كأعلى مصدر لاثبات الوجود، حدساً، وذلك عبر اصطناع الشك كمنهج يتصف بالطابع العقلي الإرادي. وعنه يقول ديكارت في **مبادىء الفلسفة**: «لكي يتم فحص الحقيقة، هناك حاجة، مرة في الحياة، الى الشك في كل شيء، ما أمكن ذلك». ومن شأن الباحث أن يتخلص بفضل الشك من كل الحتميات التي تعكر صفو سيره ونظره، ومنها حتمية المحيط النفسي (الطفولة، الحواس، وسوسات الشيطان. . .)، وحتمية المجتمع والثقافة (المدرسة والمؤسسات، الكتب والافكار المسبقة. .). إن وظيفة الشك، أو هذا النفي الذي يكمن في جعل العالم الخارجي والحواس وحتى التدليلات الرياضية بين قوسين، هي إظهار الأفكار النيرة المتميزة كنجوم في سماء صافية، وهكذا يأتي تعريف ديكارت للحقيقة التي مقياسها البداهة: «كل ما أدركه بوضوح وتميز فهو حق».

إن المثاليين الخلص لا يقفون إلا عند القول الديكارتي بقدرات الفكر المطلقة في النفي والإثبات وبسيادته على عالم الاشياء. اما هناك حيث يصبح ديكارت في نظرهم نصف مثالي فعندما يعود من تجربة الشك والفكر للتأكيد على الوجود المستقل للاشكال المحسوسة وللمدى الخارجي او الامتداد البراني res - extensa مع امداده ببرهنة دقيقة.

كانط المتوفى سنة 1804: يذهب صاحب **نقد العقل الخالص** الى افرادالفكر بالدور الفاعل النشيط في عملية المعرفة وبالقدرة الذاتية على اخضاع الموضوع المعرفي بمفاهيمه ومقولاته التجريبية القبْلية التي هي أساساً الزمان والمكان. وبهذا ينحو كانط نحواً مثالياً ويحشره المثاليون في زمرتهم. غير أنه، وهو ذو التوجه النقدي الشامل لا يلبث أن ينقلب على المثالية ويفلت منها بمجرد ما يأخذ في التأكيد على أن النشاط الخلاق للفكر لا يخول له إلا معرفة ظاهرة الشيء الموضوع phénomène وليس جوهره noumène. وهكذا يسوي كانط بين الذات والموضوع فيما يخص تركيبهما من ظاهر وباطن ومن مادة وجوهر ويؤكد أن للموضوع خصوصيته وذاتيته من حيث إنه شيء - في - ذاته لا تتم معرفتنا به إلا كما يتظاهر في حدود ادواتنا الذهنية الذاتية وشروط امكان المعرفة. أما حين تسعى الذات الى اختراق هذه الشروط وتلك الحدود قصد سبر غور الجواهر والمطلقات، متخطية اطار الحساسية والحدس ومعطيات التجربة فإنها سرعان ماتسقط في حقل الافكار المتعالية، التي هي موضوع الديالكتيك في **نقد العقل الخالص**. الفكرة بالمعنى الكانطي هي إذن المفهوم القائم على عبارات تتأصل في العقل وتتجاوز الحواس وإمكانات التجربة. وبصدد هذه الافكار يلاحظ كانط: 1 - إن الطابع الجدلي لا يلحق بالفكرة في حد ذاتها بل باستعمالها من طرف العقل، 2 - الافكار المتعالية ممكنة، أي قابلة للتفكير ما دمنا قد فكرنا فيها. إلا أن امكانها، أي لا تناقضها او تطابقها مع القوانين الذاتية لمنطقنا الباطن، لا يستتبع بتاتا وجودها الفعلي المعزز بالدلائل واللوازم. أولى هذه الافكار الثلاث تتضمن الوحدة المطلقة (اللامشروطة) للذات المفكرة. والثانية تحوي الوحدة المطلقة لسلسلة شروط الظواهر. أما الثالثة فتمت الى الوحدة المطلقة لشروط كل مواضيع الفكر عموما. . . مع هذه الافكار، يصطدم العقل على التتالي بالاستدلالات الزائفة (اعتبار ما هو صوري أومنطقي مادياً)، وبالمتناقضات (وضع اطروحات متناقضة، متساوية القيمة)، وأخيراً بمثال العقل الخالص (اعتبار ما هو مجرد مثال واقعاً). هكذا، في ميدان الافكار المتعالية هذا، يعرف العقل رسوبا حقيقياً، وهو رسوب كل الميتافيزيقات الموثوقية - من ضمنها اللاّهوتية - التي تعتقد انها تملك الحقيقة الجوهرية.

هذه الاطروحة التي تشكل اساس الانقلاب الكانطي على المثالية هي ما يرفضه المثاليون الخلص قاطبة. فهم يعيبون على كانط كونه لم يجرؤ على مواصلة فكره إلى أقصى حدوده وأنه خان مثاليته وتنكر لها لما قال بوجود الاشياء في ذاتها وباستحالتها على الادراك والمعرفة.

المؤسسون

انهم ثلاثة فلاسفة ألمان متعاصرون عاشوا في الفترة الموالية لكانط فسموا les Post - Rantiens. وهم فخته المتوفى سنة 1841 وشيلنغ المتوفى سنة 1854 وهيغل المتوفى سنة 1831. وبالرغم من بعض التباينات بين هؤلاء الفلاسفة فإن مبادىء مثاليتهم يمكن ان تتوحد على الشكل التالي:

1 - نقد مفهوم الشيء في ذاته:

نقول الشيء في ذاته ولا الشيء العام، لأن المثاليين المؤسسين مهما غالوا في مثاليتهم، فهم لا ينكرون وجود الاشياء المحسوسة المرئية وبالتالي الفضاء المحيط بها، كما هو الحال في النزعة اللاّمادية **l'immatérialisme** أو المثالية الدوغمائية، بتعبير كانط، عند بركلي المتوفى سنة 1753. أما ما ينتقدونه ويعتبرونه نظرية متناقضة فهو القول بما قال به كانط إن الشيء موجود في ذاته، أي أن له باطنا مستقلاً لا يمكن للعقل استجلاؤه ومعرفته. فهذا القول، كما سنرى مع هيغل «لا معنى له، لأن الموضوع لا يكون حقيقة إلا إذا كان موضوعي أنا، ووجوده رهناً بمعرفتي به». وبعبارة اخرى، كينونة الموضوع تتظاهر لي في حدث ظهوره أو في تجليه ووضعه كظاهرة. . وإذن لا وجود لمواضيع متميزة عن الفكر. وما يستحيل مبدئياً معرفته لا يمكن كذلك التفكير فيه أو حتى تسميته، طالما ظل غائباً ومجهولاً. اما حين يتسنى لي التفكير في الماهيات والمطلقات، فتفكيري علامة على إمكان الانطلاق والتدرج نحو رفع الحجاب عنها وعرضها على المعرفة. وهذا ما دفع بالمثالي ليون برانشفيك إلى صهر الميتافيزيقا في نظرية المعرفة من حيث إن إثبات الكائن يقوم على أساس تحديد الكائن بقابليته للمعرفة. وهكذا فإنه يرى أن الوعي يشكل عالما هو بمثابة عالمنا، ولا يوجد شيء فوقه أو بعده. ويجزم قائلاً: «إن الشيء الذي يعلو على معرفتنا ولا يقبل التحديد المعرفي فهو والعدم على حد سواء».

المبدآن التاليان نتيجتان منطقيتان لنقد الشيء في ذاته عند المثاليين.

2 - إرجاع الوجود إلى بنية فكرية:

هذا المبدأ نتيجة منطقية لنقد المثاليين للشيء في ذاته. فإذا لم يعد هناك شيء يستعصي على الفكر معرفته فلأن وجوده أرجع إلى (أي أذيب في) طبيعة الفكر فصار فكرة أو حصيلة أفكار.

ومن ثمة تقوم المعرفة متمحورةً لا حول الاشياء، بل حول أفكارها الخالصة. والفكرة في عرف المثاليين معطى ذهني يجسد الشيء المستبطن المتصور. وهكذا تحصل لي فكرة الانسان وفكرة المربع وفكرة اللون من دون أن أخلطها بالتعدد المحسوس للناس والمربعات والألوان. فللفكرة إذن بعد مثالي حقيقي يتجاوز كل معطى مادي مباشر ويتجرد عنه. والملاحظ هنا أن الثنائية المعرفية القديمة ذات/ موضوع قد زالت من منظور المثالية وحلت محلها ثنائية اخرى اقل حدة وتعارضاً، إذ إنها من طبيعة واحدة، ألا وهي الفكر المالك الصانع والفكرة المثال والنتاج.

3 ـ إثبات النشاط التأسيسي للذات:

إذا كان نشاط الذات العارفة في الكانطية محصوراً في الوجود الظواهري المتناهي، فانه عند المثاليين الخلص نشاط يؤسس الطبيعة كما هي على حقيقتها ويعيد خلق الأشياء من حيث قابليتها للتصور وللحديث الذهني والرمزي الخالص.

هذه المبادىء الثلاثة هي التي تجمع مابين المثاليين، مع أن هؤلاء قد توزعوها في مجالات متنوعة، وإن كانت متكاملة. فمشاغل فخته في المثالية الذاتية وما قدمته من فلسفة اخلاقية كانت وظيفتها الاساسية هي فك الارتباط المتناقض بين الأنا واللاأنا، أي بين الحرية وما يعوقها ويصدمها في العالم الخارجي. وبنفي الذات لما ليست هي تكون بصدد التحقيق اللامتناهي لطبيعتها المثالية الخالصة. . أما اهتمامات شيلنغ في المثالية الموضوعية فكانت تنصب رأساً على عرض الحدس الجمالي كعامل حاسم فعال لاسترجاع الانسجام والتطابق بين الأنا والمطلق، كما يحدث ذلك بالذات في العمل الفني الذي تقدمه فلسفة شيلنغ كمسرح نموذجي لمكاشفة الحقيقة وتجليها. وأما مثالية هيغل فإنها تستحق عرضاً خاصاً، بحكم طابعها النسقي التركيبي.

مثالية هيغل المطلقة

وهي كذلك لأنها لا تقف عند اليقين الحسي المباشر إذ إنه قابل للإنفجار، ولا عند الأنا المفرد إذ إنه نسبي وقاصر النظر؛ بل إنها تتخطى كل ذلك إلى الأنا الشامل الذي تجسده الفكرة المثال. وهذا التخطي ديالكتيكي (جدلي) لأنه يحدث بالوسائط، أي بقلب التناقضات الحاصلة بين الذات النسبية والحقيقة الحسية، من جهة، وفي كل واحدة على حدة، من جهة أخرى. اما الفكرة ـ المثال فهي محرك سير التاريخ ومبرره وغايته، وهي التي تعطي للحركة الجدلية قابلية تجاوز الازمات والاحتفاظ بما هو قابل للحياة. وعلى هذا النحو لا تكون هذه الحركة في المرور من فترة إلى أخرى تناقضها فحسب، وإنما كذلك في الاندفاع الذي تحدثه في الفكر «حاجة اجتياز هذا التناقض».

الحركة الجدلية عند هيغل، تتكون، كما نعلم، من ثلاث فترات: إثبات الاطروحة «الكائن كائن» ونفيها «الكائن ليس كائناً» ونفي النفي الذي هو إثبات من درجة أعلى لأنه ائتلاف تركيبي يتجاوز الأطروحة وضدها مع الاحتفاظ بما هو من قبيل الحقيقة فيهما «الكائن في صيرورة». وهكذا لا يكون الفكر جدلياً إلا إذا تتبع ووصف طابع الواقع الجدلي. وهذا الطابع، كما هو عند هيغل، كامن في الاشياء، ولكن كأشياء امتلكها وتخضع لفكري.

يدرك هيغل الظاهرة بطريقة لا تقيم وزناً لمعناها المحدود المأقلم كما هو في الكانطية. ذلك أنه يؤكد أن الجوهر يتجلى ظاهرياً أو أن لا شيء في الظاهرة غائب عن الجوهر، والعكس بالعكس لا شيء في الجوهر غائب عن الظاهرة (**التحضيرية الفلسفية**، 93)، على هذا النحو ننتهي إلى تباين عميق بين كانط وهيغل، من حيث إن الأول يعتبر أن الجوهر لا يمكن معرفته ونحن لم نجرّبه، وأن الاستعمال التجريبي لمفاهيم إدراكنا الخالصة، وحده مشروع. اما الثاني فيدرك الجوهر متظاهراً وخارجاً دوماً، ويعتبر تاريخ تكوينه مطابقاً لتاريخ تكوين الشعور المتشكل صعوداً من المحطات التالية: 1 ـ الشعور الحسي، حيث يكون الموضوع وضعياً، مباشراً، جوهرياً ومستقلاً عن عرفان الذات، وتكون الذات تحمل عرفانا عرضياً، ليس في ذاته وغير جوهري ولا مستقل عن الموضوع. 2 ـ الشعور المدرك ومعه تقوم لا جوهرية الموضوع بواسطة تناقض وانفجار الطابع المباشر والموضوعي لليقين الحسي. 3 ـ العقل ومعه يسقط كل من الموضوع والذات (كشعور متناقض شقي) في حقل اللاجوهري، فيتبدى، من جهة، أن الأنا عاجز عن المطالبة الموحدة باليقين المعرفي، وأن العقل، والأنا الشمولي، من جهة أخرى، وحده قادر على معرفة الحقيقة كحقيقة كلية منبنية.

في منطق هذا التطور ليست الحقيقة حقيقة الظاهرة، كما عند كانط. فهيغل يذهب إلى أن هذه الاطروحة إنما هي وليدة اعتبار المعرفة اداة معزولة تماما عن المطلق. وهذا الاعتبار هو الذي ادى بكانط، حسب هيغل، إلى إضفاء طابع النسبية الانطولوجية على الحقيقة وأخذ موقف النقدية المفرطة بإزاء تاريخها، مما قد يستتبعه موقف نقدي آخر، فلا نخرج من عنق

الزجاجة ولا نتقدم. وبدل ذلك وضع هيغل ظاهريته المثالية التي من مبادئها الاساسية: 1ـ ليست المعرفة أداة مفصولة عن الحقيقة أو تثنيها، بل إنها جزء منها لا يتجزأ، تتظاهر عبره الحقيقة وتتجدد. 2ـ المطلق وحده حقيقة والحقيقة وحدها مطلق. فليس هناك إذن من مجال للحديث، على النحو الكانطي، عن حقيقة ما معروفة بطريقة ما. ضد كانط يقف هيغل إلى جانب شيلنغ الذي ينطلق من المطابقة بين الوجود والفكر وبين المطلق والحقيقة. غير أن هذا التحالف مع شيلنغ الذي ظل سبينوزي النظرة لم يكن إلا لحين، بفعل المبدأ الهيغلي الثالث. 3ـ المسك بالحقيقة وتفسيرها، لا كجوهر substance، ولكن بالضبط كذات sujet. «الحقيقة، يكتب هيغل، هي الكل، إلا أن الكل هو فقط الماهية التي يكون تحققها واكتمالها بنموها. وعن المطلق يلزم القول انه أساساً نتيجة، أي أنه في النهاية فقط ما هو في الحقيقة. وفي هذا خاصة تكمن طبيعته التي من شأنها أن تكون واقعاً فعلياً، ذاتاً أو تكوناً ذاتياً (**ظاهراتية الروح i**،ص 18-19).

هذا المبدأ الثالث الذي يستوعب المبدأين السالفين ويكشف عن مثالية هيغل المطلقة تلزمه ملاحظتان: أـ كون المطلق لا يكون حقيقة إلا في النهاية ليس معناه أن أهمية النتيجة تفوق أهمية الحركة الجدلية نحوها. وقد يمكن اعتبار العكس هو الصحيح، من المنظور المثالي الخالص، إذ تكون صيرورة الحقيقة هي الطرف الأهم فيها المعبر عن الحركة والحياة.. ب ـ لا تتظاهر الحقيقة في النهاية فقط، وإنما هي كذلك، كما يسجل هيغل، «صيرورة ذاتها، الدائرة التي تبتدىء بنهايتها وتفترضها كغاية، الدائرة التي لا تكون واقعية إلا بتحققها وبعد ان يبلغ غايتها» (ص 18). وهذا القول، معناه أن الحقيقة تظهر في فترات من التاريخ ثم تغترب لكي تظهر بشكل جديد، غني بمختلف اللحظات الصعبة المتأزمة التي تجاوزتها واحتفظت بها هو من نبيل الحقيقة فيها. لهذا تكون كل فترة تحمل جنين الحقيقة المطلقة، كما يحمل البرعم الظهور المقبل للفاكهة، وتكون الحقيقة قابلة لأن تتجلى في عهود معينة من التاريخ، في الحضارة الاغريقية قبل قيام الامبراطورية المقدونية، أو في الثورة الفرنسية والفترة النابولونية، مثلاً.

مقياس الحقيقة عند هيغل ليس ما تذهب إليه النزعة الاسمية le nominalisme التي تعرفه بتطابق المعرفة مع موضوعها. وذلك، من جهة، لأنه من الضروري التمييز بين الواقع الذي لا تقوم الذات العارفة إلا بتصويره ووصفه وبين الحقيقة التي هي من وضع تأويل الذات ومثاليتها. وبالتالي، فإن الحديث الحق ليس هو المعرفة التي توافق أو تطابق موضوعها، بل إنه الحديث الذي تتجلى من خلاله الحقيقة الجوهرية وتتظاهر. كما أن مقياس الحقيقة الذي تضعه الصورية هو بدوره لاغٍ، لأن هذه الأخيرة في اعتقاد هيغل إنما هي حديث يحلّق فوق المضمون ولا يعدو أن يكون استعراضاً ذهنياً شكلانياً براقاً. فشيلنغ الذي يمثل هذه النزعة لم ينته إلى مطابقته الصورية حول المطلق إلا بحذف كل المضامين وكل الفروق، مطوّحاً بها في «ليل تظهر فيه كل الابقار سوداء».

إذن، ما هو مقياس الحقيقة الأمثل، عند هيغل، يرى مؤلف **ظاهراتية الروح** أن ذلك المقياس يكمن في مبدأي الضرورة والشمولية، كما عند كانط، غير أنه يؤكد على أنهما، منظوراً إليهما من زاوية العقل، ينبنيان جدلياً، أي بعد اجتياز مرحلتين تكوينيتين: أ ـ الشعور والشعور بالذات، أي مرحلتي التجربة الحسية بالعالم الخارجي، من جهة، وبالأنا أو الذات، من جهة أخرى. ب ـ اذا كان كانط قد اعتبر مقياس الضرورة والشمولية مقياساً ذاتياً، أي أن دلالته تنتسب إلى الانسان الذي يتلقى الأشياء بحساسيته ويخضعها بعد ذلك لمقولاته القبلية، فإن هيغل الذي يرفض نظرية الشيء في ذاته يقول بتظاهر الباطني في الخارج وتطابق الذاتي والموضوعي تطابقاً يختلف ـ كما اسلفنا ـ عن تطابق شيلنغ، إذ إنه وليد اختطاط ثقافي وتركيب جدلي بين الشعور والشعور بالذات. فالمطابقة الهيغلية هي إذن هذا التركيب وقد سار بالشعور بالذات الى الشمولية وحوّله إلى عقل.

«الوجه الحق الذي عليه الحقيقة لا يمكن ان يكون إلا النسق العلمي للحقيقة. فتلزم إذن المساهمة في هذه المهمة وتقريب الفلسفة من صورة العلم. وبعد تحقيق هذا الهدف، يمكن لها ان تضع اسمها كمحبة للمعرفة لتكون بالفعل معرفة واقعة. وهذا ما اقترحه على نفسي» (**ظاهراتية الروح**، I، ص 8). وهذا معناه، بكلمة جامعة، أن الحقيقة لا تجد قوام وجودها إلا في المفهوم والشكل النسقي. اما عن الانموذج العلمي لقيام الحقيقة، فهو عند هيغل الانموذج البيولوجي الذي يصلح الرجوع اليه لوصف مراحل تطور الحقيقة التاريخية الانسانية. إنه الأنموذج الذي يتيح النظر في قيام الحقيقة من خلال تطابق اضدادها وعمل النفي والتناقض. وهذا لا يتأتى إلا بزحزحة ثبوتية المفاهيم والمقولات وإضفاء طابع السيولة والجدلية عليها.. وأما الأنموذج الرياضي الذي استند اليه كانط ومن قبله لايبنتز وديكارت فقد كان هيغل يزدريه لفقر هدفه الراجع إلى فقر مادته التي هي الكميات،

أي العلاقات الكمية الجافة اللاجوهرية والمعزولة عن المفهوم والحياة. . وبالتالي، ليست ثورة غاليلي وكوبرنيك او نيوتن في الفيزياء هي التي كانت مصدر استلهام عند هيغل، بل إنها الثورة الفرنسية بمثلها العليا وأحداثها الجسيمة، باستيلاء الشعب الباريسي على الباستيل، سجن العهد القديم، بيوم الرابع عشر من يوليو/ تموز، وانتصار الجيش الفرنسي في فالمي على قوات حلف الأنظمة الملكية المجاورة، وبنابليون، الفكرة ـ المثال وقد امتطت الحصان، الخ. إن الاقتداء بالانموذج البيولوجي هو الذي جعل مهمة التفكير في الحياة تظهر مبكراً عند هيغل وتتبوأ الصدارة في مسار نسقه. والحياة في التاريخ هي الحاضر الذي يلزم ان تكون له الأسبقية في مجال البحث الفلسفي، طالما أن الماضي كبعد تام وفي ذاته ليس له إلا قيمة تفسيرية لا يمكن العمل فيه أو تحويله الى ما ليس هو. إن ما يميز اساساً حياة الفكرة ـ المثال في تاريخ الحضارات والأمم فهو تظاهرها بديمومتها وتجددها وحضورها الدفاق ابداً. ولذا كانت الدولة في **مبادىء فلسفة الحقوق** عند هيغل هي البوتقة التي تنصهر فيها تلك الفكرة ـ المثال كعقل محقق ومطلق يتجسد في السيادة القائمة وفي واقع الدولة ومعقوليتها.

نقد المثالية

1 ـ في النقد الماركسي: يعترف ماركس لهيغل بقوة فكره وبفضله في عرض الجدلية طي حركتها الكلية، بل وبفضله في انتاج ذلك المفهوم الذي يكشف عن طابع الحركة والتغير المؤسس للواقع، ويهب للذات العارفة القدرة على رصد التناقضات وتتبع مسار الصيرورة. كما أن من أهم المفاهيم التي يجدر الأخذ بها مفهوم العمل أوإنتاج الانسان لذاته الذي تمثل عليه «جدلية العبد والسيد». . في إطار هذا العطاء الايجابي للفلسفة الهيغلية يعلن ماركس تتلمذه على هيغل، غير أنه يقر، بقوة ودقة، عيوب هذه الفلسفة المتمثلة كلها في مثاليتها الشاملة المفرطة، وهي: أ ـ جدلية هيغل لا تضع الإنسان إلا كذات مساوية لشعورها بذاتها أي: بنشاطها المثالي الخالص، حيث لا يتبدى العالم الخارجي إلا عبارة عن وسائط توجد بقدر ما تخضع لتملكات الفكر وتجاوزاته. إن عيب هذه الجدلية يكمن في غلافها الصوفي المتسبب في سيرها بالمقلوب وإفساد المعالجة العقلانية للتاريخ. ب ـ لم يصف هيغل الاستلاب الا كحالة إيجابية، بحيث إن ما غاب تماماً عن إدراكه هو مفهوم العمل المستلب، فلم ير الوجوه السلبية للعمل في إطار نظام استغلال الإنسان للإنسان داخل الحياة الرأسمالية. ج ـ نظرية الحركة الجدلية في التاريخ عند هيغل نظرية جوفاء، بما أن الحركة عنده ليست سوى حركة صورية لا تقوم إلا بوصف دوران الفكر (أو الروح) حول ذاته في تجاوز مستمر للاغترابات، (وهذا الوصف هو مقصد الظاهراتية). وحتى التشييئات والاستلابات، فإنها لا تصلح عند هيغل إلا للتأكيد على قوة العقل وروحانيته (أو مثاليته).

خلاصة هذا النقد أن جدلية هيغل إطار صوري ضخم تجد فيه كل الاستلابات مكانها، حتى ما كان منها ضارباً في السلبية والتجرد عن الانسانية، فتظهر وكأنها إيجابية وضرورية، إذ إن الفكر ـ المثال يتقرب بواسطتها من المطلق ويسير نحوه. وهنا، يكتب ماركس في **مخطوطات 1844**، «يكمن أصل اتجاه هيغل الوضعي المزيف ونزعته النقدية التي ليست سوى مظهر» (ص 140 - 141). ومعنى هذا الحكم ايضا ان مثالية هيغل المطلقة ما هي، في ترجمتها العملية، إلا تبرير بالفكر للأنظمة السياسية القائمة، باسم معقولية الواقع، ومن بينها أساسا النظام البروسي في المانيا الإمارات.

لم يحد لينين عن فحوى هذا النقد الماركسي لمثالية هيغل لأنه، كماركس، يرى أن حركة الفكر ليست سوى انعكاس لحركة الواقع المحمول في دماغ الانسان. ورغم هذا، فقد كان يوصي بقراءة **علم المنطق** والاستفادة منه، بحيث إنه اقدم في **الدفاتر الفلسفية** على تلخيصه وشرحه مع إبراز بعض مقتطفاته، إما لأنها بالغة الأهمية في باب ترسيخ الفكر الجدلي (كحل معضلة الشيء ـ في ـ ذاته الكانطية بمفهوم الصيرورة والتدرج المعرفي)، وإما لأنها غارقة في المثالية، فلا تلقننا ـ كما يقول لينين ـ إلا أحسن طريقة لنصاب بصداع في الرأس. . .

2 ـ **في النقد الوجودي**: الأنا المفرد عند هيغل، كما أسلفنا، نظراً لتناقضات وقصور نظره، لا يتمتع بأية سماكة ولا أصالة، وإنما هو معبر إلى الشمول والمطلق. إنه إذن لحظة في الحركة الجدلية نحو الفكرة ـ المثال أو العقل المهيمن. أما القلق كحالة وجودية للوعي الفردي فإن هيغل يصفه كتعبير عن الوعي الشقي الممزق المنفصم بفعل تناقضاته الداخلية وحرمانه من الوحدة والإنسجام. إلا أن هذا القلق في النسق الهيغلي سرعان ما يمحى كبعد وجودي أساسي ليتحول الى ظاهرة جزئية ثانوية في سياق جدلية العقل المثالي. وإجمالاً، يمكن القول بأن هيغل يحل مشكلة القلق بتعويمها أو إذابتها في الضرورة الجدلية التي تضمن الانتقال من الخالص المفرد إلى الجمع الشامل. وفي شرح ج. هيبوليت لهذا التوجه، الذي ينصب عليه نقد الوجوديين، أن: «الخصوصية عند هيغل نفي

وليست اصالة راسخة. فإما أن تتظاهر في تحديد وبالتالي فهي نفي لما سواها، وإما ان تكون كخصوصية حقة، نفياً للنفي، وبالتالي أن تؤدي الى وجود شامل تذوب فيه الذوات الخاصة المفردة». ودون هذا التأدي يظل «الوعي الشقي هو التناقض والتناقض هو الوعي الشقي».

إجمالاً، يمكن القول بأن الانتقادات التي تعارف الوجوديون، انطلاقاً من كيركغورد، على توجيهها لمثالية هيغل هي: أ ـ استخفاف هذه المثالية بقيمة الشخص أو الفرد في ذاته، بحيث لا تبدو الذوات المفردة من منظور الكل المثالي إلا كعبارات جوفاء وأطياف او كمعابر إلى الشمول. ويتأدى عن هذا الاختيار المذهبي المسبق زوال واقع الغيرية وتعدد الذوات وفوارقها، وبالتالي إلغاء اساس علم النفس الفرقي. هذا في حين اننا في تجربتنا اليومية المباشرة المحسوسة لا نجد ألا ذواتنا في علاقة وتعامل مع ذوات اخرى وليس مع العقل الشمولي المبهم المجرد. وهذه الذوات، التي ليست اشباحاً، هي القوام الوجودي المرئي لكل شمولية، حيث تظل تحتفظ بخصوصيتها وتميزها. ب ـ إذا كانت المثالية تُنزل إلى أسفل الدرجات خصوصية الذوات المفردة وتعتبر مُعاشهم أوهاماً قياساً إلى موعد التاريخ مع الفكرة ـ المثال، فلأن تلك المثالية انفصلت تماما عن تجارب الافراد الوجودية، حيث لا يلقي كل واحد إلا نفسه مع الغير وفي مواجهته، وحيث كل ذات على حدة تعاني من حدة الوجود وضراوته. ولذلك كله كانت المثالية، في نظر الوجوديين، غير نافعة ولا مجدية في حقل اختبار الوجود والتفكير في قضاياه. . . .

سالم حميش

المذهب الظاهري

Islamic Phenomenalism
Phénoménalisme islamique
Islamische Phenomenalismus

تمهيد: بين المشرق والمغرب

1 ـ ظاهرية داود في المشرق:

للمذهب الظاهري صيغتان: احداهما مشرقية والثانية مغربية. وقد اقترنت الأولى باسم مؤسّسها داود الظاهري، 202-270 هـ، بينما اقترنت الثانية باسم صاحبها ابن حزم الأندلسي 384-456 هـ.

وتميل جلّ الدراسات إلى ربط الجناح الثاني بالجناح الأول، وإلى اعتبار ابن حزم استمراراً لداود الظاهري، والتأكيد على أن مذهبه امتداد لمذهب سلفه **المشرقي**، خصوصاً ـ وأن ابن حزم، في نظر الكثيرين، انتحل مذهباً جاهزاً اكتمل مع صاحبه في المشرق. وهذا يعني أنه لم يضف اليه شيئاً ذا بال.

ويتطلّب الحسم في هذه النقطة الأخيرة ابراز خصوصية كل جناح من الجناحين، بإبراز النكهة الظرفية لكل منهما من خلال ربطهما بسياقهما الخاصين. ورغم العوائق التي تحول دون المضي في هذا السبيل، فإننا سوف نمضي فيه مع ذلك.

ففي غياب جميع كتب داود الظاهري، التي تربو على المئة، حسب احصاء ابن النديم في **الفهرست**، وافتقارنا إلى أبسط المعلومات عنها وعن مضمونها، يبقى الحديث عن مواقفه واعادة النظر في طبيعتها، من حيث هي صيغة مشرقية لمذهب عرف رواداً له في الغرب الإسلامي، فيما بعد، أمراً صعباً.

ذلك أن كتب التراجم القديمة تكتفي بالاشارة إلى تأسيسه للمذهب الظاهري وإلى الأصول التي يقوم عليها هذا الأخير وإلى الأساتذة الذين أخذ عنهم العلم، كما تؤكد على سوابقه الشافعية. بل إن بعضها يثير مسألة ما إذا كان يعتد بخلافه في الاجماع أم لا يعتد، باعتباره أحد منكري ومبطلي القياس. ويتبين مما ذكرته جل المصادر والمراجع التي نسبت إلى رواد أبطال القياس الذي كان قد أخذ به الشافعي ورسمه في **الرسالة** في أصول الفقه، أنه لاحظ أن أدلة الشافعي في ابطال الاستحسان يمكن أن تصدق حتى على القياس.

وقد أوّل ذلك بعض الدارسين، والمستشرقون منهم على الخصوص، تأويلاً مفاده أن ازدواجية المذهب الشافعي باعتباره مذهباً يعتمد عنصري الرأي والحديث معاً، رغم أنهما متعارضان، هو الذي حرك ثورة داود الظاهرية، التي تتمثل مقاصدها في اضفاء الطابع السني، على المذهب الشافعي بتقليص دور عنصر الرأي فيه، وابراز عنصر الحديث مع الاعلاء من شأنه.

ومع أن تفسيراً كهذا معقول ويمكن الأخذ به، فإنه لا يعتبر السبب الوحيد والأوحد. إذ ثمة أسباب أخرى لم ينتبه إليها كل الدارسين، وهي أسباب خارجية.

وتتمثل في ما عرفه القرن الثالث الهجري من نشاط في حركة القياس، من جهة، وازدهار الحركات الصوفية التي كانت تقيم تمييزاً بين ظاهر النصوص وباطنها معتبرة أن الظاهر

لا يوصل إلى اليقين والعلم، من جهة أخرى.

فقد نشط القياس في المئة الثانية والثالثة للهجرة بين الفقهاء والنحاة واللغويين أيضاً، وتوطدت أركانه. كما صار معتمد بعض الفقهاء الذين بلغ بهم الأمر الى رد بعض الاحاديث أو تأويل كثير من الأيات والبحث لها عن معنى باطن اذ لاحظوا أن ظاهرها يعارض قياساً ما أو رأياً. وقد ترتب على المغالاة في التذرّع بالقياس أن تحول النشاط الفكري إلى مناظرات ومقايسات، فضلاً عما عرفه هذا القرن من ازدهار علم الكلام والجدال في العقائد. فأدى ذلك إلى ظهور حركة تريد الحفاظ على النص عن طريق رفض الرأي والتحذير من المغالاة فيه. بل كان ذلك الحفاظ مظهراً من مظاهر المعارضة السياسية خصوصاً وأن الدولة العباسية ساندت أهل القياس (الحنفية) ونصبت قاضي القضاة منهم (عين هارون الرشيد أبا يوسف الحنفي في هذا المنصب).

يضاف إلى هذا، المدّ الباطني الصوفي، الذي يتجلى في تصوّف الحلاج المقتول سنة 309 هـ وبعض أساتذته، كالجنيد المتوفى سنة 297 هـ والبسطامي المتوفى سنة 261 هـ. وشيخ الجنيد، الحارث المحاسبي المتوفى سنة 243 هـ. رغم أن ثمة اختلافاً حول سنية أفكار هذا الأخير أو عدم سنيتها، فإن الإمام أحمد بن حنبل المعاصر له ولداود، أنكر أفكاره، كما أنكر طريقته في تفسير **القرآن** القائمة على التمييز بين ظاهر النص الشرعي وباطنه.

لذا اتخذ رد الفعل من طرف المتمسكين بالسنة والحديث، صورة رفض أن يكون للنصوص باطنٌ، إلى حد أنه في القرن الثالث الهجري والقرون التي تلته، قام تعارض جديد، فإلى جانب التقابل المعهود بين أهل الحديث وأهل الرأي، ظهر تقابل جديد بين أهل الظاهر، وهم مجموع المتشبثين بالسنة، وأهل الباطن، وهم المتصوفة والشيعة لا سيّما الاسماعيلية منهم.

في هذا الاطار، برزت ظاهرية داود الذي تمسك، شأنه في ذلك شأن الإمام ابن حنبل وباقي الفقهاء المناهضين لمزاعم المتصوفة، بظاهر الشريعة والعقيدة. والظاهر لديه، يؤخذ بمعنى معارض للتأويل، كما فهمته الصوفية والشيعة الباطنية. أي أن مناداته بالظاهر، كانت مشروطة بظروف القرن الثالث الهجري حيث أصبح الذب عن السنة حركة احتجاج على المغالاة في الرأي وعلى الباطنية بمختلف ألوانها.

فحدود ظاهرية داود هي الدفاع عن المنقول نفسه وتحصينه تحصيناً يضيّق الخناق على الرأي ويحول دون تسربه. وهو نفس المرمى الذي كان يرمي إليه معاصره أحمد بن حنبل. إنها سلفية لا تخرج مقاصدها عن مناصرة المنقول واحاطته بسياج محكم رغبة في حماية الشريعة. وهي احاطة تتخذ صورة تمسك بالدلالة الحرفية للنص وتمسك بالظاهر ورفض الاستدلال وجميع ضروب القياس. إنها عودة إلى النص ومن ورائه إلى الجمود والتقليد، لأن الاعتماد على الأثر وحده، والتمسك بالدلالة الحرفية للالفاظ ينطوي بصورة آلية وحتمية على رفض كل عمل للعقل.

2 ـ ظاهرية ابن حزم الاندلسي:

وقد أشرنا أعلاه إلى أن جل الدراسات يغلب عليها الميل الى تعميم تلك الصورة حتى على الصيغة المغربية، من خلال ربط ابن حزم، كلياً أو جزئياً، بالمذهب الظاهري في المشرق ورصد مظاهر الاستمرار بينهما. بل حتى على مستوى تفسير نشأة الظاهرية بالأندلس، تميل تلك الدراسات إلى إرجاعها، إلى تأثر الفقهاء الأندلسيين، الذين درسوا في المشرق. بالمذهب الظاهري. وما دفعنا إلى التأكيد على ذلك، هو أن الحكم على هذا المذهب بأنه ينقض كل نشاط فكري أو عقلي ويجعل من الفكر مجرد فاعلية تنصب على النص، ويسقط امكانية الفلسفة والعلم بجانبيه العقلي والتجريبي، إذا كان يصدق على ظاهرية داود، فإنه لا يصدق على ظاهرية ابن حزم التي تستند إلى مفاهيم أساسية، تجعلها أكثر من مجرد عودة إلى السنة والأثر. فهذا مجرد جانب من جوانب المذهب الظاهري عند ابن حزم؛ وانتزاعه منه، مع محاولة النظر إلى الكل من خلاله كجزء، ومع الاعتقاد أن هذا الأخير يستغرق الكل، فيه ابتعاد عن الصواب والحقيقة، وربما كان السبب الرئيسي في تشبيه الصيغة الحزمية بالصيغة الداودية.

لقد تلوّن المذهب الظاهري بالاندلس بلون خاصّ نتيجة ارتباطه بسياق تاريخي وايديولوجي معين له علاقة بالملابسات التاريخية للقرن الخامس الهجري الأندلسي وبالاختيارات والصراعات الايديولوجية التي كان المغرب والأندلس مسرحاً لها منذ صدر الإسلام؛ والتي في خضمها كرست اختيارات ثقافية ودينية انعكست على المنحى العام الذي اتخذه الفكر هناك. إن الوقوف على مكمن الخصوصية في المذهب الظاهري الحزمي، يقتضي استحضار الارتباط الوثيق بين المنحى العام لأفكار ابن حزم وبين الظروف التي مرت بها الأندلس في القرن الخامس الهجري والاختيارات الثقافية التي كرستها الدولة الأموية في الأندلس منذ نشأتها.

انه مشروع يستند إلى اختيارات محددة: تتمثل في التمسك بظاهر الشريعة ورفض الجدال في الدين. فقد عملت الدولة الأموية في الاندلس على تكريس الاتجاه السني المتشدد المعادي لعلم الكلام وللجدال في الدين، وعلى تحصين نفسها بالمذهب الفقهي الملائم لذلك، وهو المذهب المالكي. ولم يكن هذا الاختيار السني قد تم جزافاً، بل كانت وراءه عدة عوامل، يمكن حصرها في عاملين:

الأول، هو أن الاتجاه السني المتشدد، كان اتجاه الدولة الأموية في المشرق، فقد تصدى خلفاؤها للاعتزال في بداياته الأولى، كما حاربوا القدرية، وأعملوا في دعاتها السيف. وما التقتيل الذي عمد إليه ولاة الأمويين في بعض الشخصيات الفكرية الكلامية آنذاك، أمثال غيلان الدمشقي ومعبد الجهني إلا دليلا على ذلك. وما ميل الأمويين إلى الارجاء السني وإعلانهم التوقف في النزاع حول مرتكب الكبيرة إلا اختياراً مذهبياً، وسياسياً، بطبيعة الحال، لكن له وزناً عقائدياً من حيث إنه يبلور موقفاً ينطوي على رفض ضمني للخوض فيما لم يخض فيه السلف، وعلى التورع عن تكفير أو تبديع أحد من الأمة. وكان لموقفهم ذاك أغراض ايديولوجية واضحة تتمثل في تبرير دولتهم واضفاء الشرعية على الكيفية التي وصلوا بها إلى الحكم.

الثاني، وهو الأهم، يتلخص في استثمار الماضي من أجل الحاضر، تاريخ وماضي الدولة الأموية في المشرق واعادة توظيفه في الوضعية الجديدة بعد تدشين صقر قريش لشوطها الثاني في المغرب الاسلامي. ذلك أن خصم الأمويين اللدود المتمثل في الخلافة العباسية، عمل على تكريس علم الكلام ودعمه، بل جعل منه مذهبه الرسمي، الذي كان في أول الأمر المذهب الاعتزالي ثم أصبح المذهب الاشعري مع المعتصم، كان يناصر المعتزلة شيمة جدّه المأمون. وظف الأمويون في الأندلس اختيارهم السياسي العقائدي السابق مكرسين بذلك، الاتجاه السني الذي عرف به المغرب الاسلامي عامة ورديفه في الفقه، وهو المذهب المالكي. وكان الهدف من ذلك مناهضة الخصم السياسي المساند للاعتزال ثم للأشعرية فيما بعد والمتمثل في الدولة العباسية، من جهة، والخصم الآخر الأكثر شراسة، للغنوص والعقائد الباطنية، من جهة أخرى، والمتمثل في الدعوة الفاطمية بمصر، والمساند للدعوة الاسماعيلية التي امتدت إلى حدود الجزائر وثبت دعاتها وعيونها في كل مكان، بما في ذلك الأوساط الأندلسية.

تتمثل الاختيارات الثقافية للدولة الاموية أيضاً في التمسّك بالعقل من خلال الانفتاح على الثقافة اليونانية علماً وفلسفة كوسيلة لدعم الدين وتحصينه من تهديدات اللامعقول وما يشكله من خطر على الإسلام، خصوصاً بعد أن أضحى أيديولوجية سياسية. فالغنوص أصبح خطراً يتهدد الدولة ويتهدد عقيدتها. وهذا ما طرح ضرورة التذرّع بالعقل ممثلاً في الفلسفة اليونانية وفلسفة أرسطو بالذات.

هذه الاختيارات، اتخذت صورة مشروع ثقافي تحمّل مهمة الدفاع عنه ابن حزم الذي انتقد أدلة المتكلمين وتصدى لكل ما من شأنه أن يدعم الاتجاه الفكري للدولتين الخصم: العباسية والفاطمية.

فنقده للمتكلمين ولاسلوبهم نابع من دوافع سياسية وأيديولوجية، لكنه، وبكيفية موازية، صادر عن ايمانه بأن الطريق الذي ينهجونه، غير برهاني لا يتعدى دائرة الجدل الذي لا يحفظ للدين هويته وللخطاب الديني صفاءه الأصلي، ولا يرقى إلى مستوى البرهان الحقيقي الذي لا سبيل آخر إليه إلا بالتمسك بظاهر الكلام وعدم تحريفه عن مواضعه. كما أن نقده للشيعة والمتصوفة وللغنوص، علاوة على خلفياته السياسية الواضحة، صادر عن ايمان بالخطر الذي يشكله الغنوص على العقيدة والعقل. فالقول بالعرفان، يقصي العقل ويقول بباطن للشريعة. لذا اتخذ الدفاع عن العقيدة مع ابن حزم، صورة التمسك بالظاهر والدفاع عن أن لا باطن للشرع: فالظاهرية بترويجها في هذا السياق للأخذ بظاهر النصوص ونبذ التأويل، مثلت الطرف المقابل والمعادي لغلاة الصوفية والباطنية ودعاة التأويل.

وعليه فإن للدفاع عن الظاهر، مع ابن حزم، مدلولاً سياسياً. والظاهرية أساساً، موقف سياسي استتبع مواقف نظرية كالقول بأن اللغة توقيفية من خلق الله وأن التجرؤ على تحريفها أو صرفها عن معانيها الظاهرة، تجرؤ على الله نفسه.

المذهب الظاهري الحزمي بلورة للمشروع الثقافي للدولة الأموية، بلورة انعكست لا على صعيد المناحي الفلسفية والفكرية التي أراد ابن حزم لنسقه أن يسير فيها فحسب، بل وعلى صعيد المفاهيم الأساسية التي يشيده عليها. إنها مفاهيم يبين فحصها الدقيق أنه نسق أشمل من أن يكون افرازاً لحركة أهل الحديث، تلك الحركة التي اتسمت مواقفها بمناهضة التقليد ورد الاعتبار للاجتهاد والتأصيل، والتي هي حركة رفعت شعار إصلاح المذهب المالكي وشجعها الأمويون ورعوها، وأكثر من مجرد مذهب يدعو إلى العودة إلى الأثر ويتمسك بالاجتهاد كمنهج في استنباط الاحكام من أدلتها.

فهو بجانب الاقرار بحقائق الشرع يلحّ على وجود حقائق العقل المتمثلة في أوائله ومبادئه الأساسية التي تستند إليها المعرفة البرهانية العقلية والتجريبية، فبعض تلك الأوائل يعود إلى الحس، وبعضها يرجع إلى الفكر متخذاً صورة أفكار أساسية مشتركة تملك بداهتها في ذاتها وتصلح كمعايير للحكم على صحة النتائج وتضمن إمكانية المنطق وضرورته، لا سيما عمليته الأساسية: القياس المنطقي، وامكانية العلوم التجريبية باعتبار أن في الانسان قوة تمييز طبيعية أو قوة حادسة تمكنه من ادراك خصائص الأشياء وطبائعها.

فدفاع ابن حزم المستميت عن وحدانية الله وانكاره أن يكون ثمة شيء مما دونه خالقاً، فيه رفض لفكرة الاهين، الإله المبدع المتعالي والإله الصانع المباشر، والتي تقول بها الفلسفة الاسماعيلية وسائر الفلسفات الفيضية. كما فيه تأكيد ضمني على اختتام الرسالة النبوية، وبالتالي، على انكار جواز كرامات الأولياء والأئمة والاتيان بالخوارق مثلما ادعى ذلك الأشاعرة والمتصوفة والشيعة. وهذا يعني أن الله خلق الطبيعة طبائع لا تتبدل إلا بأمره وعلى يد أنبيائه، لذا فإن مفهوم ابن حزم للطبيعة، يركز على النفي المطلق لقدرة الإنسان على قلب الأعيان وإحالة قوى الأشياء بالسحر أو غيره، لأن احالة الطبائع لا تجوز إلا للأنبياء. وهو في هذا يتوجه إلى المتكلمين الأشاعرة وإلى المتصوفة والقائلين بالتنجيم. فالله خلق الطبيعة مرتبة وحسب أنواع ذات طبائع لا يمكن قلبها أو تغييرها. والكون خاضع لسنن وشرائع الهية ثابتة. ويلح على أن الطبائع ليست عادات في الأشياء قابلة لأن تتصور زائلة عن الشيء، بل هي طبائع وخلائق تخضع لسنن ثابتة لا تتبدل إلا بأمر الله، ويكون ذلك في المعجزة. وفي هذا يسير ابن حزم في اتجاه معاكس للأشعرية التي أنكرت الطبائع وأنكرت أن تكون في الأشياء صفات ثابتة وذاتية وذلك حينما تصورت الطبيعة تصوراً انفصالياً يستند إلى نظرية الجزء الذي لا يتجزأ رافضة بذلك الاقتران الضروري بين ظواهرها والارتباط الحتمي بين السبب والمسبب، بينما تثبت ذلك الاقتران أو الارتباط في الشريعة من خلال اثبات التعليل والقياس، أي حيثما كان يلزم عدم اثباته. ذلك أن الشريعة في منظور ابن حزم ثابتة، إنما هي السنة نفسها، وكل انحراف عنها، كيفما كانت أشكاله، بدعة، أي قول أو فعل لا أصل في **القرآن** أو السنة، لا سيما وأن الشريعة كاملة. ويترتب عن ذلك عدم جواز إضافة شرع جديد إليها وعدم امكان العلم بتحريم شيء من الأشياء أو تحليله أو ايجابه إلا بنص. لا علة اذن في احكام الشريعة، وهي لا توجد الا في الطبيعيات، أما الشرعيات فلا تعلم فيها الا بتوقيف أو بضرورة عقل أو حسّ. ويدعم هذا الموقف رأي ابن حزم في اللغة الذي يذهب فيه إلى أنها توقيف من الله، وأن ألفاظها وضعت من طرفه للتعبير عن المعاني التي سماها بها، أي أنها كلمات مستقرة في النفس لدى جميع ناطقيها، بنفس الكيفية، مما يستدعي أن تكون معانيها متماثلة وينفي امكانية الاشتباه والالتباس. لذا لا مجال لإحالة الألفاظ عن معانيها وإلا بطلت الحقائق. فطريقه هو حمل اللفظ على معناه الموضوع له من طرف الخالق؛ وهذا يعني أن لا ظاهر ولا باطن ولا خاصة ولا عامة، والتصرف في اللغة هو تجرؤ على الله، والاذعان لمعايير اللغة، مظهر من مظاهر الخضوع للقوانين الالهية.

والمدلول البعيد للتمسك بظاهر اللغة والالفاظ، نفي التأويل ورفض القول بأن للخطاب الديني باطناً لا يفهمه إلا الأئمة أو الأولياء، علاوة على ما فيه بطبيعة الحال من محاولة لبناء الأحكام على القطع واليقين، لا الظن والتخمين.

وإذا كان ابن حزم يعتبر التمسك بظاهر الشريعة سبيلاً لليقين، فإنه لا يحصر هذا الأخير فيه، أي لا يقف عند حدود مناصرة المنقول ومعقوليته، بل يتعداه لمناصرة المعقول خصوصاً وأنه يركز على أن أوائل العقل والحس والبديهة، سبيل كذلك من سبل اليقين بجانب، ما أنزله الشرع، لكنه ينفي مطلقاً إمكانية فهم هذا الأخير اعتماداً عليه، لأن الأشياء ليس لها حكم في العقل أصلاً لا بحظر ولا بإباحة، بل ذلك على الوقف. وفي هذا فصل صريح بين ما للشريعة وما للعقل، فما يصلح في ذاك، لا يصلح في هذا. وإذا كان تتبع الأشياء المتشابهة واستخلاص حكم واحد تشترك فيه ويصبح لها، أمراً ممكناً في الطبيعيات، فإنه غير ممكن في الشرعيات، لأنها لا تعليل فيها، باعتبارها أحكاماً منزلة لا يسأل الله عنها.

ويقتضي هذا تأسيس الفقه والشريعة، لا على التعليل والقياس، قياس جزء على جزء أو فرع على أصل... بل على قواعد منطقية دقيقة، يكون فيها الانتقال من المقدمتين إلى النتيجة انتقالاً منطقياً وضرورياً، وذلك لا يتأتى إلا في القياس المنطقي، لا انتقالاً ظنياً مثلما هو الشأن في الانتقال من الفرع إلى الأصل ومن الأصل إلى الفرع أو من الجزء إلى الجزء. وهذا ما جعله يحصر أصول الاحكام في أربعة، ثلاثة منها نص **قرآن، سنة، واجماع والرابع دليل. ومفهوم الدليل في الفقه،** يعني مجموع العمليات الاستنباطية - الاستنتاجية التي يستطيع عقلنا القيام بها من أجل استخراج حكم ما من الأصول

الثلاثة استخراجاً منطقياً. وإذا كان التقليد الأصولي، انطلاقاً من الشافعي، قد اعتبر الدليل قياساً أو القياس دليلاً، من حيث هو حمل جزء على جزء أو فرع على أصل لعلة يعتقد أنهما يشتركان فيها أو لشبه يظن أنه يجمعهما، فإن ابن حزم بنى الدليل على اعتبارات استنتاجية منطقية، محدثاً بذلك ثورة منهجية، كان من بين أهدافها البعيدة، إقامة أصول الفقه على القطعيات بدل الظنيات.

هنا تكمن ثورة ابن حزم، في كتابه **الاحكام في أصول الاحكام** الذي حاول فيه تأسيس الأصول على قواعد جديدة، مخالفة لتلك التي كان يؤسس عليها. فقد دافع فيه عن تصور جديد للدليل، يقصي القياس الفقهي ويعتمد أسساً منطقية دقيقة مستقاة من القياس الارسطي الذي هو في حقيقته ترتيب قضايا معلومة لاستخراج أخرى تلزم عنها منطقياً. وهذا ما يجعل الدليل ليس اضافة شرع جديد إلى الشرع عن طريق التخمين، بل اضفاء للمعقولية عليه، وإخراجاً لما هو متضمن أو مضمر فيه، لأن الدليل مفهوم من النص.

فالمدلول الحقيقي لرفض قياس الفقهاء، وكذا النحاة واللغويين، ولابطال التعليل، هو تأسيس الفقه على القطع ممثلاً هنا في القياس المنطقي وتحصين الشريعة بالعقل، وهذا ما أدى إلى احتواء أرسطو وتعريب منطقه وتطويعه كي يغدو آلة ضابطة للتفكير، وللتفكير الفقهي على الخصوص، قصد تجاوز نقائص المنهج القياسي القائم على العلة والتعليل، ذلك أن فهم الاحكام الشرعية وفهم كيفية أخذ الألفاظ على مقتضاها، ومعرفة الخاص والعام والمجمل والمفسر وبناء الألفاظ بعضها على بعض، وتقديم المقدمات، وانتاج النتائج، والصحيح من القياس والفاسد منه... يتطلب معرفة بالمنطق وتسلحاً به.

3 ـ ابن حزم والقياس المنطقي:

وقد أسقط ابن حزم تماماً لفظ القياس من حديثه عن أشكال الاستدلال، مكتفياً بكلمة البرهان، وهو أمر نابع من اقتناعه بنقائص القياس الفقهي ولا يقينية نتائجه مما يجعله دعوى بلا برهان. وحتى يميز القياس المنطقي عن القياس الفقهي، سماه جامعة أو سلجسموس. أما القياس الفقهي فقد اعتبره استقراء معتبراً إياه طريقاً صحيحاً إذا تعلق الأمر بالطبيعيات وطريقاً تخمينياً إذا تعلق بالشرعيات، لأن فيه استدلالاً بالشاهد على الغائب، بينما الاستقراء الطبيعي استدلال بالشاهد على الشاهد. ففي الطبيعيات، يصح الاستقراء لأن حوادثها تقوم على **الاقتران** والسببية ولأن الطبيعة متجانسة، أي طبائع ثابتة مما يسمح بالانتقال من الخاص إلى العام، أما الشرائع، فليس فيها علة أصلاً، ولا شيء يوجبها إلا الأوامر الواردة من الله. لذا فإن ادخال القياس المنطقي الى الشريعة كفيل بالحفاظ لها على كمالها باعتباره قياساً، لا تأتي فيه النتائج بشيء جديد لم يكن منطوياً في المقدمات، عكس القياس الفقهي والذي هو استقراء أساسه التوسيع والزيادة، وهو ما يتنافى والشريعة الكاملة.

هكذا يقف ابن حزم، موقف المنادي بالانفتاح على البرهان والعلوم البرهانية، ذلك أن كل ما جاء به العقل والحس، فهو حق، هذا فضلاً عما للعلوم البرهانية والعقلية نفسها من فائدة كبرى بالنسبة لمن أراد أن يقيم الشرائع على القطع. فعلاوة عما للعلوم من فائدة دينية، بالامكان عقلاً الحصول بها على دلائل على وحدانية الله وخلقه. أي أن العلوم لا تخالف الشرع لأن أساسها البرهان والعقل، وهما حق ومعقول ولا يمكنها مخالفة **القرآن** لأنه معقول.

لا يندرج هذا الموقف ضمن المواقف التوفيقية الدمجية التي درج عليها فلاسفة الاسلام كالكندي والفارابي وابن سينا واخوان الصفا. فإن ما يطغى على تصور هؤلاء وغيرهم للعلاقة بين العلوم، هو الطابع الثنائي التقابلي التوفيقي القائم على دمج علوم الشرع في علوم العقل، ودمج الدين في الفلسفة، وهو طابع ثنائي مصدره الاعتقاد أن طلب الحقيقة ذاتها، من نصيب الحكمة أو الفلسفة أو العلم اللدني... أما باقي العلوم الأخرى، فقيمتها لا تتعدى الجانب العملي. ولما كانت الشريعة وعلومها، في قسم كبير منها، تهتم بالعبادات والمعاملات، فإن موضوعها ذلك، أقل مرتبة من الناحية الانطولوجية التي يحتل فيها الرتبة العليا العلم الالهي باعتباره أسمى العلوم النظرية، لهذا حشرت ضمن الجانب العملي واعتبرت علوماً عملية لا تتجاوز أهدافها تدبير النفس وتدبير المدنية. ونظر إلى الوحي على أنه ما يستفيده النبي عن العقل الفعال بواسطة المخيلة، بينما الفلسفة هي ما يستفيده العقل من العقل الفعال. وما في الدين مثالات لما في الفلسفة، وهذا ما يسمح بتأويل الخطاب الديني تأويلاً فلسفياً، والاعتقاد بأن له باطناً غير ظاهره.

يرفض ابن حزم، هذا النوع من العلاقة التوفيقية. فالشرع ليس مثالات لما في الفلسفة، بل هو بيان قائم الذات مثلما أن الفلسفة علم قائم الذات أساسه العقل والبرهان، يؤخذ الدين بالنبوة ومنها، أما الفلسفة فبالعقل. لكن الشرع في اتفاق دائم

مع العقل، وأهداف الفلسفة هي نفس أهداف الشريعة رغم اختلاف منهجيهما.

وهذا ما يسمح باقامة علاقة جيدة بينهما، تحافظ لكل منهما على كيانه المنفصل، وتسمح بتأسيس الشرع ودعمه بالعقل قصد بنائه على القطع.

هذا المسلك الجديد في تصور العلاقة بين الدين والفلسفة على نحو انفصالي لا توفيقي دمجي، سار فيه ابن حزم مضطراً ومكرهاً. إذ كان ثمة أكثر من سبب يدفعه لذلك. فبجانب التصور الكلي للمعرفة والذي يطبع الموقف الاسماعيلي الفيضي الذي انتشر مع مذهب ابن مسرة، توفي عام 319-931، باتجاهيه المتقدم والمتأخر، حيث يمتزج العلم بالفلسفة وبالدين وكان التقليد الكيميائي السحر مترسخاً في الأندلس مع الحكيم المجريطي، توفي عام 399-1007، وتلامذته، وهو تقليد كرس التعاليم الهرمسية وقواها، كما ساعد على انتشار العقائد الباطنية، وقد تطلب التصدي لذلك التسلح إلى جانب المعقول الديني، بالمعقول العقلي، بالعلم، علم أرسطو وفلسفته. وهذا ما خوّل الحديث عن تقليد أرسطي مترسخ بالأندلس حاول دائماً أن يشكل الحركة الفكرية المضادة للمدارس والجماعات الباطنية، وتأكيدنا على أن ابن حزم لا يجد موقعه الطبيعي إلا داخله.

ولهذا التقليد وجوه لامعة درس عليها ابن حزم، لكنها لم تنل حظها من الدرس والبحث بعد. فأساتذته في المنطق والفلسفة كانوا حسب صاعد الأندلسي حجة في فهم كتب أرسطو وجالينوس. والثابت أيضاً حسب صاعد أن أستاذ هؤلاء جميعاً، وهو ابن عبدون الجبلي درس المنطق في بغداد على أبي سليمان السجستاني (ت 375 هـ/985 م). وهذا يعني أنه نقل إلى الأندلس الاتجاه المنطقي الفلسفي المنتشر في بغداد والذي حاول أن يناهض كتب الاسماعيلية ورسائل اخوان الصفا خاصة. ويتميز بفصل الدين عن الفلسفة، عكس الكندي والفارابي وابن سينا والاسماعيلية.

يتبين لنا هذا بوضوح في نقد ابن حزم للكندي، فهو ينتقض محاولته دمج الفلسفة في الدين، واعتماد مناهجها في دعم حقائقه، وضم الدين للفلسفة، لأن ما يؤخذ بالنقل، لا يؤخذ بالعقل؛ وهذا ما يلزم ضرورة الفصل بين الدين والفلسفة، حفاظاً لكل منهما على هويته. وإذا كنا قد وجدنا ابن حزم يتمسك بشعار العودة إلى الأصول في مجال الشرعيات، فإنه يفعل نفس الشيء في مجال العقليات، لا سيما الأصل الأول أرسطو الذي يجب الرجوع إليه خالياً من الشوائب والزوائد، قصد التصدي لتحريفات الفيضيين وتأويلاتهم. وجل انتقاداته للكندي تتلخص في أن هذا الأخير قرأ أرسطو وغيره من الأوائل بعيون عليها غشاوة مما أوقعه في الضلال. ونجده يوجه نفس الانتقاد إلى محمد بن زكريا الرازي الطبيب، فهذا الأخير انحرف، في نظره، عن أرسطو، فسقط في مذاهب الشرك والثنوية والغنوص. . . والتناسخ.

إن التأكيد على أن ما يؤخذ بالنقل، لا يؤخذ بالعقل، جعل ابن حزم يؤكد على ضرورة الاقرار بالحقائق الدينية كما جاءت، دون صرفها عن ظاهرها ودون تأويلها وقياسها، لأن ما يصدق على المخلوقات لا يصدق على الخالق، ولاستحالة الجمع بين عالم الطبيعة وعالم ما بعد الطبيعة، لعدم استوائهما. وهذا ما خوّل له نقد الآراء الكلامية والهجوم على المنهج الكلامي لأن أساسه قياس الغائب على الشاهد.

والتمسك بحقائق الشرع وبظاهر النصوص، يتنافر وعلم الكلام كمشروع معرفي غير مؤسس، يعتمد منهجاً فاسداً من الأساس، لا يحترم معايير البيان، يصدر عن تسوية، غير موجودة فعلاً، بين عالمين لا تساوي بينهما ولا رابطة تجمعهما، ويماثل بين الخالق والمخلوق مستدلاً بالأول على الثاني إما نفياً أو إيجاباً. الدفاع عن ظاهر الشريعة وعن ضرورة احترام خصوصية النص الديني، لا ينسجم وادعاءات المتكلمين اثبات حقائق الشرع بالعقل، أو الدفاع عنها به، لأنها حقائق تكمن صحتها فيها، ولا تستمدها من خارج مجالها البياني المتحدد باللغة ـ الشرع. هذا ما سيؤكد عليه ابن رشد في نقده لمدارس علم الكلام، في مناهج الأدلة، حيث أبرز أن منهج المتكلمين لا يرقى إلى مستوى البرهان. إنه محض أقوال جدلية، أساسها تحكيم الاعتبارات الانسانية في تناول الأمور الالهية.

وإن هذا الانشغال بتحرير العقيدة من مزاعم المتكلمين وبتحرير الدين من بدعهم، وباقصاء علم الكلام من دائرة الشرع، ليشكل هو والاهتمام بالعقل، السمة المميزة للمشروع الثقافي الحزمي الذي هو ثورة في المنقول وثورة في المعقول. وفي هذا الجانب الأخير تكمن جدتها وخصوصيتها مما يمنع كل مماثلة بينها وبعض الانتفاضات البيانية التي عرفها تاريخ الفكر العربي.

إن ما يعطي لثورة الظاهر مع ابن حزم، سمتها المميزة، هو حرصها على اعادة تأسيس العلاقة بين المنقول والمعقول، مع الاعتراف لكل منهما بشرعيته ومشروعيته وحقه في البقاء والوجود. وهنا يكمن وجه اختلافها عن الانتفاضة الداعية إلى

العودة إلى المنقول التي يتزعمها الحنابلة طوال تاريخهم منذ الامام أحمد حتى ابن تيمية، والتي كان من بين مراميها وأهدافها الأساسية، اقصاء العقل وطرده من خلال نقض المنطق والرد على المنطقيين واعلاء منهاج السُّنة النبوية. إنها انتفاضة يمكن ادراج ثورة داود الظاهرية بدورها ضمنها.

4 ـ الصفة المغربية للظاهرية :

إن وجه خصوصية المذهب الظاهري الاندلسي هو أنه يفسح المجال أمام العقل؛ ورغم أن الفكرة الشائعة عن المذهب الظاهري عموماً، هو أنه يكرس الجمود والوقوف عند ظاهر النص، ويرفض كل عمل للعقل ويناصر التوقف. فإن الصيغة المغربية له تستند إلى مفاهيم أساسية تجعل من المتعذر مماثلته بظاهرية المشرق لخصوصية مطامحها وأهدافها.

ذلك أن الاشكالية التي حددتها كصيغة هي اقامة علوم الشرع ومن بينها الفقه وأصوله، على القطع بدل الظن، وعلى اليقين بدل التخمين، وضبط القواعد المتبعة في العلوم الدينية العربية ـ الإسلامية. وهو مقصد لا يتحقق إلا بالاستعانة بالمعقول ممثلاً في علوم الأوائل، ومن بينها المنطق، من حيث هو أداة ضابطة للتفكير، تضفي عليه الصرامة والدقة الضروريتين للحفاظ على هوية الشرع وعلى كماله، وحمايته من خطر الاضافات والزيادات، لا في المستوى الشرعي فحسب، بل حتى في المستوى العقائدي. . حيث خطر التأويلات المتمثل في الغنوص بشتى أشكاله وصوره، مما يتطلب دعم العقيدة بالمعقول مجسداً في علم أرسطو وفلسفته.

إن الإشكالية التي تمحور حولها المذهب الظاهري الحزمي، هي بناء الشرع على القطع، ودعم المنقول بالمعقول. وإذا كان الشق الأول منها، هو الذي يسمح بنقد قياس الفقهاء والنحويين والمتكلمين وبتعريب المنطق الأرسطي قصد تأكيد صلاحيته الشمولية وإمكان انطباقه، من حيث إن أهم عملياته، وهي القياس، تبنى منها النتائج على الدقة والصرامة المترتبتين عن اللزوم، لا على الظن والتخمين، فإن الشق الثاني منها، هو الذي سمح باحتواء علم أرسطو وفلسفته، وبنقد الكندي والرازي الطبيب. . . ومسلك المتكلمين في تناول قضايا علم الكلام الطبيعية والالهية.

واستحضار الاشكالية الأساسية التي حركت النسق من خلف وحددت مساره ووجهته، هو وحده الكفيل بأن يقنعنا بإمكان الفلسفة كممارسة نظرية عقلية، في نسق ظاهري، الفكرة الشائعة عنه، أنه يطرد كل نشاط فكري أو عقلي.

ثمة اذن سبيلان للمعرفة، لا ثالث لهما: ما جاء به الشرع، وكله معقول، وما جاء به العقل إما عياناً أو برهاناً، وهو أيضاً معقول، وما عدا ذلك، فهو إما تشغيب أو خرافات.

الشغب هو كل ما لا يؤخذ من مقدمات صحيحة، والتي هي إما مقدمات حسية أو عقلية أو دينية. وعلم الكلام برمته يستند إلى ما لا يؤخذ من مقدمات صحيحة، من حيث إنه لا يحافظ للدين على هويته، ولا للعقل على هويته، لذا كان علماً أساسه الشغب.

أما الخرافات فكل ما ليس معقولاً دينياً أو عقلياً. وهذا يستلزم طرد اللامعقول والتصدي للعقائد والمعتقدات والفلسفات التي لا تتفق والمعقول بشقيه، والتي تهدم ركيزة من ركائز المنقول، وهي التوحيد، وتطعن في اختتام الوحي.

لكن التصدي للاعقل، يقتضي دعم المنقول بالمعقول. وهذا هو مدلول الرجوع إلى الأرسطية في جانبيها العلمي والفلسفي: إنه الرغبة في الاتكاء على العلم والاستناد إلى المعقول.

فما يجعل الفلسفة تحظى بمكانها داخل المذهب الظاهري الحزمي، وتكتسب مشروعيتها فيه، هو أن ثمة حاجة إلى اعتماد المعقول، ممثلاً في علم أرسطو وفلسفته والارث العقلاني اليوناني، ضد تحرشات وخطر الخرافات الباطنية. . . وضد شغب المواقف الكلامية. ذلك أن فئة من المتكلمين، وعلى الخصوص الاشاعرة، أنكروا السببية ونفوا كل اطراد في قوانين الطبيعة والحرية في الأفعال الانسانية، معتبرين كل ما يجري في الطبيعة من حوادث إجراءً للعادة، وقد ترتب عن ذلك أن نظروا نظرة متقطعة للطبيعة، فأنكروا الطبائع وأجازوا الكرامات.

هذا ما يفسر تمسك ابن حزم باستمرار الطبيعة وخضوعها للسببية واطراد ظواهر العالم والقول بأنه يسير وفق نظام محكم أساسه السنن والطبائع وانكاره لخرق السنن، استناداً إلى فيزياء أرسطو وكسمولوجيته الخاليتين من كل الشوائب.

لقد كان ثمة أكثر من دافع يجعل ابن حزم يتمسك بالفلسفة، وبالفلسفة الارسطية بالذات، ويقدمها كبديل للمواقف الفلسفية الأخرى التي ينتقدها. ذلك أن ترسخ وانتشار الفلسفة الفيضية بالاندلس والقيروان، جعل الفكر ينحو فيها منحى غنوصياً عرف صيغته النهائية في فلسفة ابن مسرة وغيره ومن خلال نقد هذه الصيغة وغيرها من الصيغ الأخرى التي تستلهم من ميتافيزيقا النفس، كما هو الشأن في فلسفة الرازي الطبيب أو فلسفة الكندي، تحددت

المعالم الأولى للموقف البديل الذي قدمه الاندلسيون بعيداً عن كل ميل غنوصي، أو كل محاولة دمجية، إنه موقف نقدي وناقد، يتخذ من أرسطو، الأصل، مرجعاً ومرتكزاً. وهذا ما خوّل آنفاً الحديث عن تقليد أرسطي ترسخ في الأندلس والمغرب.

فالاشكالية التي حكمت فكر هذا الأخير، هي ذاتها التي استقطبت الفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس بعده، مما جعل المشروع الثقافي النظري الذي بلوره، يختمر وتتم استعادة أساسه المنهجي والمعرفي بصورة متفاوتة، من طرف رواد الفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس.

انها اشكالية أفرزتها الحاجة التاريخية والحضارية والسياسية، حاجة الدول الحاكمة بالمغرب، حتى دولة الموحدين، إلى معارضة الخصم التاريخي: وهو الدولة الفاطمية بعقيدتها التوفيقية المرتبكة والمترددة، وهذا ما يفسر لنا كون الفكر والثقافة في المغرب والأندلس، اتخذا اتجاهاً منهجياً معيناً مخالفاً لذلك الذي سار فيه الفكر والثقافة في المشرق.

نحن أمام حقل معرفي وأيديولوجي واحد يستند إلى نفس الثوابت المنهجية، ويطمح إلى تحقيق نفس الأغراض النظرية والعملية، وأمام مجال نظري يحدد رؤية وتصور أصحابه للأشياء، كما يجعل الاختلاف بينهم، مهما بلغ، لا يلمس سوى الجزئيات وتفاصيل الآراء والمواقف، لا الاشكالية، نظراً لأنهم يقفون جميعاً على تربة معرفية واحدة، محددة بالطبع تحديداً أيديولوجياً سياسياً، تتجلى في ميلهم إلى اعتماد نفس الأسلوب في طرح المسائل ونفس الطريقة في النظر اليها، وأحياناً ربما اعطائها نفس النتائج.

مصادر ومراجع

- **« ابطال القياس والتقليل والاستدلال »، من رسائل ابن حزم**، بيروت.
- ابن حزم، **الاحكام في أصول الاحكام**، نشر أحمد شاكر، القاهرة، لا.ت..
- ــــــ، **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**، نشر احسان عباس، بيروت، 1959.
- «الرد على الكندي الفيلسوف»، ضمن رسائل ابن حزم، بيروت، 1961.
- **رسائل ابن حزم الاندلسي**، تحقيق احسان عباس، أربعة أجزاء. بيروت، —1981-1984.
- **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، 3 أجزاء، بيروت، 1975.
- Arnaldez, R., *Grammaire et Théologie chez Ibn Hazm de Cordove*, Paris, 1956.
- Corbin, H., *Histoire de la philosophie Musulmane*, Paris, 1962.
- Goldziher, I., *The Zahiris, Their doctrine and their History*, Leiden, 1971.

سالم يفوت

مذهب اللذة

Hedonism
Hédonisme
Hedonismus

النظرة الاغريقية

يدل اصطلاح مذهب اللذة، بوجه عام، على المذهب الذي يعتبر مبدأ الأخلاق الاساسي ماثلاً في طلب اللذة والفرار من الألم. فاللذة هي هدف الحياة. وقد ورث المفكرون حتى يومنا هذا تراث النظرة الاغريقية التي ترى أن اللذة تستهدف بلوغ متعة الحواس أو اللذات الجسدية، أو متعة الفكر وهي اللذات المعنوية أو الروحية. وقد رفض افلاطون توحيد الخير الأسمى باللذة، واقتصر على اعتبار اللذة خيراً من الخيرات التي يمكن طلبها، وأضاف ارسطو الى هذا الرفض الافلاطوني نظرة واقعية ترى أن اللذة تواكب جوهر النوع البشري وأن على كل تربية أن تبدأ بأخذ اللذة بعين الاعتبار. واللذة عنده هي من طراز الحركة والحياة يقول: «لا لذة بدون فاعلية، واللذة هي كمال الفاعلية المعتدلة».

أرستيبوس Aristippus حوالى 435-356 ق.م. اللذة الحسية

إنطلق أرستيبوس القورينائي من المبدأ السقراطي القائل بأن السعادة هدف الحياة البشرية ووضع الأسس النظرية الأولى لمذهب اللذة بالمعنى العام إذ قال: «إن السعادة هي اللذة، واللذة جيدة بذاتها فهي الخير الاقصى». ويمكن تعريفها باصطلاح فيزيائي بقولنا: «اللذة حركة ناعمة خفيفة تلامس اللحم بدون أن تتعب الجسم، فهي كالنسيم الخفيف الذي يداعب صفحة الماء» فإذا كانت اللذة عنيفة كانت مؤلمة. واللذة تتصل بالحركة وكل حركة هي حركة جسمية، ولا وجود للذة إلا في حركة الجسم. والحكمة تقضي الحصول على اللذة والسعي وراءها، لأن الحكمة لا تطلب لذاتها وانما تتخذ وسيلة للمتعة.

لم يكتف أرستيبوس بالاعتراف باللذة على أنها خير يمكن بلوغه بلوغ وسيلة لهدف أسمى، وإنما أراد أن تهدف الحياة

ذاتها الى اللذة، وكل إنسان في نظره معزول عن العالم الخارجي وكأنه مدينة ضرب عليها الحصار. ولذا فإن الانسان لا يدرك سوى انطباعاته من غير أن يعرف أسبابها الخارجية. يقول: «إننا ندرك عذوبة العسل وحلاوته ولكننا لا نعرف بصورة مباشرة شيئاً عن العسل الذي نعتبره سبب هذه الحلاوة وتلك العذوبة. وربما خدع الانسان وضلّ في صدد الأشياء، ولكن الأشياء تؤثر حتماً في النفس ويختلف تأثيرها باختلاف الافراد، وقد يحكم شخص على شيء بأنه بارد، ويحكم عليه شخص آخر بأنه حار».

وينتج عن ذلك من الناحية الاخلاقية أنه ينبغي ألا نعتبر خيراً سوى الانطباعات التي نشعر بها مباشرة في نفوسنا. فالسعادة تكمن في اللذة، واللذة حركة ولكن الحركة العنيفة تبيد اللذة، وفقدان الحركة يمنع حدوثها. وعلى هذا فإن اللذة تلازم الحركة المعتدلة. واللذة الحقيقية هي اللذة المعتدلة. ويتقوم جوهرها بوجودها وجوداً حاضراً حالياً. فاللذة في نظر أرستيبوس Aristippus إما أن توجد في الوقت الحاضر أو لا توجد أبداً. ومن العبث أن نستعيض عن اللذة بالأشياء الخارجية التي نحسب أنها سبب اللذة. إن الثروة لا تزيد إذا امتلك صاحبها حذاءين كبيرين بصورة مفرطة حتى يصبح من المحال أن يفيد منهما. إن علينا ألا نبحث عن اللذة بل أن نجدها ونحصل عليها ونشعر بها في الوقت الحاضر الراهن. وليست الغاية أن يخضع فكرنا للذة، بل الغاية هي أن تملك نفسنا اللذة ذاتها. واللذة الحقيقية محدودة بلحظة وجودها وحسب، أي بالحركة المعتدلة التي ترضي الميل. أما ذكرى اللذة الماضية، أو تصور لذة قادمة فإنهما يختلفان عن اللذة الحقيقية. ومن الواجب أن يحتفظ الانسان برباطة جأشه وامتلاك زمام نفسه في تيارات اللذات الملحة. ولذا يقول عن نفسه: «إنني أملك اللذة ولا تملكني».

أبيقورس Epicurus 341-270 ق.م. اللذة الفاضلة

تحول مذهب اللذة بالمعنى العام الذي بشرت به المدرسة القورينائية الى مذهب اللذة الفاضلة الذي قال به أبيقورس واصحابه.

يميز أبيقورس الحكمة عن الفلسفة ويرى أن الحكمة مبدأ الخيرات جميعاً بل إنها أعظم الخيرات على الاطلاق، ولذا فإنها أثمن من الفلسفة لأنها ينبوع سائر الفضائل ولأنها تعلّمنا أن من المتعذر أن يكون الانسان سعيداً إذا لم يكن حكيماً وشريفاً وعادلاً، وأن من المحال أن يكون المرء حكيماً وشريفاً وعادلاً من غير أن يكون سعيداً. فالفضائل في الواقع تؤلف مع الحياة السعيدة شيئاً واحداً. أما الفلسفة فإنها بحث ممتع عن الحقيقة. وهي سبيل الحكمة، والحكمة وحدها هي الفلسفة من حيث اتجاهها شطر الحياة العملية والاخلاقية. يقول أبيقورس: «ينبغي أن نضحك ونحن نتفلسف». ويقول: «ينبغي للانسان ألاّ يتردد في الاقبال على الفلسفة عندما يكون شاباً، وألا يسأم من المثابرة على دراستها عندما يكون كهلاً لأن أحداً لا يستطيع أن يزعم أنه صغير السن جداً أو أنه متقدم جداً في العمر من أجل اكتساب صحة الروح. وأن من يدّعي أن ساعة الفلسفة لم تأزف بعد، أو أنها مضت وانقضت، أشبه بمن يقول إن الساعة لم تحن بعد ليكون سعيداً، أو أنها مرت وزالت. ولذا يجب على الشاب كما يجب على الشيخ أن يدرس الفلسفة، الشيخ يشعر بالتجدد إذ يتذكر الخيرات التي منحها إياه القدر في الماضي، والشاب يفيد منها، برغم حداثة سنه، جرأة تجاه المستقبل كجرأة الطاعنين في السن».

اعتمد أبيقورس على صعيد المعرفة المنطق الحسي. ورأى أن الفلسفة العملية هي الحكمة ومعيارها الانفعال الذي يطلعنا على اللذات والآلام التي تحدثها الأشياء في نفوسنا. أما الفلسفة النظرية فتتوخى تفسير الكون على الطريقة الفيزيائية. وهو لا ينفي الآلهة، ولكنه يرفض تصور الجمهور لها تصوراً ضالاً إذ يتوهّم أن الآلهة تسبب للأشرار أفظع الآلام. إن الآلهة في نظره موجودة لأن صورتها ماثلة في الأذهان فلا بد أن تكون صورة عن كائنات حقيقية. ولكن الآلهة تعيش بعيدة عن العوالم وتقضي أوقاتها هادئة سعيدة لا تبالي بما يجري في عالم الانسان والأشياء. الآلهة لا تنام ولا تحلم، إن الحلم يعكر صفو النوم. وهي تأكل على الدوام لأنها تغتذي برحيق الخلود. وهي تتجاذب أطراف الحديث إبان الطعام، وتتكلم اللغة الوحيدة التي تليق بالآلهة وهي اللغة الإغريقية.

ويستخلص أبيقورس من هذا التصحيح أن التقوى الحقيقية هي أن يتحرر الانسان من الاعتقادات السخيفة ويقلد الآلهة ويحاكي صفوها وطمأنينتها فيتأمل الأشياء كلها بنفس راضية مطمئنة. إن على المرء أن يرد مبدأ خشية الآلهة والخوف منها لأنها لا تتدخّل في شؤوننا وإن علينا ألا نتدخل في شؤونها. ولكن على المرء كذلك أن يرد الفزع من الموت كما يفعل الجاهلون. يقول: «نحن لا نخاف الزمن الذي يسبق وجودنا، فلمَ نخشى الزمن الذي يلي الوفاة؟ إن الموت لا يوجد ما دمنا أحياء، ونحن لا نوجد حين يوجد الموت. والنفس إنما هي جملة ذرّات دقيقة لا تستطيع أن تحس ولا أن

تفكر ولا أن تعمل من غير الجسد. الجسد ثوبها الذي يحتضنها ويضمّها فإذا سقط عنها فنيت وانحلت. ولما كانت النفس فانية فإن الجحيم لا وجود له، وإن عذاب الآخرة وهم وضلال».

لم يطمح أبيقورس الى الغاية التي تطلع إليها افلاطون وارسطو من قبل. فلم يعن بالمدينة والمجتمع والدولة، ولم يتفاءل بمحاولة الاصلاح السياسي، بل يئس منه، واستهدف تأمين السعادة الوحيدة التي بقيت للانسان، وهي السعادة النفسية والطمأنينة الباطنية، وقوامها الاتاراكسيا أي عدم الاضطراب، ولا سيما وأن فلسفة الريبيين قد وسّعت القلق في نفوس الناس في ذلك العهد، ولم تروِ ظمأهم للحقيقة وتعطشهم للوثوق فحاولت الأبيقورية كما حاولت الرواقية من ناحية أخرى إنقاذ الموقف.

نظر أبيقورس الى الفرد ولم يأخذ غيره بعين الاعتبار، فغدت فلسفته أخلاقاً، وبات شاغله الأول تنقية الذهن من شوب الاعتقادات الخرافية وأوهام العامة وضلالها حول الآلهة والموت والألم والخير الأعلى كما ذكرنا. ووجد هذا الفيلسوف أن الانسان لا يخضع إلا لنفسه، وأن القدرة على الانحراف في عالم الذرة تقابل الحرية في النفس الانسانية، والانسان حر لأن ذراته النفسية اللطيفة قادرة على تغيير منحى اتجاهها، وقادرة على القيام بردّ فعل يعاكس منحى الضرورة الباطنية التي تحاول أن تقسره وترغمه عندما تعصف به الأهواء فيصبح في وسعه أن يقاومها وأن يوجهها نحو مايتفق مع الواجب والحكمة.

إن أبيقورس يتفق مع أرستيبس في القول بأن الحكيم يبتغي غاية رفيعة يهدف إليها، وهذه الغاية هي اللذة لأن اللذة هي الخير الأول، وهو خير يصدر عن ذاته، واللذة هدف الحياة وغايتها. أما الألم فإنه شر خالص. ويحسب أبيقورس أنه يأتي ببرهان على اعتقاده حين يقول: إن كل حيوان يبحث منذ ولادته عن اللذة ليستمتع بها استمتاعه بخير أسمى، ويبغض الألم بغضه شراً محضاً، ويبتعد عنه كلما استطاع الى ذلك سبيلاً. وهذا هو الموقف الطبيعي السليم الذي يقفه قبل أن يتشوه حكمه البكر النقي. فلا حاجة إذن لأية محاكمة وأية مناقشة للدلالة على ضرورة طلب اللذة والابتعاد عن الألم. وأن التجربة المباشرة تؤيد ذلك مثلما تظهر للانسان أن النار حارة، والثلج أبيض، والعسل حلو عذب، وليس ثمة ضرورة للبرهان على صحة هذه الحقائق بل يكفي أن ننتبه الى الملاحظة.

غير أن أبيقورس لا يجاري أرستيبس بالدعوة للاستسلام الى اللذة والتمتع بالشهوات بل يعتبر اللذة القصوى ماثلة في التقيد بالفضيلة واتباعها. ولذا فإن الوصول الى أعلى درجة في سلّم السعادة يستلزم الإقلاع عن أكبر عدد من اللذات. إن الدعارة ليست سبيل الأبيقوري الصحيح بل الحكمة والتقشف وهما غايته وأمنيته يقول: «إن كل لذة من حيث طبيعتها الخاصة، هي خير. ولكن من الواجب ألا نطلب اللذات كلها. وكل ألم من جهة أخرى شر. ولكن ليس من الواجب اجتناب الآلام كلها مهما غلا الثمن. ومن اللائق في جميع الاحوال أن نبتّ في هذا الموضوع بأسره بتفحص النافع والضار والموازنة بينهما لأننا ننظر أحياناً الى الخير كما لو كان شراً، والى الشر كما لو كان خيراً».

الاخلاق الحقيقية في نظر أبيقورس لا ترتبط بالغيب ولا بما وراء الطبيعة وإنما هي تتصل بالحياة الارضية الراهنة. ولا بد للحكيم من أن ينعم النظر ويقوم بحساب دقيق فيظهر له أن من النافع مقاومة الانزلاق في مهاوي اللذة الحاضرة إذا أراد أن يعتصر الحد الأقصى من اللذات التي تقدمها الحياة وأن يشعر بأقل ألم يستطاع. فالجسد يعتبر اللذات وكأنها غير محدودة وإننا بحاجة الى زمن لا نهاية له في سبيل إرضائها. أما العقل فإنه هو الذي يحدد هدف الجسد وحدود هذا الهدف. وهو الذي ينقذنا من رهبة الابدية ويمنحنا حياة كاملة. ولسنا نحتاج آنئذٍ الى أية مدة لا نهائية، وعلى الرغم من ذلك فإن العقل لا يفر من اللذة، وهو لا يحسب عندما ترغمنا الظروف على الخروج من الحياة أنه قد حرم من أفضل ما تقدمه الحياة.

ما علاقة الفضيلة باللذة إذن؟ إن التأمل يظهر للانسان أن الفضائل «جَوَارٍ تسعى في خدمة اللذة» وان وظيفتها الوحيدة هي أن تهمس في أذن الحكيم بكل احترام، .. نوعاً من الإنذار، وهذا التأمل ذاته يسوق الانسان الى تمييز نوعين من اللذة: أحدهما سلبي ينتج عن فقدان الألم. والآخر إيجابي ينجم عن الشعور بحال من الطمأنينة والسلام الباطني تمتزج فيها فاعلية الروح بفاعلية الجسد على نحو يدعوه أبيقورس باسم المزاج الطيب المرح. وقد تحدّث الفيلسوف عن طرائق ومناهج ورياضات تتوخى تحقيق هذين الغرضين وكان يمارسها بنفسه بالفعل.

كيف نتحرر من الألم؟

يرى أبيقورس أن للألم سببين رئيسين هما: الغلو في الرغبة أو الاسراف في اشتهاء اللذة من جهة، ثم وجود أمراض لا يمكن اجتنابها وحدوث اضطرابات في الجسم أو في النفس ناشئة عن اسباب خارجية أو داخلية من أسباب التفكك

والانحلال من جهة أخرى. والواقع أن اللذة قد تكون شراً، كما قد يكون في الألم خير. إن الجرّاح يؤلم مؤقتاً المريض ليشفيه من داء أشد وبالاً وأكثر إيلاماً، بل لينقذه من الموت في بعض الأحيان وربما أعقبت اللذة الشديدة الناجمة عن إرضاء شهوة قوية من غير روية ولا تبصر ألماً مريراً، وعذاباً مقيماً. وثمة وسيلة مزدوجة للتأثير على مجرى حياتنا والسيطرة على مصيرنا: فمن ناحية أولى نستطيع تحديد رغباتنا، ونستطيع من ناحية ثانية تنظيم حياتنا الباطنية بتنظيم افكارنا.

ففي مجال تحديد الرغبات، جاء أبيقورس بنظرية تقول إن ثمة ثلاثة أنواع من الرغبات هي: أولاً: الرغبات الطبيعية الضرورية وهي التي يتحتم على الانسان أن يلبيها وإلا تعرض للمرض أو الموت. مثال ذلك: إرضاء الجوع بالخبز، والعطش بالماء، ولا بد من تلبية هذه الرغبات باعتدال، وامتداح الطبيعة التي يمكن أن تكتفي بالقدر اليسير، ولأن من السهل الحصول على كل ما هو طبيعي. يقول: «إن الحياة السعيدة لا تنشأ عن الاسراف في الطعام والشراب والشهالة، بل إن مصدرها العقل النابه الذي يسعى بدقة الى معرفة اسباب ما ينبغي اختياره أو اجتنابه، والذي يرد الآراء النافلة التي تثير أكبر الاضطراب في النفس». ثانياً: الرغبات الطبيعية غير الضرورية: وهي الرغبات التي لا يموت الانسان إذا امتنع عن إرضائها وتلبيتها وإن كانت تصدر في الواقع عن غرائز قوية: مثالها الرغبة الجنسية وحب تنوع الأطعمة وما ينشأ عن عواطف الأسرة والزواج والحب. إن هذه الرغبات طبيعية لأنها توجد عند الحيوانات غير أن من شأن الحكيم أن يترفع عنها ويعف فيمتنع عن إفساح المجال أمام فرص تسبب له القلق والألم. ثالثاً: الرغبات التي ليست طبيعية ولا ضرورية: وهي الرغبات التي تنمو بتأثير البيئة الاجتماعية التي يعيش فيها الانسان أو لسبب حرصه على أن ينال اعجاب الآخرين أو لسبب حاجته الى الشهرة والظهور. مثال ذلك حب المال والسيطرة والمجد والسياسة وإصلاح الدولة والناس. إن من واجب الحكيم أن يجانب هذه الرغبات ويمتنع عن اللذات الناجمة عنها. يقول أبيقورس: «ينبغي التحرر من عبودية الأسرة وعبودية القضايا العامة». ويقول: «لقد نشأت سعادتي الكبرى عن اجتنابي الاهتمام بأمور الدولة ومشاغلها، وانصرافي عن كسب إعجاب الجمهور. إن الجمهور لا يجبذ ما أعلم وأنا أجهل ما يحبذ الجمهور».

وفي مجال تنظيم الأفكار في حياتنا الباطنية تنظيماً يحقق اللذة النقية الايجابية يرى أبيقورس أن لا بد من اتخاذ فلسفة معينة بصددها. وهذه الفلسفة الابيقورية الايجابية تدعو الى الاعتقاد بأن الانسان سيد نفسه، وأنه حر يتمتع بهدوء باطني وسلام داخلي، لأنه لا يخشى الموت، ولا يخاف الألم، ولا يرهب التدخل الإلهي، بل يعرف أن في نفسه كفاية حقيقية وأن عليه أن يتطلع الى اللذة الصحيحة، تلك اللذة التي يجهلها الجمهور، ولا تروقه عادة، وهي لذة لا تحتاج الى زمن لا نهائي حتى تكون تامة ناجزة نقية، بل إن الحياة القصيرة يمكن أن تحوي لذة تبزّ ما يمكن أن تزخر به الحياة إبان زمن طويل. «عندما يكفي الانسان ذاته بذاته يتوصل الى امتلاك خير عظيم هو الحرية» ولا بد من اعتماد الحرية في تحقيق السعادة بالفضيلة لأنه غير مجد أن تطلب الى الآلهة ما تستطيع الحصول عليه بنفسك».

كيف نبلغ اللذة الفاضلة؟

يخاطب أبيقورس تلميذه مينوقيوس Menoceus قائلاً: «تأمل، بالنتيجة، كل هذه الأشياء وما ماثلها. تأملها ليل نهار، بذاتك ومع قرينك. وعندئذٍ يستحيل أن يصيبك الاضطراب بصورة جدية لأنك ستعيش كإله بين الناس فإن من يحيا وسط خيرات لا تفنى لا يشبه بوجه من الوجوه كائناً فانياً».

إن الحكيم الأبيقوري مثال الصدق والاخلاص والفلاح. إنه تجسد إلهي على الأرض لأنه يحاكي في عالمه الآلهة في عالمها ويملك اللذة الفاضلة إن ملك. فهو يؤمن أن من شروط الغبطة الأرضية أن يمارس الانسان الفضائل على اختلافها كالعفة والأمانة والعدل والصداقة...، إنه انسان فاضل ولكن الفضائل السامية كلها لا تساوي في نظره إذا فصلت عن اللذة درهماً من نحاس. ومن سمات الحكيم أن يحاول العيش مستوراً وكأنه يتحاشى الناس كيلا يكون له اعداء. ولكن الحكيم مرغم على أن يعيش مع أقرانه ويتمرس بحد أدنى من الحياة الاجتماعية تتراوح بين حدّي العدالة والصداقة. ذلك أن الانسان العادل حقاً يتمتع بحياة آمنة نقية مطمئنة لا تشوبها شائبة ولا يعكر صفوها شيء. بيد ان العدالة بذاتها لا توجد، وإنما هي، في أي مكان وزمان عقد أُبرم بين مجتمعات تتوخى اجتناب الضرر والأذى. أما الصداقة فإنها خير كافل للحياة الآمنة السعيدة. وهي أعظم الخيرات التي تقدمها الحكمة لسعادة حياتنا كلها. ومن شأن الصداقة التي تقوم أواصرها على المعرفة الواعية أنها تُدخل اللانهاية في عمر الانسان القصير، وحياته المحدودة. وليس بمستنكر أن نجد شيخاً عجوزاً سلخ عمره في ممارسة الفضيلة وإذا به يشعر في

أواخر عهده بالحياة بسعادة أعظم مما يشعر به الشباب أحياناً. ذلك أنه نجا من الأطماع وخلص من الجشع وتجرد عن المشاغل والعوائق خاصة وعامة، وأن حياته تحفل بالسعادة، تحفل بذكراها. إن الشيخ إذا نسي الخير الذي تمتع به أشبه بالوليد. إنه فقير لا يفيد من رأسمال خبرته. أما الشيخ الذكور فإنه حقاً سعيد وإن ألم: إنه لا يندم ولا يأسف ولا يحزن بل يصبر على فقد أعز أصدقائه أنفسهم لأنه يذكر دائماً السعادة التي قطفها في صحبتهم وما هم بعد اليوم براجعين.

حديقة أبيقورس

ولقد اجتذب المذهب الابيقوري طائفة من الناس أرهقها السأم وأنهكها الملل. وأخذ انصار الفيلسوف ينشدون بقربه نسيان متاعب الحياة وآلامها وهمومها فابتغوا في الحديقة التي ابتاعها مريدوه في اثينا عزلة أمينة تتكسر على جدرانها آلام الحياة الاجتماعية الخارجية وقد تركزت في هذه الحديقة مدرسة المعلم وكثر فيها اتباعه الذين أخذوا يعيشون فيها عيشة أشبه أن تكون عيشة جماعة في ملجأ أو دير يقيم فيه رجال ونساء أحرار وعبيد، وكانت بينهم طائفة من الغانيات، وكانوا ينشدون جميعاً قصر علاقاتهم بالعالم الخارجي على الحد الأدنى، ورفع سدود منيعة تعصمهم من المجتمع والناس، وكانوا يعتبرون أبيقورس إلهاً جاء الى العالم بوحي جديد، وقد تحمل هو في الواقع آلاماً شديدة بشجاعة نادرة، فقد كان رجلاً هزيلاً أصيب منذ حداثته بمرض الزحار، ولكن شخصيته القوية الفاتنة ومهارته في تحمل الألم، ووداعته المدهشة، كل ذلك أشاع حوله انطباعاً عميقاً جعله محترماً محبباً الى النفوس وكأنه إله يؤمن به أتباعه ويكرمون ذكرى ميلاده كل عام تكريماً دينياً. وقد رسمت تعاليم أبيقورس لهؤلاء الأتباع في الحديقة عيشاً متسقاً في جو هادىء متساو ينحصر في دائرة محدودة ووسط مغلق. وحببت إليهم، عن طريق الاقلاع عن حياة المجتمع الأوسع، حياة أهنأ وأبعد عن الألم.. وليست اللذة التي تنشدها الابيقورية لذة الانفعال المتحرك الزائل الذي يشعر به المرء شعوراً يقوى أو يضعف تبعاً لطبيعة إرضاء الميول والرغبات، بل هي اللذة الساكنة أو الطمأنينة التي لا ترى أن اللذة إرواء غلة بل انعدام الظمأ.

لقد نشأ مذهب أبيقورس في الحقبة التي تقهقرت فيها الحياة الاغريقية على مختلف الصُعد السياسية والاجتماعية، وجاء بوجه من أوجه الاعتبار محاولة لإنقاذ الانسان الفرد من اليأس المطبق على الجماعات باعتماد اللذة، اللذة الفاضلة، سبيلاً لإعادة نوع فردي من الطمأنينة الساكنة المستقرة الفاترة الى النفوس ولو عن طريق الفرار من الحياة الاجتماعية السوية. وقد عرف الابيقوريون، نخبتهم، كيف يعتنقون المذهب على وجه صحيح. أما «قطيع» أبيقورس فإنه لا يستمسك في الواقع إلا بامتداح اللذة، وبمفهوم السعادة المادي الذي ينحل في آخر الأمر الى إرضاء شهوات الجسد. وقد اشتهر هؤلاء الأبيقوريون الزائفون منذ القرن الثاني بعد الميلاد بسمعة الاباحية، وحاول فريق من الباحثين أن يعيدوا الى المذهب الصحيح اعتباره الفاضل غير مرة.

كاروس لوكريثوس Carus Lucretius 98-54 ق. م.

يعتبر الشاعر كاروس لوكريثوس تلميذ أبيقورس الوفي الأمين ولكنه أضفى بالفعل على الابيقورية اليونانية ما يجعلها فلسفة رشاقة رصينة وذلك في قصيدته المعروفة بعنوان في طبائع الاشياء وخاطب فيها معلمه بقوله: «أنت أول من رفع في الظلام الدامس، شعلة تنير بها الطريق الى السعادة. أنت يا فخر اليونان، أنا تابعك، وسأقتفي خطاك خطوة خطوة، لا أباريك ولكن أحاكيك».

ولئن حرّم أبيقورس الحب الجنسي باعتباره من اكثر اللذات حركية وصرح بأن الاتصال الجنسي لم يعد بالخير أبداً على رجل، وهو محظوظ إذا لم يعد عليه بالضرر، فإن لوكريثوس يستنكر الحب ويشترط في الاتصال الجنسي أن ينفصل عن عاطفة الحب والعشق. يقول: «إن اجتناب الحب لا يعني البتة الامتناع عن متع فينوس، بل إنه، على العكس، الاستمتاع بالملذات دون المحاذير. ومن الثابت أن الذين يحتفظون برأس سليم يتمتعون بلذة أنقى من لذة البائسين الضالين. ذلك أن حماس العشاق يتيه في لحظة الامتلاك ذاتها، ويتيه حائراً: هل تكون اللذة أولاً بالعين أم باليد؟ إنهم يعجزون عن البتّ بالأمر وإن موضوع عشقهم يستعجلهم بشدة وإلحاف. إنه يؤلمهم، فيلتهمون بأسنانهم الشفاه الرقيقة... وعندما تنطلق الرغبة المتراكمة في عروقهم تنحل أواصر هذا الحماس العنيف لحظة من الزمان، ثم تعاودهم بعد حين نوبة جديدة من الهياج، فتعصف بهم الحماسة العارمة مرة أخرى».

وقد وصف لوكريثوس الحب بصفات مخيفة رهيبة، وكأنه يصف أفظع مصاب واقسى مرض واعتبر الحب طاعوناً قاتلاً، وغلا في تبيان دقائقه وأسراره ونتائجه الوخيمة حتى حسب الناس أنه عليل مبتل بما يود شفاء الناس منه. يقول:

«العشاق يذبلون ويحترقون بنار الألم فيبددون حياتهم إذ يدعون أمر التصرف بها الى الآخرين .. وحتى ثيابهم القرمزية تمل وتسأم من شرب عرق فينوس» .

تطور الابيقورية

ظل مذهب ابيقورس فيما يرى المؤرخون، قائماً بعد موته مدة ستة قرون وإن يكن قد اخذ في تلك الفترة يتضاءل حدة، وقد مضى الناس يطالبون الفلسفة والدين على مر الأيام وازدياد المحن بعلاج أقوى شفاء من الابيقورية. وقد حاول الفلاسفة تطوير نظرة أبيقورس الرامية الى توسيع مذهب اللذة وتحويله الى مذهب لذة فاضلة أو مذهب سعادة بإدخال تصنيفٍ للذات وإقرار مبدأ الاختيار بينها، وربط ذلك كله بنظرية عن الكون جعلها لوكريشوس شهيرة معروفة. وبينما ينتهي مذهب ابيقورس بالدعوة الى التقشف، ونظرية لوكريثوس على إشاعة السعادة في النفس، نجد مفكراً من طراز فرانسيس بيكون Francis Bacon 1561-1626 يبحث عن السعادة في اتلانيتا الجديدة ويجدها في مؤسسة حكومية عرفت باسم «بيت سليمان» وهي أشرف مؤسسة قامت على الأرض وكأنها منارة المملكة التي تنبعث منها أنوار الحكمة وفيها تكتشف وسائل السيطرة على الطبيعة وتستخدم فتمسي ينبوع سعادة يتمتع بها اعضاء تلك المدينة الكاملة جميعاً.

وقد سعى فلاسفة المدرسة النفعية الانكليزية الى تحقيق ما يمكن تحقيقه بالفعل من تلك اليوطوبية Utopie البيكونية، وانطلقوا من مذهب اللذة بالمعنى الاغريقي العام، وأرجعوا الى الميدان الاهتمام الرئيسي بالرباط الاجتماعي الذي أهمله كل من ابيقورس ولوكريثوس. وأوضح جيريمي بنتام Jermey Bentham 1748-1832 مبادىء هداية السلوك معرّفاً المنفعة بأنها «خاصة النزوع لجلب اللذة والخير والسعادة، ودفع الألم والشر والشقاء». وذهب الى أن كل تشريع إنما ينبغي أن يستهدف تحقيق «أعظم سعادة لأكبر عدد من الناس». إن السعادة جملة من اللذات، ولذة الناس جميعاً واحدة في الظروف الواحدة. ولكن الانسان وحده هو القادر على تقدير لذته وحراستها. وما اللذة في الاخلاق إلا كالحادث في الفيزياء. إنها موضوع علم يسميه بنتام علم الواجبات، وهو علم يحتاج الى توافر شرط أساسي تتم به صفة العلم الصحيح وهو إمكان القياس، وهذا القياس ممكن ما دام المجتمع يقرر أسعاراً مختلفة، ويحدد للجزاء درجات متفاوتة ويتم إدخال الكم في مجال اللذة بتمييز لذات متجانسة من جهة، ولذات غير متجانسة من جهة أخرى. اللذات تكون متجانسة حين تمكن مقارنة بعضها ببعض، ومن الجائز إقامة التجانس بينهما بقياس أبعادها السبعة التي جمعها بنتام في أربع فئات فرعية هي: بعد الشدة والمدة ثم بعدا اليقين والقرب ويليهما بعد الامتداد الذي يمثل خاصة الجانب الاجتماعي أو التعاطف الانساني ويلي ذلك أخيراً بعدا الخصب والصفاء. أما اللذات غير المتجانسة فهي التي تختلف بالنوع، لا بالدرجة وحسب، وقد رأى بنتام أن من الممكن حسابها بإدخالها في نطاق ما يسميه «علم النبات الأخلاقي» مؤكداً أن مقياس اللذات اللامتجانسة هو ميزان المال، ودرجاته هي الأسعار، وهذا القياس أشبه بميزان حرارة أخلاقي يعتبر أن المال أداة رائجة توصل الى اللذة وأننا عندما ننتهي من وضع ميزان اللذات والآلام يصبح فائض اللذة فضيلة بالبداهة، ويصبح فائض الألم رذيلة بالبداهة.

وقد جهد جون ستورت ملّ John Stewart Mill 1806-1873 لاكمال وتقويم مذهب معلمه بنتام وأصرّ على تأكيد «النافع واللذيذ» واظهار أن أساس الاخلاق هو المنفعة أو مبدأ السعادة العظمى الذي يؤيد اعتبار اللذة هدف الحياة ومعيار القيمة الاخلاقية لأن «أعمال البشر إنما تعتبر صالحة بقدر السعادة الناجمة عنها، وطالحة بقدر ما تسبب لهم من بؤس وشقاء. وأن كلمة السعادة تدل على اللذة أو فقدان الألم كما تدل كلمة الشقاء على الألم أو فقدان السعادة». وقد انبرى ملّ الى الرد على أعداء النفعية الذين يرون أن أخلاق هذا المذهب تصلح للحيوان الأعجم، وأنها ترجع سائر القيم الى اللذة، ولا تفقه سوى معنى اللذة العامي. والواقع أن الأبيقوريين أنفسهم يترفعون عن هذا الرأي المزعوم، ويتفقون على وضع لذة التأمل فوق لذة الشهوة، واعتبار لذة الروح أسمى من لذة الجسد. وقد أخطأ بنتام لأنه لم ينظر الى اللذة إلا من زاوية الكم، فجاء ملّ بمبدأ إدخال الكيفية في تقدير اللذات. وهذا الاعتبار الكيفي يجعل بعض اللذات مطلوبة اكثر من سواها، ولا بد من الرجوع الى رأي الحكماء، الى رأي الاشخاص الأكفاء ذوي الصلاحية بالبت في الموضوع. يقول: «إن الذين مرسوا الحياة وخبروا ظروفها، وعجموا عود لذاتها يرجّحون دائماً ما ينمي ملكاتهم العالية. فالعبقري يفضل الألم على التمتع بفرح بهيمي يطرب له الانسان العامي. والذكي لا يبيع ذكاءه لقاء أي شيء آخر. والمثقف لا يود أن يصير جاهلاً كما يرفض الشخص الطيب أن ينحط ضميره فيصبح أنانياً. .

وأن قلة من الناس ترضى أن تتحول الى أحط الحيوانات حتى لو منيت بقدرة التمتع التام باللذات البهيمية. فمن الأفضل أن يكون المرء إنساناً يائساً من أن يكون أَبْلَهَ سعيداً. ولئن رأينا الأبله والخنزير يخالفان هذا الرأي فمرد ذلك أنهما لا يدركان إلا جانباً واحداً من المسألة».

وغني عن البيان أن المدرسة النفعية الانكليزية التي اغتذت باليوطوبية Utopie البيكونية وأضرابها كانت أشبه شيء بالجو المعنوي الذي ترعرعت فيه الذرائعية الاميركية في مختلف مظاهرها الفلسفية والعلمية والتقنية والاجتماعية، كما أن في وسعنا القول إن نظرية السعادة هي المحرك الرئيسي للحياة الاقتصادية المعاصرة بأسرها: فالاقتصاد الحر والاشتراكية بأنواعها، الرأسمالية والشيوعية، تتفق كلها، برغم تعارضها وتباينها، في أنها تعمل جميعاً لإسعاد البشر وتنمية نجاحهم في السيطرة على الطبيعة وامتلاك ناحيتها نشداناً لتحقيق رغد العيش، ومتعة الحياة، ولذات البشر في الارض.

لذة الاقتصاديين

لقد ذهب بعض الاقتصاديين الى أن الخير ذاته وليس السعادة وحدها، هو مجموعة لذات وأن اللذة بالتعريف هي «إدراك ترجح النفس أن تشعر به على الاّ تشعر». والألم عكسه. وأن اللذة والألم يشغلان الزمان ويتصفان من جهة اخرى بالاشتداد. فإذا حصلنا على جداء الاشتداد بالزمان استطعنا أن نحسب القيمة الجبرية للذة والالم، وأمكننا أن نحسب بعدئذٍ هذه الجداءات. فالسعادة والبؤس معادلة. فإذا نم الميزان عن عجز (وتلك هي حاله في الغالب) غدا الانتحار مشروعاً. أما إذا اقتصر الميزان على الاشارة الى حالة توازن دقيق وحسب فإن «الكائن يساوي عندئذ صفراً».

ويذهب باحثون آخرون الى بيان علاقة الثروة المادية بالثروة المعنوية بدل حساب اللذات والآلام، أي بحث علاقة الثروة بالسعادة، أو باللذة. ويرون أننا إذا استثنينا الحد الأدنى الضروري لتأمين العيش، ألفينا أن السعادة تزداد بحسب نسب متوالية عددية بينما تزداد الثروة بحسب نسب متوالية هندسية. وقد بنى الاقتصاديون على هذا الأساس النظرية الحدية أو الهامشية الشهيرة.

وقد عنيت الحضارة الحديثة بمشكلة العمل واللذة ولا سيما انقطاع الصلة بينهما وانبرى فلاسفة ومفكرون للتعمق في المشكلة والتصدي لحلها، وأراد بعضهم اعتناق دعوة جذرية كهربرت مركيوز مثلاً الذي ينادي بقمع القمع في حضارة البعد الواحد حتى يتم ربط طرازي الوجود المتعارضين الأساسيين وهما طراز العمل وطراز اللذة، للتنسيق بينهما والقضاء على تناقضهما. وعندما شدّد على إقامة علاقات إنسانية ذات تمدين رفيع دونما حاجة الى تنظيم قمعي مثل التنظيم الذي تفرضه الحضارة الحالية على الغريزة أبرز ما يسميه التصعيد الذاتي للحياة الجنسية، والتقى مع مَنَازِعَ مفكرين معاصرين كُثُر أرادوا ثورة في مجال المتعة الجنسية، كالتي لخصها هنري لوفيفر بقوله: «إن التغير المنشود في صعيد الجنس لا يقتصر على علاقات الانثى ـ الذكر ولا على المساواة الحقوقية والسياسية للأطراف المتعاقدة وسلخ الصفة الاقطاعية عن علاقات الجنس بالجنس وإضفاء صفة ديمقراطية عليها. وإنما ينبغي على التغير أن يبدّل العلاقات العاطفية والعقائدية القائمة بين الحياة الجنسية والمجتمع. ينبغي القضاء على مجتمع القمع وعلى الارهاب الجنسي بجميع الوسائل النظرية والعملية».

* * *

وقد أَلِفَ الاخلاقيون أن ينقد بعضهم مذاهب بعض، ومما قال بعضهم في نقد مذهب اللذة، أن اللذة لا يرد على طلابها بأن عليهم الامتناع عن أية لذة ، لأن مبدأ اللذة أقرب الى الصحة من مبدأ الألم، وليست أخلاق الزهد والتقشف والامتناع بالأخلاق الفضلى بوجه الاطلاق. بل إن من اللذات ما يكون متسقاً مع الغايات الاخلاقية. وعلينا أن نقطف مثل هذه اللذات عرضاً، وفي طريقنا، من غير أن نجعلها غاية الوجود الأساسية. وكل امرىء يسعى جاداً في طلب اللذة ليحصل عليها مهما كلف الأمر يفقد فضائل التبصر والصبر والحزم، ويمعن في الميوعة والانحلال. وربما قاده انصرافه الى الشهوات واستسلامه الى الاثرة الى سلوك طريق الشراسة والخبث والقسوة والوحشية والسادية، ولا سيما حين تُنال لذة الفرد على حساب لذة غيره من الناس. وقد أخطأ فلاسفة اللذة حين فاتهم أن اللذة إذا طلبت للذة فقدت ولم يشعر بها طالبها، وأن الفاعلية هي أكثر ما يحتاج الانسان إليه ويميل، وهي أعظم ما يَألم الانسان من فقدانه وتعذره. ولا بد من تمييز اللذة عن الفرح والسعادة، لأن الفرح قيمة الفاعلية العقلية الناشطة، والسعادة على أساس الفرح لا تتصل باللذة أو باللذات المبعثرة والمتنافية، وإنما تتصل بالنفس اتصالاً كلياً، وتغدو اقصى فاعلية يملكها الانسان بما يتسق وقيم الخير، أي القيم الأخلاقية. أضف الى ذلك أن الفن بوجه عام سبيل من سبل ترقية اللذة والسمو بها الى مستوى لائق، وفي وسع

الانسان أن يصعّد مطلب اللذة ويتسامى بها ويكون سلوكه تجاه هذا المطلب سلوكاً حكيماً ينحو منحىً وسطاً بين حال الافتتان باللذة من جهة وحال التقشف الجامد الجاف الذي يجحد المرونة ويكفر بالتنوع والابتكار. وهذا السلوك الحكيم أدنى الى الواقع والتطبيق من حساب اللذات والآلام على طريقة بنتام، لأن مثل هذا الحساب مسألة نظرية بالفعل، وقد يوصل تقدير اللذات والآلام الى قائمة طويلة من الأرقام ولكنها أرقام تعسفية لا تخضع إلا للعبث والهوى. ويبقى من الثابت على صعيد الأخلاق أنه ليس على الانسان نشدان إشباع رغباته بمقدار ما يجب عليه بالدرجة الاولى العمل على تحقيق ذاته تحقيقاً صادقاً متسقاً ومتكاملاً، كما كان يرى ارسطوطاليس الذي لم ينفِ اللذة، بل اعتبرها رديفاً طبيعياً لتحقيق الذات.

مصادر ومراجع

- أبيقورس، رسالة الى مينوقيوس *Menoceus* .
- ــــ، لوكريثوس، مختارات نشرتها مؤسسة الآداب الفرنسية، بيروت.
- ــــ، مجموعة ديوجين لايرسي 20.
- ارسطو، الأخلاق الى نيقوماخوس، ترجمة احمد لطفي السيد، جزءان.
- افلاطون، محاورة فيليبوس.
- باستيد، جورج، المدنية: سرابها ويقينها، ترجمة عادل عوا.
- بنتام، جيريمي، علم الواجبات الأخلاقية أو منظومة الأخلاق.
- ستورت مل، جون، بحث في الحرية، ترجمة دار اليقظة العربية بدمشق.
- ــــ، في النفعية.
- عوا، عادل، الأخلاق.
- ــــ، أسس الأخلاق الاقتصادية.
- لوفيفر، هنري، الحياة اليومية في العالم الحديث.
- لوكريثوس، في طبائع الأشياء.
- مركيوز هربرت، انسان البعد الواحد.
- ــــ، أيروس والحضارة، اسهام في فرويد.

عادل العوا

المسيحية

Christianity
Christianisme
Christentum

نشأتها وارتباطها بالوسط اليهودي

المسيحية ديانة نشأت في فلسطين حوالي السنة الثلاثين من التاريخ الغربي. مؤسسها هو يسوع الناصري الذي جذب اليه، بحياته وبتعليمه، فريقاً من اليهود. فلبثوا مرافقين له على امتداد حياته وحتى عند موته وقيامته من الموت، فشعروا بولادة جديدة وفهم جديد للحياة. ثم اندفعوا يبشرون بالايمان به وبالانفتاح المحب على كل الناس، اقتداء بما كان يسوع يفعله في حياته. لقد اطلقوا على يسوع القاباً كثيرة، كان لقب المسيح الاكثر تردداً بينها. فظهرت لفظة مسيحي لأول مرة في انطاكية سنة 44 للدلالة على من يؤمن بتعليم يسوع الناصري ويبشر به. ولفظة «مسيحية» تدل على الحركة الدينية المتأسسة في يسوع المسيح، وعلى ما تنطوي عليه من تعليم وما نشأ عنها من مؤسسات. انها ديانة مؤسسة وضعية، يستند فيها السلوك المسيحي الى عقيدة وقاعدة، فيها يتربى المؤمن على التقوى المسيحية التي تمارس في جماعة منتظمة. فليست المسيحية بالتالي شكلاً دينياً فارغاً بدون مضمون، ولا هي اختبار ديني بدون مقومات، ولا هي اتجاه صوب الله، ذاتي الماهية، بدون تعابير مشتركة وطقوس وشعائر تعبدية، ليست المسيحية ايماناً معنوياً، ولا شعوراً غريزياً، ولا تصوفاً ينفرد فيه الفرد عن الجمهور، بل هي ديانة ظاهرة وتوجد في ظهوراتها التي تشمل الحياة الشخصية والجماعية. إن المسيحية هي ايضاً ديانة تاريخية، مؤسسها هو شخص من التاريخ، ظهر داخل تاريخ شعب الله وشاء اكماله، كما انها ملتزمة في التاريخ ومؤثرة فيه، اذ توجه جهد الانسان، شريك الله، نحو احلال النعمة في التاريخ وبالتاريخ. فمعنى التاريخ هو تحقيق «سر مشيئة الله، اي ذلك التدبير الذي ارتضى اتمامه في المسيح ليحققه عند ملء الازمنة فيجمع ويجدد في المسيح كل شيء ما على السموات وما في الارض في المسيح» (افسس 9,1-10). المسيحية هي أخيراً ديانة شاملة في الزمان وفي المكان، فتأثيرها لا ينحصر في حقبة زمانية محددة بل انها تمتد في مفاعيلها الى الازمنة السابقة لها والازمنة اللاحقة وصولاً الى الازل، ودعوتها لا تنحصر في شعب من الشعوب، ولا في بقعة جغرافية دون سواها، بل انها مقدمة الى كل شعوب الارض بدون استثناء.

ولد يسوع قبل موت هيرودس الكبير، اي قبل سنوات اربع من التاريخ الغربي المسيحي، في بيت لحم في فلسطين، وهو يهودي اسم امه مريم. بعد طفولة وشباب قضاهما في الناصرة، باشر رسالته حوالي السنة 27 متجولاً في فلسطين، وهو معاصر ليوحنا المعمدان حوالى 4 ق. م - حوالى 30 م. كان الجليل ميدان نشاطه المميز، وقام ببعض رحلات الى المقاطعات الوثنية المجاورة لاسرائيل، ولكنه علّم بخاصة في

اورشليم على امتداد سنوات تجواله. لم يحصر تعليمه بفريق دون سواه، بل توجه الى كل انسان لانه يتمتع بقيمة مطلقة ويقرر في هذه الحياة مصيره الابدي. وكانت حياته تشهد لتعليمه. ولكن بعد اكثر من سنتين من العمل حكم عليه بالموت على الصليب في السنة 30 على ما يبدو، بقضاء من السلطان الديني والسياسي لأنه قال عن نفسه «انه ابن الله» وانه «يعطي الخلاص للعالم». في اليوم الثالث، وجد قبره فارغاً بعد ان كان قد ختم واخضع لحراس ولمراقبة شديدة. أما هو فظهر لتلاميذه، سواء منفردين ام مجتمعين، وقد ظهر مرة لأكثر من خمسماية شخص حياً جسدياً، انما حياة ممجدة. واستمر يظهر حياً على امتداد اربعين يوماً بعد قيامته، الى ان صعد الى السماء في لقاء اخير مع رسله وتلاميذه.

تجاه ما حصل من السلطات الدينية اليهودية ضد يسوع، من الطبيعي طرح السؤال عن موقفه من توراة موسى؟ يلاحظ ان الاجابات عن هذا السؤال تختلف حتى التناقض، وكلها مستمدة من تفسيرات للانجيل. يقول بعض المفسرين ان يسوع لا ينقض الشريعة اطلاقاً، ولا يزيل منها شيئاً البتة، بل انه يدعو، وهذا هو الجديد في الرسالة، الى «تنقية الطاعة الشرعية عند المؤمن» وذلك بالخضوع لله عن دافع روحي داخلي عميق، خلافاً لشتى اشكال الصورية الدينية والاغراءات المضافة الى تقاليد الآباء. خلافاً لهذا الموقف، يرى مفسرون آخرون في تعليم يسوع انفصالاً جذرياً عن رسالة اليهودية، ويستندون في موقفهم إلى تصرف يسوع الحر والمدهش تجاه الهيكل والشريعة والتقليد والسلطات الدينية في زمانه. على كل حال، من المهم معرفة الوسط الفلسطيني حيث عاش يسوع للتوصل الى استخلاص الجديد من الانجيل وتحديد علاقته بالعهد القديم.

معروف ان فلسطين تعرضت لاجتياحات كثيرة من الاجانب في القرون الخمسة التي سبقت ميلاد يسوع وخضعت للحكم الاجنبي الوثني، وقد سقطت تحت سيطرة الرومان على يد بومباي سنة 63 ق. م. ومع ذلك بقيت ديانة شعبها اليهودية، وهي أول ديانات التوحيد المنزلة في العالم. وبالفعل، إن يسوع الناصري هو يهودي، كما أن تلامذته الاوائل كلهم يهود. انما تجدر الاشارة الى امرين بالغي الخطورة، الاول هو التقسيم الجغرافي السياسي داخل فلسطين وما نتج عنه من فرق في الحياة اليهودية عينها، والثاني هو التقسيم داخل الديانة اليهودية القائمة على الايمان بالله الواحد، اذ قد تفسخت الى فرق متخاصمة ومتنازعة بتأثير من السيطرة الاجنبية الوثنية أو بردة فعل ضدها.

جغرافياً ـ سياسياً، بقيت بعض المدن والمقاطعات الفلسطينية غير خاضعة للسلطة الرومانية، ومنها الناصرة حيث عاش يسوع طفولته وشبابه. وكان الحفاظ على التقاليد اليهودية والكتابية، في تلك المدن، شأناً مستتباً في مختلف قطاعات الحياة الدينية والسياسية والاجتماعية. وبالفعل كانت الناصرة، مدينة يسوع، المحافظة على يهوديتها، مختلفة كل الاختلاف عن اورشليم الخاضعة للسيطرة الرومانية والمتأثرة في السلوك الديني بالتدخل الوثني، بخاصة في تعيين الكهنة وتدرجهم في الاشراف على الهيكل، بينما افعال العبادة في المحفل لا تستوجب، في العرف اليهودي، وجوداً كهنوتياً، بل يكفي لاتمامها اجتماع المؤمنين للصلاة الى الله ولدرس تعاليمه. وكان الاختلاف ايضاً في الحياة الاقتصادية والاجتماعية المتميزة في الناصرة بالطابع العائلي والحرف اليدوية، بينما ظهرت في اورشليم مؤسسات واردة اليها من اليونان القديمة كانت بمثابة بذور الرأسمالية الحديثة. من هنا تتضح ردات فعل يسوع الناصري ومواقفه على الصعد الدينية والسياسية والاقتصادية. دينياً، اختبر الفرق بين التعبد العفوي العائلي في محفل الناصرة والتعبد السلطوي الخاضع للتأثيرات الوثنية في هيكل اورشليم، فوقف يجابه عدو الدين الدائم اي التعبد الوثني، بخاصة عندما يحتل انسان مقام الله. سياسياً اختبر الفرق بين الحرية المعاشة في الناصرة، بارشاد من الكتاب المقدس والخضوع المذل للسيطرة الرومانية في اورشليم، فنبه الى ان الخضوع لسلطة غريبة يشكل خطراً دائماً على الحرية. اقتصادياً، اختبر الفرق بين اقتصاد عائلي معاشي وحرفي في الناصرة، والاقتصاد الخاضع لقوى المال التي تستغل الناس في اورشليم، فكان موقفه الشهير: «لا تستطيعون ان تعبدوا ربين: الله والمال».

داخلياً، كان اليهود منقسمين الى فرق يميزها اختلاف مواقفها من السلطة الاجنبية، بالاضافة، الى ارادة التغيير والعمل في سبيل التحرير. ويبرز في المقدمة فريق كبار الكهنة، وهم خلائق الرومان، يتعاونون كل التعاون مع المحتل مستهدفين مصالحهم الخاصة، ويبذلون قصارى جهودهم لتفادي القلاقل والفتن خوفاً من فقدان امتيازاتهم. وكان يدعمهم فريق الصدوقيين الذين استلهموا مبادىء الابيقورية ليعيشوا ويكيفوا حياتهم مع السيادة الاجنبية. وكانوا يرفضون كل ما دخل الى الدين من تقاليد شفوية، وينكرون بخاصة

الاعتقاد بقيامة الاموات، مدعين المحافظة الدقيقة على التعاليم الموجودة، بوضوح في الكتب المنزلة. وهم لا يعترفون الا بالكتب التي وجدت قبل السبي البابلي والسيطرة الفارسية، في القرن السادس ق.م. أما فريق الفريسيين (من العبرانية بروشيم اي المنفصلون) فكان يتألف من اليهود الوطنيين المتطرفين الذي يرفضون تأثير الغرباء عليهم، ويتعلقون تعلقاً تعصبياً بالشريعة وبالتقاليد، ويحافظون على الممارسات الدينية الخارجية بقوة، بهذا الاسلوب كانوا يتحاشون الاتصال مع الوثنيين مع العلم انهم، عملياً، كانوا يتكيفون مع التعايش. وقد سيطر على اذهانهم اعتقاد بأنهم يسهمون بخضوعهم الدقيق للشريعة في تبديل الواقع وتحرير الشعب اليهودي من السيطرة الاجنبية الوثنية. واخيراً يأتي فريق المقاومين للمحتل الذين كانوا يرون في حضور غير المختونين تدنيساً للارض التي اعطاها الله لابراهيم ولنسله. وكان هذا الفريق ينقسم بدوره الى فريقين، الاسينيون والغيورون. كان الاسينيون يعيشون في جماعات معزولة غربي البحر الميت، يتأملون في الكتب المقدسة ويعيشون بتقشف. ويرفضون المشاركة في التعبد في اورشليم. وبتأثير من التعاليم الفيثاغورية والايرانية كان لهم اساليبهم الخاصة في التعبد والتصوف. يحثهم على ذلك اقتناع باقتراب الايام الاخيرة، اي اقتراب الزمان الذي يتحقق فيه وعد الله لابراهيم حيث يصير اسرائيل شعباً عظيماً، يفرض شريعته على الكون، ويضمن من ثم خلاصه الخاص وخلاص الجميع. وقد انسحبوا الى البرية ليتفرغوا لانتظار الملكوت الجديد، وتسريع قدومه. (ان اكتشاف مخطوطاتهم على شواطىء البحر الميت كان حدثاً اثرياً في النصف الاول من القرن العشرين). اما الغيورون، فكانوا يلجأون الى العنف ولا يترددون عن استخدام السلاح. وقد تخصصوا بالاغتيالات الفردية ضد الموظفين والجنود الرومان. وكان رائدهم شعار يقول: «يهوه وحده هو ملك وسنخدمه هو وحده».

يروي فلافيوس جوزيف، المؤرخ اليهودي، في كتابه **العصور القديمة اليهودية**، كيف ان اليهود كلهم تقريباً، كانوا يهتمون في السنوات السابقة لقدوم يسوع، «بالتحرر من كل اشكال الخضوع للآخرين، كي يخدموا الله وحده». وبهذا الدافع ظهرت روايات تلهب قلوب البعض منهم وتثير الاشمئزاز عند الآخرين، تبشر بأن المسيح ابن داود، سوف يظهر قريباً ليعيد ملكوت الله، اي سيادة اسرائيل. وبديهي ان يتخذ الملكوت معنى سياسياً، ذلك ان السياسي يبقى بنظر اليهودي جزءاً من الدين، لأن سيادة الله على كل شيء تظهر ايضاً على الصعيد السياسي. ولكن فئات من اولي الفطنة والحكمة اظهرت كثيراً من التحفظ تجاه تلك الروايات، خوفاً من خطر افساد القلوب وتسميم الاجواء. بينما كان الوطنيون والغيورون يظنون ان تحرير البلد اصبح وشيكاً. وكان المتدينون المدركون لمعاني الكتاب المقدس يرون انه لا يجوز اعتبار ملكوت الله ملكوتاً ارضياً. بوجه العموم، يمكن القول ان فكرة المسيح كانت مهيمنة على الاذهان، ويراه بعضهم محرراً ومخلصاً وفقاً للصورة المرسومة في كتابي دانيال واخنوخ.

اصول معرفة المسيحية

اللافت في الامر أن يسوع الناصري لم يكتب قط، وان الايمان به وانتشار البشارة عنه الى خارج الشعب اليهودي قومياً وجغرافياً سبقا كل الكتابات عنه. لذلك قد يجد الباحث عن تبشير يسوع بالذات بعض الصعوبة. فنحن لا نعرفه، ولا نعرف كلامه وعمله وما كان له من تأثير على الشعب، بالاضافة الى ردات الفعل العدوانية التي اثارها عند السلطات الدينية والمدنية، الا عبر مجموعة من الكتب سميت بالعهد الجديد للتعبير عن العلاقة الجديدة بين الله والانسان، في يسوع المسيح، مقابل **العهد القديم** الذي كان يعبر عن علاقة الله مع الشعب المختار قبل مجيء يسوع. ان نواة **العهد الجديد هي الاناجيل الاربعة**.

ليست تلك الكتب تقارير دقيقة تسرد تاريخياً وقائع المسيحية، بل هي نصوص تتضمن اعترافات بالايمان من تدوين الاجيال الرسولية. علاوة على ذلك ليست الاناجيل من تأليف شخص واحد، بل اننا نتقبلها وفقاً لمرقس ولمتى وللوقا وليوحنا. لقد كتبت في تواريخ مختلفة، وتوجهت الى جماعات متفرقة، ونقلت شهادات عما رسخ في اذهان تلامذة يسوع من تعاليم تفوه بها في لغة تختلف عن لغة **الاناجيل**، ومن عجائب صنعها، وعما انطبع في النفوس من امثلة حية تميزت بها حياة الناصري، وكيف تبدى لهم، في آلامه وموته على الصليب وقيامته من الموت، ابنا لله وديانا للاحياء وللأموات.

لفظة **انجيل** مختصرة من لفظة يونانية ايفانجيليوم تعني **البشارة الصالحة**، ولقد كانت اصلاً دارجة في لغة البلاط للإعلان عن خبر انتصار او عن حدث سعيد يتم في البلاط الملكي. وقد استخدمتها الجماعة المسيحية الاولى عنواناً لبشرى الخلاص الجميلة ولبشرى قدوم ملكوت الله مع يسوع الناصري. عدد **الاناجيل** اربعة، كتب مرقس الاول منها ما بين سنتي 65-69 باللغة اليونانية، لليهود المقيمين في مصر،

وقصد تبيان ان يسوع هو المسيح المنتظر والمحرر الاكبر. وقد أكد ان يسوع انتصر على الموت وعلى الشيطان، لذلك يحرر الارض من قوى الاستلاب ويدخل البشر الى السلام الحقيقي الإلهي، مع العلم انه كان يرفض، في حياته، ان يعلن انه المسيح .كتب متى ما بين سنتي 85 و90 باللغة اليونانية،لليهود المسيحيين ولليونانيين المقيمين في سوريا، فركز بشارته على أن يسوع هو المسيح الذي بشر به الانبياء وانتظرته الاجيال اليهودية، وأكد أن يسوع هو موسى الجديد الذي يقدم بدلاً عن الشريعة المحنّطة وعن الفريسية الصارمة، بشارة صالحة جديدة. فيسوع هو الكاشف الافضل عن ارادة الله وعن سبل وجودها وكيفية تحقيقها. كتب لوقا ما بين سنتي 85 و90 للوثنيين ولليونانيين، باللغة اليونانية، فقدم يسوع بمثابة محرر للفقراء، وللمرضى وللخطأة، ولكل الهامشيين على الصعيدين الاجتماعي والديني. في الوقت ذاته، يكشف يسوع عن نفسه انه ابن الله، ويدعو البشر الى البنوة الإلهية. ذلك لأن الانسان الذي يقتدي بالمسيح يدرك انه يتبدل جذرياً، انه يدخل في ملكوت الله. يوحنا كتب ما بين سنتي 90-100، باللغة اليونانية، وأكد ان يسوع هو ابن الله الأزلي، اللوغس الذي ينصب خيمته بين البشر، ليكون الطريق والحق والحياة، الخبز وماء الحياة. في انجيل يوحنا يتحرك يسوع في قطاع الإلهي، وهو يتجلى بمثابة مسيح الايمان.

تجدر الاشارة الى ان بولس 5؟-67؟م. وهو رسول لم يعايش يسوع، كتب رسائل الى المؤمنين بالمسيح سبقت تاريخياً كتابة الاناجيل، فامتدت من سنة 50 الى 70، وبلغ عددها خمس عشرة رسالة. تنضح رسائل بولس الذي كان له لقاء واحد مع يسوع القائم من الاموات على طريق الشام، برائحة القيامة. ويظهر كيف ان المسيح القائم من الاموات يبشر بقدوم انسانية جديدة وسماوات جديدة وارض جديدة في هذا العالم، ذلك لأنه الوسيط الوحيد ومخلص التاريخ البشري بأسره. يستقي بولس، في بعض رسائله، مقولات من الرواقية ومن الغنوصية المدرستين الشائعتين في العالم الروماني آنذاك للاجابة عن أسئلة مطروحة بشأن دور يسوع في فداء العالم. هكذا يسمي المسيح في الرسالة الى الافسوسيين «رأس كل الأشياء»، وفي الرسالة الى الكولوسيين، يسميه «القطب المركزي» الذي يجد فيه كل شيء قوامه وقيامته. يبقى ان بولس لا يهمل في رسائله ذكرى المسيح التاريخي والزمني الذي عاش على الأرض «متكوناً من امرأة» وآخذاً «جسداً شبيهاً بجسد الخطيئة»، كما انه لا ينسى المسيح الموجود أزلياً مثل الله، والمساوي للأب في كل شيء. ولكنه يفضل التركيز على المسيح الحالي والمعاصر رأس الجسد السري، الكنيسة، الحي الممجد الذي يتابع في السماء دوره كوسيط ومخلص.

تضاف الى رسائل بولس 7 رسائل دعيت الرسائل الجامعة لأنها تتوجه الى جميع الكنائس بدون تخصيص. وكتبت ما بين سنة 64 ونهاية القرن الأول، وهي رسالة من بطرس، ورسالة من يعقوب وواحدة من يهوذا، وثلاث من يوحنا، يضاف اليها كتاب اعمال الرسل الذي ألّفه سنة 80 اكمالاً للاناجيل، واظهاراً لكيفية انطلاق الكنيسة من اورشليم وامتدادها الى شتى انحاء المعمورة.

يتضح، لمن يتأمل في كتب العهد الجديد، ان يسوع لا ينقل كلمة الله على غرار الانبياء الذين سبقوه بل انه هو كلمة الله، وهو وحي الله بذاته، وهو بالتالي يكشف كلياً ونهائياً كيف ان الله يريد خلاص البشر كلهم ويشاء تحقيق هذا القصد في تاريخهم الخاص، ذلك لأن الخلاص في الله يوازي، بالنسبة الى الانسان، تحقيق وجوده الذاتي، بعد ان يتضح له المعنى المطلق لحياته في صميم البلبلة اليومية. ان رواية تاريخ يسوع هي حافز على الانخراط في طريق الخلاص، ذلك ان البشر يستطيعون ان يتبعوا يسوع مساهمين في تاريخ يسوع الحي الذي يتحقق بدون انقطاع، ومدركين انه لا يكتمل داخل نظام التاريخ الارضي، بل هو مدعو لوجود خالد أزلي تتضاءل امامه حدود التاريخ. بوسعنا، بالتالي، بعد التأمل في العهد الجديد، الاجابة عن سؤالين اساسيين:

الاول: ما هو تعليم يسوع ذاته؟

والثاني: ما هو تعليم الجماعة المسيحية الاولى عن يسوع على ضوء ما رسخ في اذهان التلاميذ من تعاليمه وافعاله وما فسروه من اقوال الانبياء عنه؟

تعليم يسوع

بخصوص السؤال الاول، يتمحور تعليم يسوع حول نقاط ثلاث: اولاً، ملكوت الله، ثانياً، العلاقة الجديدة بين البشر والله الآب، ثالثاً: العلاقة الجديدة التي تنشأ بسببه بين البشر وهي علاقة الاخوة. من الواضح ان النقطتين الثانيتين تنتجان عن الاولى.

ملكوت الله

إن أول ما يتبدى في تعليم يسوع هو الاعلان عن الزمان الجديد الذي بدأته البشرية مع قدومه. كان اليهود، بوحي من

العهد، ينتظرون قدوم الملكوت، قدوم المسيح الملك، فجاء يسوع يعلن ان ملكوت الله بدأ بالفعل معه، هو ابن الله. ترد لفظة ملكوت الله مائة واثنتين وعشرين مرة في الاناجيل، وتسعين مرة منها على لسان يسوع عينه. في انجيل متى، اليهودي الصبغة «ملكوت السموات» تفادياً للتلفظ باسم الله. واللافت للانتباه هو ان بشارة يسوع جاءت تختلف في مضمونها عما كان شائعاً، على الرغم من استخدام تعبير «ملكوت الله» الكثير التداول. انه لا يسعى الى تغذية الروح الوطنية واذكائها، فلا يدعو الى العصيان ضد الرومان، ولا يتكلم عن اعادة ملكوت داود، مع ان الشعب يسميه ابن داود يوم الشعانين، وبيلاطس يفرض عليه لقب ملك اليهود على الصليب. حتى تلاميذه كانوا يغذون نزعات وطنية منتظرين ملك اسرائيل، ومع ذلك صدمهم بالمفهوم الجديد. انه يتعدى تجارب الماسية السياسية، ليعطي للملكوت الله معنى جديداً يتضمن تحريراً كلياً ورجاء بدون حدود، باشر الكلام عنه وعن بدئه في اول حديث له في الهيكل مفسراً نص اشعيا النبي، وأكّد لتلاميذ يوحنا المعمدان انه ادخل، بتعليمه وعجائبه، البشرية في الزمان الجديد، حيث يقيم الله، خالق السماء والارض، ملكه على جميع الخلائق. إن إله يسوع لن يكون بعد الآن الهاً معزولاً في السماء، بل انه يقيم علاقة دائمة مع العالم الارضي في تاريخ الانسان، وقد بدأت مع يسوع. فالملكوت هو شهادة على امانة الله، وهو عطاء يقدم فيه الله ذاته لكل الناس لانه يريد لهم مستقبل سعادة وتحرير وخلاص. وبالفعل تبدل الحاضر كله بحضور يسوع، اذ حل نظام التحرير والخدمة مكان نظام الشريعة والقمع. ملكوت الله ليس حكماً وقضاءً قبل اي شيء، بل هو نعمة للجميع، بدء صداقة جديدة، بشارة صلاح الله القريب، ملكوت الخلاص والرحمة. ملكوت الله ليس لفئة محدودة من الناس دون سواها انه لجميع الناس بدون استثناء. من هنا شموله، ولكنه ليس شمولاً تافهاً قطعياً اذ لن يدخله الفاترون المتضعضعون والمرتابون المترددون، بل هو شمول في الدعوة يقتضي ارتداداً واسراعاً في اتخاذ الموقف منه. فيه تتبدل علاقة الانسان مع الاشياء المادية والثروات، حيث لا يمكن لمن يدخل اليه ان يعبد ربين، الله والمال. وتنقلب العلاقات بين الناس في اسلوب الحياة فينبذون القدرة والقوة ويمارسون التضحية والبذل والخدمة. ويصير الاهتمام الخيّر بالآخر هو مركز الحياة، وتصير حريته، وحقه وسعادته هي مسوغات الوجود والحياة والمهات. في هذا الترتيب الجديد للحياة تسود عدالة جديدة تتصف بميزات كثيرة اهمها ثلاث: اولاً، انها تولد من فرح اكتشاف سلطة الله الرحيمة والسيدة في شخص يسوع، ثانياً: تكون ممارستها في مسامحة الاهانات وفي خدمة الصغار في الجماعة وفي العالم؛ ثالثاً، تتحقق في نشاط يقظ ومسؤول في التاريخ وفي الوقت ذاته مشدود الى الازل ومستنير بالخلود مع الله. ان الارتباط مع الله في الملكوت، يغذي الفضائل الاجتماعية التالية: الاقتسام والمشاركة، احترام حق الآخرين، نبذ الشهوات، وعي المسؤولية الشخصية عن تقديم الخدمات، العيش في العالم خلافاً لنظام العنف الذي ينتهجه الاقوياء. ولا ينحصر اتخاذ الموقف في الدخول الى ملكوت الله، بل يتعداه الى العمل الحثيث على الادخال اليه، وهكذا يتبدى بمثابة دعوة ملحة الى الرسالة، لتقديم بشرى الانجيل الى كل انسان. فملكوت الله لا ينحصر في شعب ولا في زمان، بل انه يمتد الى شعوب الارض كلها والى الازمنة كلها بدون استثناء، يضمن خلاص البشر ان دخلوا اليه بالايمان وبالتوبة. بهذا الشكل يتخطى الملكوت الجديد ما كان قائماً في العهد القديم، وتجد المؤسسة الدينية والوطنية اليهودية، التي تأسست على وعد من الله في العهد القديم، كمالها وتجاوز حدودها.

العلاقة الجديدة بين البشر والله الاب

لا يقدم يسوع نظريات عن الله، بل يتكلم عنه فاعلاً في التاريخ ويدعوه ابا وهي كلمة آرامية تعني الأب. ان الصلوات اليهودية، الليتورجية منها والشخصية، لا تتضمن اي ابتهال الى الله باسم «ابا»، بينما يسوع يتوجه دائماً بهذا الدعاء الى الله، باستثناء صرخته على الصليب، ليتم ما جاء في الكتب. في دعاء ابا تظهر علاقة يسوع الحميمة مع الله، اذ كان يتوجه اليه كالطفل الى ابيه، مليء بالحب والثقة، وفي الوقت ذاته محترم ومستعد للطاعة. ولقد أعلن الله ذاته عن ابوته ليسوع يوم المعمودية اذ جاء صوت من السماء يقول: «هذا هو ابني الحبيب»، وعندما سأل التلاميذ يسوع عن صلاة يتوجهون بها الى الله، اجابهم انتم اذا صليتم فقولوا: «أبانا الذي في السموات، ، ليتقدس اسمك، ليأت ملكوتك، لتكن مشيئتك كما في السماء كذلك على الأرض، اعطنا خبزنا كفاف يومنا واغفر لنا خطايانا كما نغفر نحن لمن اساء الينا، ولا تدخلنا في تجربة لكن نجنا من الشرير، لأن لك الملك والقوة والمجد الى الابد آمين».

مع يسوع يبدأ التداول بمفهوم جديد لله، انه أب. ولأنه كذلك فهو يتنزه عن كل ما هو اعتباطي او شيطاني في سلوك آلهة الوثنيين. بل اكثر من ذلك لا يتخذ من الانسان والكون

موقف اللامبالاة ليبادله الانسان بدوره اللامبالاة، كما هي الحال عند ابيقورس 340-270ق.م. قديماً وحديثاً عند سارتر 1905-1980، او موقف «المحرك الذي لا يتحرك» ليصعب الركوع امامه والتضرع اليه كما هي الحال عند هيدغر 1889-1976 بل انه اله صالح، صديق الانسان بالمقابل ليس الانسان كائناً مخلوقاً يساعده الله الخالق فحسب، بل هو مشارك لله في الالوهية انه ابن الله.

ان لفظة «اب» التي يستخدمها يسوع، لا تبغي حصر الله في صورة المذكر، بل انها تدل على حقيقة تتعدى البشري والقسمة الجنسية، هي الأولى والأخيرة على الاطلاق، وقد سماها الرسول يوحنا «المحبة». يصر يسوع على اظهار حب الله، ليسود الحب على حوار الايمان، ولتتبدى حرية الانسان في التجاوب مع حبه والسعي الى التشبه به. فالابوة دعوة الى التجاوب، والى العودة عن الضياع. يقدم يسوع الله بمثابة اب للابن الضائع، بل اب لكل الناس الضائعين. صحيح أنه إله اسرائيل، ولكنه مع يسوع يبدو بوجه جديد، انه الاله الصالح، ويختلف كل الاختلاف عما سيجيء عند فلاسفة الظن في حملتهم ضد أبوة إله يسوع. في الاناجيل ليس إله يسوع إله الآخرة على حساب الوجود الحالي، على حساب الانسان وعظمته وسعادته كما اتهمه فويرباخ 1804-1872 في نظرية الترامي. ولا هو إله الاسياد المهيمنين، ولا هو إله الاوضاع الاجتماعية الظالمة، ولا هو إله الوعي المشوه والتعزية الرخيصة كما اتهمه ماركس 1818-1883 في نظرية الافيون، ولا هو إله افرزه الاشمئزاز، مؤسس خلقية الخير والشر الحقيرة، خلقية الباطلين العاطلين، كما اتهمه نيتشه 1844-1900 في «تعدي الخير والشر»، ولا هو وهم مستبد فوق الانا، صورة مرغوبة في التمنيات الطفولية والوهمية، اله السلوك المرتعب، الناتج عن عقدة ذنب او عقدة، الأب كما اتهمه فرويد 1856-1939 في نظرية العصاب. إن إله يسوع يجعل من النظام الشرعي القائم امراً نسبياً، وفي الوقت ذاته، يبرز النسبية في كل النظام الاجتماعي بما فيه الهيكل واساليب التعبد. إله يسوع هو إله الغفران، يهتم بكل الناس، الصالحين والاشرار يساعد الناس على محو الديون المتوجبة عليهم فيما بينهم، ويساعدهم على التلاقي بمثابة كائنات حرة. ولشمول تطلعه الابوي الحنون، يفرض على المؤمن به حب الاعداء، ليزيل نهائياً الحواجز البشرية بين حليف وغير حليف، بين بعيد وقريب، بين صديق وعدو، بين صالح وشرير.

يتكلم يسوع عن ولادة جديدة من الله حيث المولود الجديد يرتبط بالله كما يرتبط الطفل الصغير بأمه. قد يعترض ضد هذا الارتباط من يتصور ان الاستقلال البروميثي هو مثال الوجود الانساني، ولكن الحقيقة هي ان الارتباط يعبر عن وعي انسان ناضج يعرف جذوره ويدرك انه يستحيل عليه ان يعيش منقطعاً عن ينبوع الحياة. اذ ذاك يسهل عليه بالايمان تجاوز الاهتمام بالذات، والتحرر من الهم ومن الاتكال على المال. ذلك ان الحياة الجديدة لا تعاش بمثابة توتر وتنافس طمعاً بالجائزة، بل تتغذى بالشكر على تقبل عطاء اثمن من الحياة. فمن سمع صوت يسوع يصير «انساناً في سبيل الآخرين». ولا يتوسل المؤمن، من ارتباطه مع الله، ضمانة ضد نكبات الحظ. ولا يخلد الى الاطمئنان الكسول مستسلماً لهذا اليقين. بل انه يرى في حب الأب له حافزاً قديراً على الحياة المبذولة في سبيل الآخرين، مع كل ما يرافقها من مجازفات بالحب. ان الله الاب المحب يترك الانسان يذهب الى اقصى الحدود في قراراته المسؤولة.

علاقة الاخوة بين البشر

يتوجه **الانجيل** الى العالم كله، اذ لا حدود فيه لظهور ملكوت الله. ويلاحظ ان لوقا لا يتوقف عند داود بل يذهب الى آدم في ذكر آباء يسوع، دلالة على ان يسوع هو بدء البشرية الجديدة كلها، وليس بدء اسرائيل الجديد فقط. يسوع هو نور الامم، ويتوجه **الانجيل** الى الجميع بدون استثناء. انه يتوجه الى الخطأة والنساء الغرباء والصغار الذين يحيط بهم حب الله العجيب واللامحدود، بينما كانوا عادة موضوع احتقار وازدراء. يبرز **الانجيل** ان الدعوة الى حب الله وحب الاخوة مع يسوع هي دعوة موجهة الى كل انسان بدون استثناء، وبدون تفرقة عرقية او دينية او سواها، ذلك لأن كل واحد هو امام الله، شخص يتمتع بمصير ذاتي وينعم بقيمة مطلقة، وهو مدعو الى ان يقرر بملء حريته، وهو في هذه الحياة، مصيره الابدي. ينتج عن ذلك خلقية اجتماعية صارمة في مواجهة اساليب التسلط والاستغلال، بخاصة في مواجهة قدرة المال والموقف من الفقير.

ومن تغييرات الملكوت للعالم، بعث جماعة من المتجددين الذين يفرحون بتبشير الآخرين بما ينعمون به وبما اعاد ولادتهم. وبالفعل، تنظمت تلك الجماعة في بنية الكنيسة، مستفيدة من التنظيم لتنسيق الرسالة التي تُسوّغ وجودها حرّة تجاه السلطات، بلا مهادنة مع ما للعالم القديم من قيم

اجتماعية ومن استغلالات اقتصادية وسياسية، انها علامة لحضور ملكوت الله وقدومه، تفضّل ان تكون قطيعاً صغيراً بدون طمع وبلا ادعاءات. كما ان اسلوبها في الحياة يكون مطبوعاً بالعلاقات الجديدة الناتجة عن اعجوبة الغفران والتحرر العملي من الخطيئة المتبدية في الرغبة بالتسلط، والتهرب من المسؤوليات تجاه الآخرين والكذب المخادع.

تعليم الجماعة المسيحية الاولى عن يسوع

كان تمسك الجماعة المسيحية الاولى بالتوحيد اليهودي تمسكاً لا رجوع عنه اطلاقاً. ولكنها، من داخل الايمان بالتوحيد، انفصلت عن اليهودية عندما اعلنت عن موضوع جديد لايمانها ولتعبدها، هو يسوع القائم من الاموات. «يسوع هو حي، وذلك بنعمة الله ومع الله». ويسوع الحي هذا هو المسيح المنتظر في اليهودية، والذي بدأ زمانُ الخلاص، بقدومه، واكتمل برجاء القيامة معه. فانطلاقاً من القيامة، التي تمحور حولها التبشير الجديد بحياة خالدة ليسوع المعدم على خشبة الصليب، تبدل ايمان الرسل واستنار لمجابهة المواقف المعارضة، سواء أكانت من اليهود ام من الوثنيين. وبالفعل جابه بطرس (المتوفي حوالى عام 64 م.) اليهود المعارضين لبشارته بالتأكيد على «ان يسوع الناصري، ذلك الرجل الذي ايده الله لديكم بما اجرى عن يده بينكم من المعجزات والاعاجيب والآيات، كما انتم تعلمون، ذلك الرجل الذي أسلم بقضاء الله وعلمه السابق فقتلتموه وعلقتموه على خشبة بأيدي الكافرين، قد اقامه الله وانقذه من اهوال الموت... يسوع هذا قد اقامه الله، ونحن بأجمعنا شهود على ذلك. فليعلم يقيناً آل اسرائيل اجمع ان يسوع هذا الذي صلبتموه انتم قد جعله الله رباً مسيحياً» (أعمال الرسل ، 2,22-26) قيامة المصلوب تمت بقوة الاله الواحد، وبها اعطي ليسوع تسميتين الرب والمسيح. ولم يعد المسيح محصوراً في لقب «النبي الاسكاتولوجي» الذي هو «شبيه بموسى، بل اكبر من موسى»، والذي كان منتظراً في نهاية الازمنة، بل تعداه الى لقب الرب الذي يجعل منه موضوع تعبد. ذلك لأنه مسيح ممجد، إذ تألم وهو بريء، «فكان من المستحيل ان يبقى في قبضة الموت». القيامة تنير آلام يسوع وتضفي على الصليب معنى جديداً وتثبت مسيحية يسوع. علاوة على ذلك، انه رب يمكن الوصول اليه بالتكريم وبالصلاة لكونه وسيطاً إلهيّاً وحبراً أعظم كما جاء في رسالة بولس الى العبرانيين.

مع استفانوس اول شهداء الايمان بالمسيح، يظهر وجه جديد من تعليم الجماعة الاولى عن يسوع. فبعد انتقاد عبادة الهيكل وتوبيخ الشعب اليهودي لوقوفه ضد ارشاد الروح القدس وتوجيه الاتهام ضده بجريمة قتل يسوع، يوضح استفانوس كيف جعلت الآلام، من النبي «الشبيه بموسى» ومن «الصديق المنبوذ»، نموذجاً عن ابن الانسان الذي وصفه دانيال. ويعلن استفانوس أن المسيح هو «الديان الالهي» الآتي بمجد ليعاقب المذنبين ويؤسس ملكوتاً لا يهدم. ان العبور في الألم والموت يتيح ليسوع تجاوز الوضع البشري ليصير موضوع عبادة مباشرة، فتتركز عليه التقوى. خطت الجماعة بعيداً في الكشف عن يسوع، ذاك لأن من كان يبشر بالملكوت يصير هو بدوره موضوع البشارة ذاتها. بعد ان كان يدل على الله، راح المؤمن به يكتشف فيه الله.

بولس بدوره ينطلق من صلب يسوع وقيامته لتجاوز ذبيحة الهيكل التي ولى زمانها. ان يسوع كفّر مرة واحدة عن الجميع على الصليب، ومن ثم يكفي ان نتحد مع تضحيته، ان نصلب معه وان نموت معه لنقوم مثله. يتبدى المسيح لبولس نموذجاً تاريخياً ونموذجاً يتجاوز التاريخ في آن. تاريخياً لأن صليب الجلجلة هو تقدمة الدم، تجاوز التاريخ، لأن تضحية المسيح الارادية، طاعته حتى الموت على الصليب، تتضمن معاني وتأثيرات تتعدى الحدث ذاته. انه صادق ابداً، فعّال ابداً. إن ذبيحة الصديق تخلص الخطاة، وهي وحدها تستطيع ان تخلصهم. يلجأ بولس الى صور الحمل الفصحي مبيّناً ان تضحية الذبيحة التي هي بلا عيب تتمتع وحدها بقيمة تعويضية. يسوع يزيل الخطيئة، ليس بالتوبة التي تبقى غير نقية، بل بالتجرد الكلي، بالايمان المطلق وبالحب بدون خلط والتباس، انه هو النعمة بالفعل، لا يستلهم اية نظرة انانية. إنه عطاء الذات، محبة بدون حساب، اتحاد كامل مع الله بالقداسة. لذلك نخلص بالاذعان للتقدمة، لموت المسيح النموذجي، بالاقتداء به وبعيش حياته. اما اعمال الشريعة فلا تعطي الخلاص الحقيقي، اذ تبقى غير كافية، خارجية ومشوشة. ان أعمال المسيح وحدها تتمتع بقيمة الوحي وبأمان القاعدة، وتتضمن معنى تقديس لأنها تنطوي على النعمة وبالتالي تعطيها. يدرك بولس ذلك عندما يرى في حفلة العشاء السري ذكرى الصلب، ومشاركة فعلية وشخصية بالعهد الجديد.

لا يحصر بولس كلامه عن المسيح في الجانب الخلاصي،

بل انه يضفي على الكلام وجهاً لاهوتياً. يعلن «ان المسيح هو صورة الله غير المنظور، وباكورة كل الخليقة... كل شيء خلق به ولأجله. كان قبل كل الاشياء، وكل الاشياء تقوم به». (**كولوسي 1/15-20**) ويذهب بولس في كلامه عن المسيح الى القول بأنه كائن إلهي، يسبق وجوده الإلهي ظهوره على الارض، وقد اضطر ان يتخلى عن وضعه الالهي لكي يظهر في شكل انساني: «فمع انه في صورة الله لم يعد مساواته لله غنيمة بل تجرد من ذاته متخذاً صورة العبد وصار على مثال البشر وظهر بمظهر الانسان فوضع نفسه واطاع حتى الموت، الموت على الصليب. لذلك رفعه الله ووهب له الاسم الذي يفوق جميع الاسماء كيما تجثو لاسم يسوع كل ركبة في السماء وفي الارض وفي الجحيم ويشهد كل لسان ان يسوع المسيح هو الرب تمجيداً لله الأب». (**فيلي، 2/6-11**) وبعد ان رأى البعض ان هذه الاقوال تهدد بمضمونها التوحيد الالهي، اسرع بولس الى طمأنة المرتابين، مظهراً عدم استنادهم الى اساس في ارتيابهم. فيخضع المسيح لله حيث يقول في **الرسالة الاولى الى الكورنثيين**: «ان المسيح قد قام من بين الاموات وهو بكر الأموات. فقد أتى الموت على يد انسان وعلى يد إنسان تكون قيامة الأموات، ، وكما يموت جميع الناس في آدم فلذلك يحيون في المسيح، كل واحد وله رتبته. فالمسيح أولاً لأنه البكر، ومن بعد الذين يكونون خاصة المسيح عند مجيئه. ثم يكون المنتهى عندما يسلم كل الملك الى الله الاب بعد ان يبعد كل رئاسة وسلطان وقوة. فلا بد له ان يملك «حتى يضع جميع اعدائه تحت قدميه». ويكون الموت آخر عدو يبيده، لأنه «جعل كل شيء تحت قدميه». وعندما نقول «قد اخضع كل شيء»، فمن الواضح انه يستثني الذي اخضع له كل شيء. ومتى اخضع له كل شيء، فحينئذ يخضع الابن نفسه لذاك الذي اخضع له كل شيء، فيكون الله كل شيء في كل شيء؟» (**اكور، 15/20-28**)لمجابهة مواقف معقدة جداً، يضع بولس المسيح في مستوى متفوّق بدون ان يحرج الايمان التوحيدي. يستوحي من كتاب الحكمة القول عن المسيح انه «صورة الله غير المنظور»، والنموذج الاول للخليقة، ومن ثم يتسنى له، ان يوفق بين امرين متضادين: من جانب، الله وصورته هما متميزان حيث الاول هو المعبِّر عنه بينها الثاني هو المعبِّر، ومن جانب آخر، هما واحد، لأن الصورة تتخذ من الله امتلاءها، كي تكون تعبيراً امينا. كل هذه الافكار ستكون حقلاً خصيباً لتحليلات المفكرين اليونانيين، اذ ان لا شيء فيها يتعارض مع التوحيد، ولكنها محاولة ابراز العلاقة الفريدة التي تربط الله بالمسيح الوسيط، المسيح المخلص.

انجيل يوحنا يصف وجود المسيح السابق، ومن ثم، ازليته، لكونه هو اللوغس المتجسد. وقد توفق يوحنا الضليع بالثقافتين اليونانية واليهودية، في انتقاء لفظة لوغس، لأنها توحي لليهودي بدافار اي كلمة الله، وتذكر اليوناني بنظرية فيلون الاسكندري Philo ?15 ؟ ق. م - 45؟ م. هكذا يفهمها كل واحد حسب لغته. ولكن يوحنا يكمل صورة المسيح عندما يسميه لوغس، ويعلن ان اللوغس هو في الله منذ الازل، انه هو الله الصائر انساناً، فيرفعه الى مصف الالوهية. لا يخلط بين الله ومرسله، الاب والابن، بل يميّز بينهما، وفي الوقت ذاته يردّد بأن من يرى الابن يرى الاب، فالابن هو تعبير عن الاب وظهوره، بدون ان يكون الاب عينه. انه كلمته، الله المتكلم والله الحاضر، انه الموحي، الوسيط، الله الساكن بيننا» الكلمة صار جسداً، وسكن بيننا ورأينا مجده»، و«هذا المجد يأخذه من الاب الوحيد الممتلىء نعمة وحقاً» (**يوحنا، 1/14**) في يسوع المسيح ظهر الأب، الله الخالق، الله الوحيد، الذي هو نور وحب وحقيقة: «الله محبة من يثبت في المحبة يثبت في الله والله فيه» (**رسالة يوحنا الأولى، 4/16**)، «لم نحب الله نحن، بل هو الذي أحبنا وأرسل ابنه». (**رسالة يوحنا الأولى، 4/10**) «الله نور. لا ظلمة فيه إن مشيناً في النور، نكون متحدين بعضنا بالآخرين» (**رسالة يوحنا الأولى، 1/5-7**) «نعرف ان ابن الله أتى وأعطانا العقل لنعرف الحق. نحن في الحق في ابنه يسوع المسيح» (**رسالة يوحنا الثانية، 5/20**). «قد كلمتكم بهذا بأمثال ولكن تأتي ساعة لا أكلمكم فيها بأمثال بل أخبركم عن الأب علانية... إن الأب يحبكم لأنكم احببتموني وآمنتم إني من الله خرجت. قد خرجت من الأب وأتيت الى العالم وأيضاً أترك العالم وأمضي الى الأب». (**يوحنا، 16/25-28**) وهكذا، على الرغم من تعابيره، يبقى يوحنا موحداً مثل بولس، أميناً مثله، في هذا المفهوم الأساسي الجوهري، لأساليب التفكير في **الكتاب المقدس**. ومع ذلك يُدخل المسيحية في طرق اللاهوت الثالوثي الناشىء عن لفظة لوغس، والذي سيرى في الله الواحد علاقات جوهرية بين أشخاص متميزين، الأب والابن والروح الظاهر يوم العنصرة. وبالفعل أدركت الكنيسة الأولى ان المسيحية تعني الايمان بالله، بواسطة المسيح، في الروح. وانتقل هذا الايمان عبر الأجيال بأشكال متنوعة، فتارة قوي الايمان بالله الأب، وتارة قوي الاذعان للمسيح، وتارة قوي الايمان بالله الأب، وتارة قوي الأذعان للمسيح، وتارة قوي الاتجاه صوب الروح القدس، ولكن الكنيسة ما انفكت تردد «صلاة الشكر للأب، بالمسيح، في الروح».

تنظيم التعليم المسيحي في عقائد ايمانية

كانت الجماعة المسيحية الاولى ترجع دائماً الى **الانجيل** في تأملاتها وفي تبشيرها، ولكنها لم تتخلف، عند الحاجة، عن صياغة التعاليم في تعابير دقيقة تسهل على من يبغي الدخول الى المسيحية الاطلاع على اهم قضايا الايمان. ومن اهم ما وصل الينا هو ما سمي «قانون الرسل»، وهو يعود الى القرن الثالث: «أومن بإله، اب كلي ـ القدرة، خالق السماء والارض، وبيسوع المسيح، ابنه الوحيد، سيدنا، الذي حبل به من الروح القدس، وولد من مريم العذراء، تألم في عهد بيلاطس البنطي، صلب، مات، دفن، نزل الى الجحيم، في اليوم الثالث قام من الاموات، صعد الى السموات، جلس الى يمين الله، الاب الكلي ـ القدرة، من حيث سيأتي ليدين الاحياء والاموات. أومن بالروح القدس، بالكنيسة المقدسة الكاثوليكية، باتحاد القديسين، بغفران الخطايا، بقيامة الجسد وبالحياة الابدية».

تمسكت المسيحية الاولى بكون الجماعة الدينية، المسماة كنيسة، المراقبة المسؤولة عما تفعله وعما تكتبه. فعارضت من ثم شتى اشكال الذاتية، وطالبت بضرورة ربط الوحي الفردي بالتعليم المشترك، واضعة بذلك الشرط الضروري للحفاظ على الوحدة التعليمية والتعبيرية. وكان من الطبيعي بروز بعض الحركات الانفصالية المسماة هرطقات، الخارجة عن تفسير الجماعة وتعليمها. وبدأت تلك الحركات مع اليهود المسيحيين الاوائل، ثم ظهرت بأشكال مختلفة في شتى انحاء المناطق الشرقية. من ابرزها في القرون الخمسة الاوائل: البنوّية التي كانت حريصة على التوحيد الخالص، فلم تر في يسوع المسيح إلا انساناً مميزاً ينعم بروح الله بصورة خاصة بعد ان تبناه الله، ولكنه ليس إلهاً. والمظهرية التي انتشرت منذ عهد الرسل كانت تقول بأن يسوع المسيح لم يكن الا ظهور جسد، أو جسداً سماوياً لم يتألم ولم يمت الا ظاهراً. أما الصليب فلا يغش الا غير المؤمنين. وكانت المظهرية تتوخى من تعليمها هذا حل المشكلة اللاهوتية الناشئة عن كيفية استطاعة كلمة الله، الذي لا يتألم ولا يموت، أن يصير انساناً ويتألم. والاريوسية التي ظهرت في تعليم كاهن اسمه آريوس في الاسكندرية حوالي سنة 315، وكان يؤكد عدم مساواة الابن للأب، أي يسوع الله. فالكلمة اللوغس ليس أزلياً كالأب، إنما أوجده الأب مباشرة قبل الزمان، كما لم يفعل بسائر المخلوقات. فليس الابن من جوهر الأب. انه لذلك مولود ومخلوق معاً. إنه ليس إلهاً بالمشاركة وهو الوسيط بين الله والعالم. ولكي يتألم صار الكلمة اللوغس انساناً كاملاً، حيث أخذ مكان النفس البشرية. وهكذا كان يسوع بدون نفس بشرية. والأبولينارية التي ظهرت في تعليم ابولينار أسقف اللاذقية نحو 360، وكان يؤكد ان اللوغوس الالهي في يسوع يشغل مكان النفس، فينكر عن المسيح حقيقته الكاملة، ليشدد على لاهوته. كان يعتبر الجسد فاسداً، فأخضعه مباشرة لارادة اللوغس، وقال ان المسيح هو لوغس الهي وجسد بشري. ووحدة الطبيعة «المونوفيزية» التي ظهرت في تعليم أوطيخا، في أواسط القرن الخامس في القسطنطينية، وكان يؤكد بأن وحدة الكلمة الجوهرية مع الطبيعة البشرية قد تكون ولدت طبيعة فريدة ابتلعتها الآلهة، وقد ذابت فيها كما تذوب نقطة العسل في الأوقيانوس. والنسطورية التي ظهرت في تعليم نسطوريوس بطريرك القسطنطينية حوالي 451، وكان يقول باتحاد معنوي للكلمة مع الانسان، منكراً الاتحاد الشخصي الحقيقي. كان من ثم باستطاعة يسوع أن يخطىء، ولكن باستحقاقات التثبيت في الخير دخل ملكوت الصفات الالهة.

لمجابهة الهرطقات، وفي سبيل تحديد عقائد الايمان الأساسية التأم شمل المسؤولين عن المسيحية في اجتماعات شاملة، سميت «مجامع مسكونية». وللأربعة الأوائل، التي تعترف بها مجموعة الكنائس المسيحية، مجمع نيقية 325، القسطنطينية 381، أفسس431، وخلقيدونية 451، شأن أساسي في وضع قواعد الايمان في لغة تتفق مع الثقافات السائدة. أول عقيدة هي الثالوث أي سر الطبيعة الواحدة والاقانيم الثلاثة في الله، الأب والابن والروح القدس، وهذا هو السر الأساسي في المسيحية. والعقيدة الثانية هي سر التجسد أي ان يسوع المسيح هو اله حق، ضد الأريوسية التي تنكر ألوهية الكلمة والتبنوتية التي تنكر ألوهية يسوع، وان يسوع المسيح هو انسان حق: ضد المظهرية التي تنكر حقيقة جسد يسوع والابولينارية التي تنكر حقيقة نفسه، وان شخص يسوع ذاته هو إله وانسان معاً: ضد وحدة الطبيعة المونوفيزية التي تخلط الطبيعتين الالهية والانسانية في واحدة، وضد النسطورية التي تقسم المسيح اذ تضع فيه شخصين مميزين. ان الطبيعتين، الالهية والانسانية، هما مميزتان، اي ان الواحدة منهما ليست الأخرى. فلو لم تكونا كذلك، لكان يسوع المسيح إمّا إلهاً وإمّا إنساناً، إنما ليس الها ـ انساناً: ولكن الطبيعتين ليستا منفصلتين، اي ان الواحدة منهما لا توجد الى جانب الاخرى، والا نتج عن ذلك وجود كائنين، كما في النسطورية، انسان واله، او انسان في اله وليس الهاً ـ انساناً، وليست الطبيعتان مختلفتين كما في وحدة الطبيعة حيث لا يوجد اله ـ انسان، بل كائن مختلف كلياً هو

نصف اله ونصف انسان. هكذا تكون الطبيعتان، الالهية والانسانية، متحدتين اتحاداً خاصاً يسمى شخصياً. وفي يسوع المسيح، يملك شخص الكلمة الطبيعية البشرية التي اتحد بها. انه المسؤول عن الافعال الصادرة عن تلك الطبيعة. ولو لم يكن يسوع الهاً وانساناً لما تضمنت قيامته من الاموات معنى خلاصياً.

تختلف حقيقة التجسد، اي حقيقة يسوع الاله والانسان، كل الاختلاف عن اساطير الالهة التي اتخذت وضعاً بشرياً. وذلك لطابع يسوع التاريخي، وللاختلاف الجذري بين الاله الوحيد اللامتناهي والالهة الكثر التي جاءت بمثابة عناصر لقوى العالم المختلفة وقد تشخصت ليعادي الواحد منها الآخرين، فلا تتقيد ظهوراتها في امكنة محددة. في الكلام عن يسوع لا تعني المسيحية الهاً سماوياً وسيطاً، وعلاوة على ذلك انها تؤمن بأن الاله الحي والانسان الحقيقي موجود اليوم ايضاً وجوداً كاملاً ودائماً. وبذلك يختلف كل الاختلاف عن اشكال التجسد الاسطورية التي ليست سوى مظهر عابر للألوهة في عوالم لا تتمتع بأية حقيقة وجود.

تحظى مريم العذراء بمرتبة مميزة في المسيحية بسبب امومتها ليسوع، وهذا ما احق لها لقب «ام الله». وبالفعل تجاوزت مريم العذراء الوضع البشري في امور ثلاثة هي الوقاية الاستثنائية من الخطيئة الاصلية، والخصوبة البتولية بقوة الروح القدس، واخيراً انتقالها بالجسد الى السماء.

وتكرم المسيحية القديسين بمثابة نماذج وامثلة يقتدي بها المؤمنون، وتتوسل شفاعتهم لكونهم وسطاء لدى الله، وتجد لديهم دعماً روحياً منشطاً على التقوى. وحيث ان المسيحية تتطلع الى المسيح بمثابة الالف والياء، فهي لا تخاف من ان تدخل بين الحرفين الطرفين حروفاً وسيطة تساعد على التطلع الى الاصول وعلى الاتجاه صوب الغاية القصوى.

ونجد في العهد الجديد كلاماً عن الملائكة وعن الشياطين، بعد ان كان الخلاف ناشباً بشأنها بين اليهود. كان الصدوقيون يعتبرونها اموراً دخيلة، ويزعمون ايضاً ان فكرة القيامة مستوردة من ايران. في المقابل، كانت فرق كثيرة من اليهود تقر بوجودها، وترى في الملائكة وسائل تسهل ظهورات الله، وتخضع له باتمام الرسالة وايضاحها الى البشر. فيما بعد، نُسب الى الملائكة قوام عقلي ميتافيزيقي. ويلح بولس على ذكر القوى الشيطانية ليبرز بأسلوب مأساوي الصراع المرافق للوضع البشري الخاضع لقوى معادية.

ويكثر الكلام عن السماء وجهنم في المسيحية، حيث السماء هي السعادة الحاصلة عن رؤية الله، بينما جهنم هي التعاسة الناتجة عن الحرمان من لقاء الله. وتؤكد المسيحية ان الانسان هو الذي يختار بحريته السماء أو جهنم، وذلك بتجاوبه مع النعمة المتوفرة له بفضل المسيح المخلص والمحرر في آن. وغني عن البيان ما حظي به موضوع السماء وجهنم من شأن في مختلف الفنون النحتية والتصويرية الرسمية... كما ان المخيلة لا تضع حداً لتصوراتها بشأن الآخرة، مع العلم انه كان بالامكان التوقف عند تصورين بارزين، اليهودي مع قيامة الاجساد، واليوناني مع خلود النفس. المسيح جمع الاثنين اذ انه قام بجسد ممجد. جاء عند بولس كلام عن «جسد روحي»، وانتقلت العذراء الى السماء نفساً وجسداً، بينما يكون باقي الراقدين، بدون جسد، يرقدون على رجاء القيامة الابدية.

المسيحية عبر التاريخ

قبل الانفصال النهائي عن اليهودية سنة 65، كانت المسيحية قد باشرت بالانتشار في الاوساط الوثنية، فوصلت الى روما قبل سنة 61، وتابعت انتشارها جغرافياً الى مختلف الانحاء واجتماعياً الى كل طبقات المجتمع المدني في الامبراطورية. وقد لقيت قبولاً واسعاً لدى الوثنيين لأسباب كثيرة يبرز منها اثنان، الاول هو شغف العالم الوثني بديانات الاسرار، فجاءت المسيحية تتجاوب مع نزعاته حيث بشرت بتأليه الشخص البشري. اذ يعيش المسيحي حياة يسوع الاله والانسان، وتتغذى حياته الالهية بشريعة المحبة، محبة الله ومحبة القريب، وبأقل عدد ممكن من الشعائر الدينية المتلائمة مع الشعور الانساني. اما السبب الثاني فهو وضع العالم المتمدن السياسي والفلسفي، المتشوق الى بعث ديني. كانت النظريات الفلسفية، بخاص الرواقية، بدون تأثير عملي على الجماهير بسبب اسلوبها التجريدي وتوجّهها الى العقل وليس الى القلب. اما يسوع، فعلّم تعليماً بسيطاً، يرفع فيه النية الى رتبة اسمى من العمل والمحبة الى اعلى من الشعائر الباطلة. وجاء تعليمه قريباً من متناول الجميع ومولّداً للتعزية والرجاء في قلوب المتعذبين من الوضع الاجتماعي او من تعاسة الوضع البشري.

ومع الانتشار راحت الكنائس تنتظم حول الأساقفة، خلفاء الرسل، المتمتعين بالسلطة الرعائية، يعاونهم الكهنة في الاعمال الرعائية.. ولا يدعي خادم الدين المسيحي التمتع بقدرات سحرية، بل يتقدم من المؤمنين بمثابة انسان متخصص بشكل دائم لقضايا الانجيل، تجتمع حوله الجماعة لأنه الدعامة الرسمية لاستمرار الايمان. مع العلم ان وجود رجال دين متخصصين لا يحول دون قيام باقي اعضاء الجماعة بنشاطات

عفوية ارادية يؤدون فيها خدمات تتفق مع حاجات الجماعة. وظهرت من ضمن البنية التنظيمية، الاسرار التي تغذي التقوى وتدعم اواصر الحياة المشتركة. فالاسرار هي تكريس للعمل معاً، تدعم العاطفة الدينية لمقاومة الارتياب ولتثبيتها في القوة. بواسطة الاسرار يتقبل المسيحي النعمة، في لحظة حسية، تتم في شعائر طقسية خاصة. هكذا تكونت في البدء المؤسسة المسيحية او الكنيسة التي جاءت تتجاوب مع ارادة المسيح لها في الازمنة الحاضرة. واضيف، مع الزمان، الى هذه البنية الاساسية، مؤسسات ثانوية ليست مستمدة حتماً من **الانجيل**، كالمؤسسات الكنسية: الرعية، التعبد، الحج، الرهبانيات والحركات المنظمة، بالاضافة الى مؤسسات دهرية زمنية كالمدارس والجامعات والنقابات، والدول المسيحية، ومؤسسات المحبة والتعاون، التي كثرت وتنوعت مع الاعتراف بالمسيحية بمثابة الديانة الرسمية، الدين الثقافي المتخذ شكلاً رسمياً من قبل المجتمع السياسي.

في القرن الثالث، اشتدت ازمات الامبراطورية الرومانية، فاستغل اعداء المسيحية الظرف لشحن العقول والقلوب بالضغينة ضد المسيحيين، الى درجة اثارة اضطهادات علنية ضد الكنائس، وتعذيب المسيحيين وقتلهم. ولكن المسيحيين قاوموا بشجاعة، وبقيت الكنيسة صامدة لكونها القوة الوحيدة الحية في الامبراطورية المتفككة. وانتصرت في القرن الرابع عندما أعلن قسطنطين الملك في منشور ميلانو 313 التسامح تجاهها، ثم صارت المسيحية رسمياً دين الامبراطورية على يد تيودوز الاول الذي حكم من 379-395. اذ ذاك تنظمت الكنيسة بشكل متميز على نمط الامبراطورية: اسقف في المدينة، ميتروبوليت في المحافظة؛ أربعة بطاركة: في الاسكندرية، . واورشليم، وانطاكية، والقسطنطينية، وفي روما البابا الحبر الاعظم.

بعد مجمع خلقيدونية 451 حصل تباعد بين كنائس الشرق والغرب، وكانت كل منطقة تجابه مشاكل تفرق عن مشاكل الاخرى. فقد اشتدت الخصومات في الشرق بشأن طبيعة يسوع المسيح، فانتشرت الهرطقات في فارس وايران والهند، وقامت كنائس مستقلة في ارمينيا وسوريا ومصر. اما في الغرب، فاستقطب ارتداد البرابرة المجتاحين اهتمام الكنيسة الرومانية التي كانت لا تزال قوة سليمة تساهم في جمع شمل الممالك الناشئة جديداً. وقويت بنوع خاص السلطة البابوية مع انتشار الرهبانيات وامتداد المسيحية الى القرى النائية. ولكن التباعد في الاهتمامات زاد الفروقات في ميادين العقائد والليتورجيا والتشريع، واسهم الوضع السياسي المتأزم بين الشرق والغرب في اثارة نفور بين روما والقسطنطينية. فراحت الايام تغذيه وتقويه الى ان انفصلت في سنة 1054 الكنيسة الارثوذكسية التابعة لبطريرك القسطنطينية عن الكنيسة الكاثوليكية الرومانية الخاضعة لبابا روما. وراحت كل واحدة تجابه مصيرها الخاص بعيدة عن الاخرى.

في الغرب، بلغت المسيحية ذروتها في القرون الوسطى، ودخلت بعمق الى الحياة اليومية مسيطرة على شتى اشكال الثقافة من عقلية او فنية. ومع نمو سلطة البابا تمَّ اصلاح تنظيمي داخل الجهاز الكنسي، ووضعت قوانين جديدة لأساليب حياة رهبانية جديدة. ولكن اللافت في تلك الحقبة هو خصومة البابا مع الامبراطور، واندلاع الحروب الصليبية مما قوّى انتشار الازمات والهرطقات داخل الكنيسة الغربية. اما المسيحية الشرقية فقد انفصلت عن الغرب بعد اجتياح القسطنطينية في الحملة الصليبية الرابعة سنة 1204. ولم تجدِ محاولات المصالحة اي نفع، مع العلم ان بعثات التقارب لم تنقطع من القرن الثالث عشر حتى الخامس عشر تاريخ سقوط القسطنطينية في ايدي الاتراك سنة 1453.

القرن السادس عشر هو قرن الانشقاقات داخل الكنيسة الغربية، كان اولها الانفصال الناتج عن الاصلاح البروتستانتي مع لوتيروس 1483-1546، الذي ثار ضد تجارة الغفرانات، فراح يؤكد بأن الانسان الخاطىء هو بدون دواء، وما من افعال بشرية تخلصه، لذلك عليه ان يتجاوز مأساوية وضعه بالاندفاع نحو الله القادر وحده أن يخلصه. يجب أن يكون الاتصال مع الله مباشراً، بدون وسيط يتم في الصلاة وفي قراءة **الكتاب المقدس**. انفصلت اللوتيرية عن روما في 1520 وانتشرت في المانيا واسكندنافيا وسويسرا. وانتظمت الكنائس اللوتيرية تحت ادارة الأمراء، قاصدة ديناً منقّى من شوائب الوساطات. وفي الحقبة ذاتها، نشأت في انكلترا، بمبادرة من الملك هنري الثامن 1491-1547، الكنيسة الانكليكانية المنفصلة عن روما سنة 1535. أما كلفان 1509-1564 فهو مصلح فرنسي، بدّل لاهوت الخلاص الشخصي، إذ أعلن سمو الله وحريته في تخليص من يشاء. من جنيف انتشرت الكلفينية الى كل أوروبا، فرنسا، هولندا، رينانيا، وسكوتلاندا. ومن الكلفينية نشأت مختلف الفرق البروتستانتية، التي انتقلت من أوروبا الى أميركا الشمالية. تجاه انتشار حركات الاصلاح، جمعت الكنيسة الكاثوليكية الرومانية شمل أبنائها، وسعت الى اصلاح نظامها الداخلي والى تحديد العقيدة بأسلوب يتجاوب مع المفاهيم الجديدة. وبالفعل هذا

ما قام به المجمع التريدينتي 1545-1563.

تكاثرت المشاكل المجابهة للمسيحية، المنقسمة الى كنائس كثيرة، بسبب الثورات العلمية التي كثرت في عصر النهضة، بخاصة نظرية كوبرنيكوس 1473-1543 بشأن كروية الارض ودورانها حول الشمس، والتأكد من هذه الحقيقة اختبارياً بواسطة منظار غاليليو، ومع انتشار كل من التجريبية العلمية والعقلانية المطلقة اللتين ولدتا حرية في التفكير وذهنية نقدية لا تتوقف عند اي ميدان فكري. وقد اشتدت تلك المشاكل على الصعيد الفكري مع فلسفة الانوار في القرن الثامن عشر، مع نظرية التطور والوضعية العلمية في القرن التاسع عشر، مع الماركسية وعلوم النفس التحليلية في القرن العشرين. اما على الصعيد السياسي فلم تكن المشاكل اقل حدة، سواء في الصراع ضد الكنيسة في الثورة الفرنسية وفي الدول الاوروبية الغربية في القرن التاسع عشر، ام في الدول الاشتراكية في القرن العشرين. وعلى الصعيد الديني عينه، تبدو المشاكل اكثر صعوبة، بخاصة ازاء الشعور المتزايد عند المسيحيين بالحاجة الى اتحاد الكنائس، وقد تمت عدة محاولات بهذا الخصوص، ابرزها نشأة المجمع المسكوني لاتحاد الكنائس سنة 1948 الذي يضم كنائس بروتستانتية وارثوذكسية. كما ان الكنيسة الكاثوليكية أنشأت في المجمع الفاتيكاني الثاني امانة سر خاصة لاتحاد الكنائس، وفي السابع من كانون الاول، سنة 1965، في جلسة عامة من جلسات المجمع الفاتيكاني الثاني، تبادلت مع البطريرك المسكوني الغاء الحرم الكنسي القائم بين الكنيستين منذ القرن الثالث عشر. ثم حصل تبادل الزيارات سنة 1967 بين البابا بولس السادس والبطريرك اثيناغوراس.

المسيحية في العالم

ان علاقة الانتماء الى المسيحية هي المعمودية، وعلى اساسها تتم الاحصاءات في العالم. وحيث ان المعمودية تعطى عادة في عمر الطفولة، وبسلوك تقليدي في العائلات، فهي لا تدل على امانة حقيقية للمسيح وعلى التزام شخصي حي في الجماعة المسيحية. واذ لا توجد حالياً احصاءات تسمح بالتمييز بين المؤمنين المقتنعين بدينهم والمسيحيين السوسيولوجيين، يمكن القول بأن المسيحية تجمع حوالي مليار مؤمن. في داخلها يتملكها جهد دؤوب على التجديد الواعي لمشاكل العالم من جهة ولمقتضيات المؤمنين من جهة اخرى. تهيمن على العالم روحُ الحادية، ان لم يكن نظرياً فأقله عملياً. فبدل محاولة البرهان عن عدم وجود الله، او الكلام عن رفض الله، يتفشى في العالم اسلوب عيش قائم على جهل كلي لله مع كل ما يرافقه من مشاكل. بواسطة الالحاد العملي يسعى الانسان الى تحقيق وجوده تحقيقاً تاماً علمياً، خلقياً وسياسياً. ان العالم المعاصر لا ينكر الله، بل يستغني عنه. وتهيمن على المؤمنين روح التجديد، لاهوتياً بتركيز الايمان على المسيح مغذي الحياة الروحية واجتماعياً برفض الصنمية الاجتماعية التي تدعي تثبيت نموذج مثالي للمجتمع المسيحي، وبالانصراف الى المشاركة الفعلية في عملية التغيير بلا خوف من فقدان الامتيازات.

ومن الطبيعي ان لا يجمع رأي المسيحيين بشأن الامور الاجتماعية، فالنجاح التقدمي يريد الاسراع سواء في توحيد الكنائس أم في السعي الى عدالة اثر مسيحية تخفف الظلم عن كاهل الفقراء والمحرومين، أما الجناح المحافظ فهو يفضل التريث وكبح جموح نهج يبدو وكأنه يحاكم التعليم التقليدي وينتقد دور الكنيسة التاريخي. تشكل المجابهة بين هذين التيارين، وهي موجودة في كل الكنائس المسيحية بدون استثناء، واقعاً جديداً تتميز به مسيحية القرن العشرين. وعلى الرغم من الجهود المبذولة من كل الأطراف في سبيل الوحدة، تبقى المسيحية في أيامنا، منقسمة الى كنائس كبرى عديدة نذكر منها:

الكنيسة الكاثوليكية الرومانية التي تضم حوالي 580 مليون مؤمن موزعين بين القارات بأعداد متفاوتة. تعتبر الكنيسة الرومانية نفسها الوريثة الوحيدة لرسالة المسيحية بكليتها (الكتاب المقدس والتقليد المسيحي) ولذا ترى انه من واجبها ان تكون الكنيسة الشاملة، وبالفعل لفظة كاثوليكوس تعني الشمول. تتدرج فيها السلطة بدقة، وتخضع في اعلى الهرم لسلطة البابا اسقف روما.

الكنائس الشرقية المنفصلة عن روما، وهي جوهرياً الكنائس الارثوذكسية البيزنطية التي تضم حوالي 180 مليون مؤمناً، يجمعون على الأخذ بتعليم المجامع المسكونية السبعة الاوائل. ونذكر منها في التخصيص الكنيسة اليونانية التي انتشرت في العالم مع المهاجرين اليونان وكان من اهم ثمارها الكنيسة الروسية، والرومانية، والبلغارية، واليوغوسلافية.

يجب تمييز الكنائس الشرقية المستقلة، عن الكنيسة الارثوذكسية، وهي كنائس انفصلت عن التعليم العام نتيجة الخصومات في القرن الخامس، ورفض الأخذ بتحديدات المجمع الخلقيدوني: الكنيسة النسطورية في العراق، وكنائس الطبيعة الواحدة في مصر والحبشة وارمينيا. كلها اعضاء في مجمع اتحاد الكنائس، وقد باشرت بالمحادثات في سبيل الاتحاد

مع الكنيسة الارثوذكسية البيزنطية.

يوجد فرقاء كثيرون انفصلوا، عبر الاجيال، إما عن الكنيسة الارثوذكسية وإما عن كنائس الطبيعة الواحدة، واعترفوا بسلطة البابا في روما. تلك هي الكنائس المتحدة، او الكنائس الكاثوليكية الشرقية، التي حافظت على انظمتها وعلى طقوسها الخاصة داخل الكنيسة الكاثوليكية الرومانية.

تجابه الكنائس الشرقية (باستثناء الكنيسة اليونانية) مشكلة التعايش مع الأنظمة الشيوعية القائمة في الاتحاد السوفياتي بعد سنة 1917، وفي بلدان اوروبا الشرقية والوسطى بعد الحرب العالمية الثانية. وعلى الرغم من المراقبة الادارية الشديدة عليها ومن الدعاية الملحدة، تبذل هذه الكنائس جهودها في سبيل صيانة روح المسيحية وغرسها في قلوب الشباب.

نتجت الكنائس البروتستانتية عن تفرقة حركة الاصلاح البروتستانتي الى جماعات كثيرة. نشأت ثلاث منها في القرن السادس عشر: الكنائس اللوثيرية او الانجيلية التي تبقى امينة لاعتراف اوغسبورغ سنة 1530، الكنائس الكلفينية او البرسبيتارية، والكنيسة الانكليكانية التي حافظت على السلطة الاسقفية وعلى قسم من الطقوس الكاثوليكية الى جانب اعتناقها لتعاليم مستوحاة من الكلفينية. وبعد القرن السادس عشر تكونت كنائس بروتستانتية اخرى، تأسست على مبدأ التقوى الشخصية، واتصال الانسان المباشر مع الله، نذكر منها المعمدانيين والكويكرز، بالاضافة الى جماعات الميتوديست التي ظهرت في اواسط القرن الثامن عشر في انكلترا وامتدت الى الولايات المتحدة.

لقد انتشرت الكنائس البروتستانتية انتشاراً واسعاً في العالم، على الرغم من اختلافاتها التعليمية واستقلالها التنظيمي. يناهز عدد البروتستانت المئتي مليون، وهم موزعون اصلاً في اوروبا الشمالية وفي بلدان الحضارة الانكلوسكسونية، كالولايات المتحدة واستراليا وافريقيا الجنوبية. تُعنى البروتستانتية الحالية بأمر اساسي هو الاتحاد فيما بين الكنائس، والتكيف مع الاوضاع الجديدة.

المسيحية والاسلام

سبقت المسيحية الاسلام زمنياً بحوالي ستماية سنة، وقد اعتبرت ان الانبياء كلهم اعدوا الطريق ليسوع المسيح الذي اتى نبياً اسكاتولوجيا اي نهائياً، وبالفعل تنتهي عنده كل النبوءات. انطلاقاً من هذا الموقف، لا يرد في كتب العهد الجديد المعترف بها رسمياً، اي كلام عن نبي خاص سوف يأتي بعد المسيح، بل كان التركيز، في الكلام عن المستقبل، على نشر رسالة يسوع المسيح النهائية والكاملة، ولكن الكنيسة لا تحصر مصدر التعليم في الكتاب فحسب، بل انها تستلهم التقليد ايضاً، اي حياة الجماعة المؤمنة، في الكشف عن اسرار الله وفي اجلاء بعض المواقف الأساسية في الحياة وفي التعامل مع البشر. لذلك، عندما يدور الكلام عن المسيحية والاسلام، لا يجوز حصر الموقف المسيحي من الاسلام في مضمون الكتاب فحسب، بل يجب البحث عنه في تعاليم الكنيسة المدعومة بوحي من الروح القدس. ولكن قبل إجلاء ما عند الكنيسة المعاصرة من موقف تجاه الاسلام، يجدر الرجوع اولاً الى القرآن الكريم لابراز موقف الاسلام من المسيحية. يأتي الاسلام خاتمة لديانات التوحيد السماوية، وهو يذكر بكل احترام الكتابات السابقة، اي التوراة والانجيل، ولا ينكر البتة رسالات ابراهيم وموسى ويوحنا المعمدان ويسوع المسيح ابن مريم، صحيح انه يذكي عند الانسان وعياً عميقاً للاسرار اللامتناهية المحيطة بالوجود الانساني، ولكنه، داخل هذا الوعي بالذات، يثبت حقيقتين اكيدتين يقتنع بهما الانسان كل اقتناع، الاولى هي ان الله وحده هو الله، والثانية هي ان كل ما في الوجود يتعلق بالله. إن الله ذو طبيعة ووجود سابقين للعالم، ومستقلين عنه. ويدين الكون بوجوده لفعل حر من ارادة الله، وهذا الفعل ندعوه خلقاً. انما مع وجود فرق جوهري بين الخالق والمخلوق، بين الازلي والزمني، لا يوجد فصل بينهما، اذ يتحدان في علاقة وجودية بالغة العمق والحيوية. كما يكشف الله أيضاً عن طبيعته وعن صفاته عبر كمالات الكون، قبل أن يتجلى في أعمال الخلاص وفي كتابات الوحي التي تولي الانسان مقاماً مميزاً في الكون. انه خليفة الله على الأرض، ومن ثم يجب عليه أن يعي عظمته وضعفه الناتجين عن حريته. بوسعه أن يقبل أو يرفض دعوة الله فيكسب حياته أو يخسرها. ان التسليم لله هو مبدأ رجاء وحرية، لأن الله هو المتعالي والقريب جداً، الكلي القدرة والكلي الرحمة وهو «يُحِبُّ البشر»، ولم يتوقف عن اظهار ارادته لهم منذ بدء الخليقة. كل هذه حقائق يدعن لها الاسلام والمسيحية معاً، ولكن فروقات جذرية تنشأ بينهما بخصوص شخص يسوع المسيح وبخصوص رسالته على الأرض، وما استخلصه منها المسيحيون من قواعد خلقية. يروي القرآن الكريم حياة يسوع بتقدير فائق واحترام كلي له ولأمه مريم، ولكنه ينتقد بقوة ايمان المسيحيين بيسوع وما ينسبونه اليه من الوهية، فيرفض تجسد ابن الله، والفداء، ويرفض أيضاً سر الثالوث.

في الكلام عن يسوع، يذكر القرآن الكريم ولادته البتولية من مريم بفضل تدخل الهي مباشر، فجاء في سورة الانبياء: ﴿والتي احصنت فرجها فنفخنا فيها من روحنا وجعلناها وآبنها آية للعالمين﴾. (الانبياء، 91). وليست تلك الولادة فعل صدفة، بل هي نتيجة اختيار خاص من قبل الله وتقوى مميزة عند مريم. اما المولود فهو وجيه في الدنيا وفي الآخرة، وهو من المقربين الى الله، يجترح المعجزات وهو في المهد كما جاء في سورة آل عمران: ﴿اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين. يا مريم اقنتي لربك واسجدي وآركعي مع الراكعين. ذلك من ابناء الغيب نوحيه اليك وما كنت لديهم اذ يلقون اقلامهم ايهم يكفل مريم وما كنت لديهم اذ يختصمون. اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيهاً في الدنيا والآخرة ومن المقربين. ويكلم الناس في المهد وكهلاً من الصالحين. قالت رب أنى يكون لي ولد ولم يمسسني بشر قال كذلك الله يخلق ما يشاء اذا قضى امراً فإنما يقول له كن فيكون. ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل﴾ (آل عمران، 41-47). وكان من البديهي أن لا يفهم البشر والمقربون ولادة مريم الخارقة، فوجهوا اليها اصابع التهم. ولكن الله الذي اختارها لتكون ام يسوع لم يتركها في محنتها بل اسعفها وقوّى همتها واظهر لها سمو المقام الذي سيحتله المولود الجديد، جاء في سورة مريم: ﴿وآذكر في الكتاب مريم إذ آنتبذت من اهلها مكاناً شرقياً. فاتخذت من دونهم حجاباً فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشراً سوياً. قالت اني اعوذ بالرحمان منك ان كنت تقياً. قال انما انا رسول ربك لأهب لك غلاماً ذكياً. قالت انّى يكون لي غلام ولم يمسسني بشر ولم اك بغياً. قال كذلك قال ربك هو عليّ هينّ ولنجعله آيةً للناس ورحمة منا وكان امراً مقضياً. فحملته فانتبذت به مكاناً قصياً فجاءها المخاض الى جذع النخلة قالت يا ليتني مت قبل هذا وكنت نسياً منسياً. فناداها من تحتها الاّ تحزني قد جعل ربك تحتك سرياً. وهزي اليك بجذع النخلة تسقط عليك رطباً جنياً. فكلي واشربي وقري عيناً فأما ترين من البشر احداً فقولي اني نذرت للرحمن صوماً فلن اكلم اليوم انسياً. فاتت به قومها تحمله قالوا يا مريم لقد جئت شيئاً فرياً. يا أخت هرون ما كان ابوك امرأ سوء وما كانت امك بغياً. فأشارت اليه قالوا كيف نكلم من كان في المهد صبياً. قال اني عبدالله اتاني الكتاب وجعلني نبياً. وجعلني مباركاً اين ما كنت واوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً. وبراً بوالدتي ولم يجعلني جباراً شقياً. والسلام علي يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حياً. ذلك عيسى ابن مريم قول الحق الذي فيه يمترون. ما كان لله أن يتخذ من ولد سبحانه واذا قضى امراً فإنما يقول له كن فيكون. وان الله ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم﴾ (مريم، 16-36).

ويذكر القرآن ان الله قوىّ يسوع بروح القداسة، واعطاه القدرة على اجتراح العجائب كما في سورة آل عمران: ﴿ورسولاً الى بني اسرائيل اني قد جئتكم بآية من ربكم اني اخلق لكم من الطين فأنفخ فيه فيكون طيراً باذن الله وابرىء الاكمه والابرص وأُحي الموتى باذن الله وانبئكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم ان في ذلك لآية لكم ان كنتم مؤمنين﴾ (آل عمران، 49). وفي سورة المائدة: ﴿يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك اذ ابدتك بروح القدس تكلم الناس في المهد وكهلاً واذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني فتنفخ فيها طيراً باذني وتبرىء الأكمه والأبرص باذني واذ تخرج الموتى باذني واذ كففت بني اسرائيل عنك اذ جئتهم بالبينات فقال الذين كفروا منهم ان هذا الا سحر مبين﴾. (المائدة، 110).

والى جانب هذه الاقوال الرفيعة عن يسوع، يدعو القرآن الكريم المسيحيين عدم تجاوز الاعتدال في اسلوب تعبيرهم عن الايمان بالمسيح، والى الكف عن تأليهه: ﴿واذ قال الله يا عيسى آبن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق ان كنت قلته فقد علمته وتعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك انك انت علام الغيوب: ما قلت لهم الا ما امرتني به أن آعبدوا الله ربي وربكم وكنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت انت الرقيب عليهم وانت على كل شيء شهيد﴾ (المائدة 115-116). إن تأليه المسيح وتثليث الله هو كفر: ﴿لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح آبن مريم. وقال المسيح يا بني اسرائيل آعبدوا الله ربي وربكم انه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من انصار. لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وما من اله الا اله واحد وان لم ينتهوا عما يقولون ليمسنّ الذين كفروا منهم عذاب اليم افلا يتوبون الى الله ويستغفرونه والله غفور رحيم. ما المسيح ابن مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل وامه صديقة كانا يأكلان الطعام﴾ (المائدة، 72-75).

﴿وقالت النصارى المسيح آبن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله انّى يؤفكون.

اتخذوا احبارهم ورهبانهم ارباباً من دون الله والمسيح ابن مريم وما امروا الا ليعبدوا الهاً واحداً لا اله الا هو سبحانه عما يشركون﴾(التوبة، 29-30).

﴿يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه فآمنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيراً لكم انما الله اله واحد سبحانه ان يكون له ولد له ما في السماوات وما في الارض وكفى بالله وكيلا. لن يستنكف المسيح ان يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم اليه جميعاً﴾ (النساء، 171-172).

ويضيف القرآن الكريم ان يسوع لم يمت على الصليب، بل ارتفع نحو الله، بينما ظن الجلادون انهم يصلبونه: ﴿وقولهم انا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم الا اتباع الظن وما قتلوه يقيناً بل رفعه الله اليه وكان الله عزيزاً حكيماً﴾ (النساء،156-157).

يتضح مما تقدم ان النظرة الاسلامية الى المسيحية تتأسس قبل كل شيء على التسليم بأنها ديانة موحاة من الله، وعلى التسليم بأن المسيح مرسل من الله يتمتع بميزات عجائبية وينعم بدور اسكاتولوجي في التاريخ البشري الحاضر وعلى التسليم بأن الاناجيل هي كتاب موحى. بالاضافة الى ذلك يتضمن الاسلام تعليماً واضحاً عن مريم المباركة بين النساء، والتي حظيت وحدها بذكر في القرآن الكريم، وباعطاء اسمها عنواناً لفصل من فصوله، وحالياً ترافق الى الجنة نفوس القديسات المسلمات. المسيح ومريم يظهران معاً في القرآن، ويبقيان عنصرين من الديانة الاسلامية ذاتها، بقطع النظر عن المسيحية.

أما بخصوص القواعد الخلقية التي تعلنها المسيحية وتعلم بها، فان موقف الاسلام التقليدي هو موقف ناقد. يأخذ على المسيحية غياباً تاماً للشريعة الالهية فيها، فقد اهملت شريعة موسى ولم تعوّض عنها بشيء خاص. وعلاوة على ذلك ينقص المسيحية، بنظر الاسلام، التركيز الواضح على الجانب الخارجي في الوجود، اذ تحصر رسالتها جوهرياً في الجانب الباطني الروحي، مما يؤدّي الى تضعضع في المجتمع. ان الخلقية المسيحية تبدو مفرطة في السمو لدرجة انه يتعذر تحقيقهامن قبل الناس البسطاء، كقول المسيح مثلاً «من لطمك على خدك الايمن فأدر له الايسر». ومعروف انه يصعب على البشر أن يصيروا كلهم قديسين. كأن الخلقية المسيحية تهمل واقع الطبيعة البشرية وتقدم للناس مثالاً يتعذر الوصول اليه من قِبَل الجماعة. وهذا ما يجعل من الصعب بلوغ الاتزان في الحياة الارضية. اما الحياة الجنسية فتبدو ملطخة بالخطيئة، في مختلف التيارات اللاهوتية، بخاصة في التعليم الغربي، بينما يراها الاسلام امراً مقدساً متى كانت خاضعة لشريعة الله. ويعتبر الاسلام الزواج المسيحي، على ما هو عليه من تشريع، امكانية من امكانيات السلوك الانساني، ولكنه لا يستنفد كل امكانات الطبيعة البشرية، ويعارض الاسلام معارضة كلية العزوبة البتولية اذ يرفض ما يقال عن سموها على حياة الزواج. ويأخذ الاسلام على التبشير الخلقي المسيحي غياب الحس الواقعي الذي يؤدي الى الخصومات القائمة بين المسيحية والعالم الواقعي، وبين المسيحية والسلطة الزمنية، هكذا، على سبيل المثال، يتساءل المسلمون هل ان المسيحية هي ضد الحرب ام لا؟ ان المسيح يقول: «من يأخذ بالسيف يؤخذ»، ومع ذلك نرى تاريخ الشعوب المسيحية حافلاً بالحروب، حيث لا يكون سلوك المسيحيين اكثر تحفظاً وسمواً من سلوك غيرهم من الشعوب. ويبدو الموقف المسيحي من العالم، سواء على الصعيد السياسي ام الاقتصادي ام الترفيهي، ملتبساً كل الالتباس على المسلم، حيث لا يتماشى المثال المعلن مع الواقع المعاش. ويرى الاسلام ان هذا الالتباس الذي يصل الى التضاد، ينشأ عن الفرق في تصور العالم بين المسيحية والاسلام. على كل حال، لا ينتقد الاسلام النقص في تعاليم المسيح، بل مبالغتها في السمو، لدرجة انه يصعب عيشها وتحقيقها. ولكن المسلمين يقدرون كل التقدير عظة الجبل ويحترمون الذين يطبقونها في سلوكهم الحياتي، ويُجلّون التقوى المعاشة وجمال النفس عند المسيحيين الصادقين.

مما لا شك فيه انه نشأ عن هذه الفروقات مناقشات ومجادلات بين المسيحيين والمسلمين دامت اجيالاً طويلة بدون ان تؤدي الى تلاق او تفاهم، بل كثيراً ما كانت تثير عواطف الحقد بين المنتمين الى كل من الديانتين. ولكن الحقد يتنافى مع الروح المسيحية ومع الدعوة الاسلامية، اما تغذيته فنهايتها الدمار والقتل.

ضد مواقف التنافر والتخاصم، قوي الاتجاه في القرن العشرين نحو احترام متبادل يحمله كل طرف نحو الآخر، ونحو تطلع منفتح على القضايا الجامعة والموحدة بغية الوصول

الى التفاهم والتعاون. وبالفعل كثرت بادرات الانفتاح على الاسلام من قبل المسيحية، وظهرت ايضاً في مواقف رسمية من قبل الكنيسة الكاثوليكية. في 19 ايار 1964 أنشأ البابا بولس السادس في روما امانة سر للعلاقات مع الاديان، بخاصة مع الاسلام. وجاء بعده البابا يوحنا بولس الثاني يدعم نشاط امانة السر تلك ويحثها على العمل الدؤوب في سبيل التفاهم. ولقد خص المجمع الفاتيكاني الثاني الاسلام بكلمات اعتبار وتقدير في 28 تشرين الثاني 1965: «تنظر الكنيسة بعين الاعتبار الى المسلمين الذين يعبدون الاله الواحد الحي القيوم الرحيم الضابط الكل خالق السماء والارض المكلم البشر. ويجتهدون في أن يخضعوا بكليتهم حتى لأوامر الله الخفية كما يخضع له ابراهيم الذي يسند اليه بطيبة خاطر الايمان الاسلامي. وانهم يجلون يسوع كنبي وان لم يعترفوا به كإله ويكرمون مريم امه العذراء كما انهم يدعونها احياناً بتقوى. وعلاوة على ذلك انهم ينتظرون يوم الدين عندما يثيب الله كل البشر القائمين من الموت، ويعتبرون ايضاً الحياة الخلقية ويؤدون العبادة لله لا سيما بالصلاة والزكاة والصوم. واذا كانت قد نشأت، على مر العصور منازعات وعداوات كثيرة بين المسيحيين والمسلمين، فالمجمع المقدس يحض الجميع على أن يتناسوا الماضي وينصرفوا بإخلاص الى التفاهم المتبادل ويصونواويعززوا سوية العدالة الاجتماعية والخيور الخلقية والسلام والحرية لفائدة الجميع؟» (تصريح حول علاقة الكنيسة مع الديانات غير المسيحية).

ولا يمل البابا يوحنا بولس الثاني من تحريض المسيحيين على تقدير المسلمين ومد يد المحبة للتعاون معهم في سبيل خير المجتمع. ومما جاء في خطاب له؛ ابان سفره إلى تركيا، في كنيسة القديس بولس في انقرة، في 29 تشرين الثاني 1979: «تعلمون ان المجمع الفاتيكاني الثاني اتخذ موقفاً علنياً بشأن هذا الموضوع، وأنا نفسي في أول منشور لي فادى الانسان ذكرت بأن المجمع اعرب عن تقديره لمؤمني الاسلام الذين يرجعون بايمانهم الى ابراهيم... اخوتي، عندما اتذكر هذا التراث الروحي وما له من قيمة للانسان وللمجتمع، ولقدرته على أن يقدم للشباب خاصة، توجيه حياة، وان يملأ الفراغ الذي تركته المادية، وان يعطي اساساً اكيداً للتنظيم الاجتماعي والقانوني، اتساءل ان لم يكن ملحاً، بخاصة اليوم حيث دخل المسيحيون والمسلمون في حقبة جديدة من التاريخ، أن نعترف بالروابط الروحية التي تجمعنا وأن ننميها، لكي نصون معاً وننشر على كل الناس، كما يدعونا المجمع، العدالة الاجتماعية، والقيم الخلقية، والسلام والحرية». وبعد الاستشهاد بالكتاب **وبالقرآن** الكريم اللذين يثبتان دعوة الانسان الخالدة، ويحثانه على اتمام المهمة التي كلفه بها الله على الارض، قال البابا: «ادعوكم الى التأمل كل يوم بالجذور العميقة للايمان بالله الذي يتغذى به رفقاؤكم في المواطنية المسلمون، لكي تستخرجوا مبدأ التعاون في سبيل تقدم الانسان، والتنافس في الخير ونشر السلام والاخوة في الاعلان الحر عن الايمان الخاص بكل واحد».

الى جانب كنيسة روما الكاثوليكية، يقود المجمع المسكوني للكنائس في جنيف، في المنتصف الثاني من القرن العشرين، حركة بارزة في سبيل التقارب المخلص بين المسيحيين والمسلمين في الحقيقة والاحترام المتبادل. وفي مؤتمري سالزبورغ 1976 وفيينا 1977، بدعوة من المجمع المسكوني للكنائس والفاتيكان، وجه نداء الى المسيحيين لاحترام المهاجرين المسلمين الى بلاد اوروبا وافساح المجال امامهم لممارسة نشاطاتهم الدينية، بخاصة التنشئة وتعلم الديانة. ومما جاء عن البابا يوحنا بولس الثاني تأكيده «على الحق في المحافظة على التراث القومي وعلى إنمائه، وعلى التراث الثقافي واللغوي، والحق في الاعلان الجهري عن الديانة الخاصة، والاعتراف بالآخر ومعاملته وفقاً لكرامة الشخص الانساني في كل الظروف».

بالفعل، بدافع من هذه التوجيهات، ظهرت في العالم المعاصر، حركات تقارب واعية ومخلصة بين المسيحية والاسلام، تركزت في تعاملها لاعلى تخطيء الآخر ولومه بل على تفهمه الى اقصى الحدود واكتشاف ما يجمع الناس سواء على صعيد العقائد ام في مجال العمل. بعض الانتقادات لا يذهب سدى، وقد كان لها وقع إيجابي عند فريق كبير من المسيحيين، سواء لتفهم المواقف القرآنية من عقيدتي التجسد والثالوث، أم لإعادة النظر في بعض جوانب الخلقية المسيحية بغية ربطها بشكل اكثر ايجابية ووضوحاً مع مقتضيات الحياة، كما حدث بخاصة في المجتمع الفاتيكاني الثاني.

على الصعيد اللاهوتي يدرك المسيحي تمام الادراك ان السر هو سر، ومن ثم يتعذر فهمه على أي انسان ويستحيل اعلانه بمثابة حقيقة نهائية تتجسد في كلمات انسانية. ان السر هو حافز على التأمل، وعلى الحياة الداخلية برفقة الله، لإحسان التعامل مع الآخرين، وانه لمنتهى السذاجة ان يدعي اي مؤمن مسيحي القدرة على إيضاح السر وعلى اقتناع الآخرين به. وعلاوة على ذلك يتفهم المسيحي **موقف القرآن** من اسرار

دينه، ذلك انه في عصر النبي محمد كانت المناقشات على اشدها بين المسيحيين بشأن طبيعة المسيح هل كان إلهاً تاماً بدون طبيعة بشرية، ام هل كان انساناً كاملاً، الله فيه حاضر بقوة، ام هل كان في موضع بين الاثنين؟ بالفعل يظهر ان **القرآن** اراد فصل النقاش على الشكل التالي:

رفض ألوهية يسوع، مع ان يسوع مولود من بتول، فان الله لم يتجسد فيه. كان يسوع مخلوقاً مدعواً ليصير نبياً، وقد تقبل الكتاب للتبشير به. بهذا الموقف اراد **القرآن** لجم كبرياء الذين حاولوا اهمال رسالة يسوع وشخصيته، هو كلمة الله. اما رفض الوهية يسوع فيؤدي حتماً الى رفض الفداء، والتثليث.

ويقوى السعي الى التفهم في القطاع الخلقي، فبعد ان كانت الافكار الشائعة تنسب بسطحية مغرضة وعدائية، في بعض الاحيان، الى الاسلام خلقية سهلة وازدراء للمرأة، تركز الانتباه في ايامنا على الفضائل السامية التي تعيشها الجماعات الاسلامية وعلى القناعات التي تقودها. من ابرز تلك الفضائل، العيش في حضور الله الذي على الرغم من تساميه، يرى كل شيء ويحكم في كل شيء، عاطفة عرفان الجميل تجاه الله لعطاياه الكثيرة، الامانة لنداء المؤذن والتضامن الجماعي في الصيام. في اجزاء كثيرة من العالم تصون القيم الاسلامية المجتمع، كما ان جماعة الايمان تقوّي عند المؤمن الحس الاجتماعي ووحدة العائلة البشرية لأن كل الناس ينحدرون من آدم، ولا يوجد في الاسلام اي تقليد، البتة، يوافق على العرقية. ويسود الاعتقاد بوجود قانون خلقي واحد يطبق على العامة والخاصة، على المدني وعلى الديني، ذلك أن مصدر التمييز النهائي بين الخير والشر هو الشريعة الالهية.

كثيرون يرون ان مصير كلٍّ من المسيحية والاسلام مترابط مع الآخر، وان الله اراد الديانتين طريقتي خلاص لملايين من الناس. ان اعداء الديانتين هم اللاأدرية والالحاد والدهرية المعاصرة. هنالك وحدة متسامية تجمع الديانات الصادقة، بخاصة المسيحية والاسلام. ان الاسلام يقبل بالوحي المسيحي حتى ولو رفض المسيحيون القبول بالوحي الاسلامي اما المسيح الذي سيأتي ثانية، وفقاً للمسيحية وللاسلام، فلن يأتي الا بالحقيقة ولن يدين الا بالحقيقة.

المسيحية والتحديات المعاصرة

المسيحية هي ديانة وحي، وبالتالي فإن تعاليمها الاساسية، عن الله وعن الكون وعن الانسان، هي حقائق ثابتة لا تتبدل. والمسيحية هي في الوقت ذاته ديانة تاريخية، بمعنى انها ظهرت في تاريخ محدد، وتؤثر في التاريخ الانساني كله، ومن ثم تتكيف مع المجتمعات ضمن الحقبات التاريخية بدون ان تفقد ثباتها واصالتها. ومن يراقب تكيفها في العالم الغربي خصوصاً، حيث بدت بمثابة القوة الفاعلة الاكثر شمولاً منذ القرون الوسطى حتى ايامنا، يرى أن التركيز في الدين كان يتأرجح بين القطبين الاساسيين في المسيحية، وهما الله الخالق المتسامي والله المتجسد انساناً في يسوع المسيح. وكان ينتج عن كل منهما اتجاهات مميزة في الايمان وفي الاخلاق، وتتولد مشاعر دينية وتيارات روحانية تؤثر تأثيراً مباشراً على اساليب العمل الديني في القطاعات السياسية والاجتماعية والثقافية. وفي المقابل، راح الفكر النقدي يصوّب هجوماته ضد كل من هذين القطبين الاساسيين، مدركاً ان الاطاحة بالواحد منهما يؤدي الى الاطاحة بالثاني، ولا تزال المجابهة قوية حتى في ايامنا، ولكن المسيحيين المؤمنين يقولون: «ان الله هو في وسطها [أي الجماعة المسيحية] وبالتالي فهي لن تتزعزع».

في القرون الوسطى كان التركيز على الايمان بالله الخالق المتسامي، وعلى العمل «لمجد الله»، فقوي اذ ذاك وجه المسيح الوسيط نحو الله، لأنه يدخل بصورته الانسان الى سر الله. مع عصر النهضة، قوي التركيز على الانسان في وضعه الجسدي الحسي، وعلى طلب السعادة حتى على هذه الأرض، وعلى الاهتمام بمصادر السعادة داخل العالم الارضي، في النشاط السياسي. مقابل هذا الواقع الجديد قوي داخل المسيحية التركيز على يسوع المسيح الانسان الإله، والإله الانسان، بقصد اظهار الوجه المضيء والمخلص للوجود الانساني، وبالتالي التحرر من مواقف الازدراء تجاه الوجود الارضي التي قويت في بعض فترات القرون الوسطى. ولكن التركيز على شخص يسوع المسيح حدا بالباحثين الى وضع سيرة عملية عن حياته، فوجد مفكرو عصر النقد في القرن الثامن عشر، أن **الأناجيل** ليست وصفاً موضوعياً وحيادياً لحياة يسوع، بل هي قبل أي شيء آخر تفسير لاهوتي لوقائع حدثت في حياته. اذ ذاك قال الناقدون بأنه يجب ان نبحث عن يسوع التاريخي الذي هو الاساس في مسيح الايمان. ولدى تعذر الرجوع الى مصادر تاريخية علمية لكتابة حياة يسوع بدقة، ظهرت ردات فعل متباينة كل التباين. كان من ابرزها، في القرن الثامن عشر، انكار وجود يسوع التاريخي، والقول بأن يسوع هو اسطورة من خلق اللاوعي الانساني الراغب في التحرير، وهو بالتالي ليس ظاهرة خاصة بالمسيحية بل يمكن وجوده في كل

الاديان. إنه ترامي عواطف الفقراء والعبيد الذين يشعرون باغترابهم ويلتزمون طريق التحرير الاجتماعي. وانطلاقاً من التمييز بين مسيح الايمان وشخص يسوع التاريخي وضعت مئات الكتب تحت عنوان حياة يسوع، ولكنها لم تصمد امام النقد الرصين. ولدى فشل المحاولات التاريخية، توجه الاهتمام صوب مسيح الايمان. وكان للّاهوتي البروتستانتي بولتمان دور بارز في الدعوة الى نزع الاسطورة عن البشارة المسيحية، وذلك باللجوء الى تفسير البشارة الرسولية التي اعلنت يسوع بمثابة المسيح، والمخلص، وابن الانسان، وابن الله، تفسيراً خاضعاً للغة زماننا. اذ ذاك يتحول الكلام عن المسيح الى حديث عن الخلاص، ويكون الكلام عن المسيح «نمواً لفهم المسيحي للوجود»، و«تفسيراً لاهوتياً للفهم الجديد الذي يتولد عند المؤمن عن ذاته». وكل ما تبقى من كلام عن المسيح هو «تمثيلات اسطورية ومقولات تعبدية انتقتها الثقافة الهللينية». ولكن بولتمان، بعد ان وعى خطورة مواقفه، عاد ليصرح سنة 1960: «بعد ان كانت سابقاً المشكلة الكبرى هي اثبات الفرق بين يسوع الناصري والتبشير عن يسوع، يتحول الاهتمام اليوم الى ابراز الوحدة بين يسوع التاريخ ومسيح الايمان».

ولم ينحصر نزع الاسطورة في الكلام عن المسيح بل راح يطول تصورات الدين الاساسية ويرفض صورة الله وكل موضعة له، كتسميته روحاً أو شخصاً أو اباً. ليس الله موضوع معرفة مستقلاً، بل انه يطفر الى الحياة البشرية، فيسمح للحب بالوجود، ويرى فيه الشقي والبائس املاً بالمستقبل. ليس الله طبيعة إلهية خلقت العالم من العدم وسوف تحاسب كل انسان حسب افعاله. بل اكثر من ذلك في نزع الاسطورة يذهبون الى القول بأن الألوهة ليست افتراضاً ضرورياً ليكون المرء مسيحياً، بل يمكن ان يكون المرء ملحداً ومسيحياً من هنا الالحاد المسيحي الذي يزعم أن: «وحده المسيحي الصالح يقدر أن يكون ملحداً ووحده الملحد الصالح يستطيع أن يكون مسيحياً»: «ان تعذر الوصول الى الله يدفع الى التعلق بالمسيح المخلص ضد الالحاد وما يؤدي اليه من دمار. في هذه الحال يتكوّن التركيز على المسيح بدون الله السامي، ويقوى التعلق بشخص تاريخي لمجابهة الايديولوجيات، ولانتقاد المجتمع القائم على الامتيازات، وتكثر القراءات الملحدة للانجيل بغية اظهار شخص يسوع التاريخي بقطع النظر عن الله. فليس المسيح كائناً قادماً من عالم آخر، بل هو كشف عن الكائن الجديد الذي ينزع اليه المرء في صميم وجوده الانساني». (بول تيللش). ويسعى كثير من اللاهوتيين الى «تحرير يسوع من التفسيرات العقائدية الصارمة بغية ادخاله في التاريخ» ووضع اسس واقعية للاهوت التحرير تكون على ارتباط مع الواقع السياسي.

الملاحظ في هذه الايام ان التيارات المتكلمة عن المسيح بدون الله اخذت تتقلص لسببين، الاول هو وعي قادتها انه اذا مات الله يزول المسيح حتماً، والثاني هو عدم تجاوب هذه التيارات مع الاسئلة الحقيقية المطروحة في عالمنا المعاصر. اخذت الفلسفة والعلوم تنحى منحى جديداً، اذ يمتنع الباحث العلمي عن التسليم المسبق بنبذ الايمان، ويتجه عن طريق العلم صوب اكتشاف حقيقة تتجاوز في عقلنتها العالم - قد لا تكون تلك الحقيقة هي إله العقل والايمان، ولكن ما يهمنا هو ملاحظة كيف يتجه العلم صوب اعتقاد رزين لوجود الله. يتجه العلم في ايامنا صوب الانفتاح على الله، ومن الممكن القول ان العقلنة الملاحظة في العالم تنفتح بدورها على الازل. ان العلوم الانسانية، كالتاريخ والالسنية والانتربولوجيا وعلم النفس التحليلي وعلم الاجتماع، في درسها للانسان، لا تنكر ما فيه من ديني، بل انها تبرز أطره وتترك السؤال بشأن الله سؤالاً مفتوحاً. وبالفعل يوجد تيار قويّ داخل اللاهوت المسيحي يعيد تركيز التعليم على الله وسره وعلى الايمان الفائق الطبيعة، ذلك الذي يتكلم عنه الانجيل ويولد من المسيح ويتجه صوبه، «بحركة آتية من أعلى ومن أبعد، تأتي من الله وتعود الى الله». لم يكن يسوع «سوبرمان»، ولا «سوبر ستار»، ولا نصف إله، بل كان «انساناً كاملاً وإلهاً كاملاً» ومن هذا السر ينتقل التعليم المعاصر الى اظهار الوجود كله، بخاصة التحرير والفداء.

مصادر ومراجع

— الكتاب المقدس، العهد القديم والعهد الجديد - المكتبة الشرقية - بيروت، 1966.
— Boff leonardo, *Jésus- Christ libérateur*, Cerf, Paris, 1983.
— Bose, Y., *La Foi chrétienne*, Paris 1965.
— Jeremias. J., *Le Message central du Nouveau Testament*, Paris, 1966.
— Küng Hans, *Dieu existe-t-il?*, *Seuil*, 1978.
— *La Sainte Bible*, traduction française sous la direction de l'Ecole Biblique de jérusalem, Cerf, Paris, 1956.
— Lelong Michel, *L'Islam et l'Occident*, Albin michel, 1982.
— Schille Beeckx Edward, *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ*, Cerf 1981.
— Theissen G., *Le Christianisme de Jésus*, Relais Desclée, 1978.
— Urs Von Balthasar H., *Qui est chrétien?* mulhouse,1967.
— Vancourt, Raymond, *La Crise du christianisme Contemporain*, *Aubier Montaigne*, *1965*.

بشارة صارجي

المسيحية

Christianity
Christianisme
Christentum

المسيحيةُ هي النصرانية؛ ودين النصراني، أو دين المسيح. نواتها السيد المسيح الذي عاش حياته المعروفة يهودياً، ومؤسسها القديس بولس (راجع مادة **النصرانية**). تقول بأن المسيح هو ابن الله، والمساوي لله، والله عينه الذي هو بثلاثة أقانيم: الآب، والابن، والروح القُدُس متساوية في جوهر واحد. تهتم بوجود الإنسان أمام ربه وضميره، وليس بتنظيم وجوده في الواقع والمجتمع وأمام السلطة؛ مرتبطة تاريخياً، في ذهن المسلم والصيني والهندي ومن إليهم، بالغرب والبابوية وروسيا القيصرية؛ مرتكِزةٌ على الديانة اليهودية أو على العهد القديم، وتنفي ما بعدها من أديان أي بعد أن تجسَّد الله وهَبَط إلى الأرض وصُلِب وافتدى البشر. وهي تنادي بالمحبة وبالأخوة والرحمة... تؤمن المسيحيةُ بعالمٍ أخرويّ غير شديد الوطأة على الحياة الدنيوية للمؤمن، وتوفر للوعي الديني مثالياتٍ جمة، ورَوْحَنةً عميقة، وتوجهاتٍ صوفية متعالية على الوجود والفعل والنظر... تطورت كثيراً، وتشعبت إلى فِرَق أشهرها: الكاثوليكية، والأورثوذكسية، والكنائس البروتستانتية.

تضعها الفلسفةُ على منبسَطٍ فكري يجمع الإسلام واليهودية في جانب؛ والكونفوشيوسية وأديان الهند وغيرها من الأمم في الجانب الثاني؛ والفلسفات الكبرى في العالم مع تياراتِ الفكر الراهن وعلم الأديان المقارن بل وعلوم الطبيعة، في الجانب الثالث المقابل. سوف نقرأ أدناه، بروح الاحترام والمسؤولية وليس بروحٍ متجهِّمة أو عبوسة، حياة السيد المسيح (عيسى ابن مريم)، شخصيته، الأفكار الفلسفية في **الأناجيل**، الفِرَق المسيحية، المسيحية والفلسفة والعلوم، المسيحية والأديان الأخرى...

حياة المسيح وتدويناتها

يَبسط **الانجيل** (**إنجيل** = بشارة، خبر مبهج أو نبأ سار) حياة يسوع (الله يخلِّص، المخلِّص) المسيح (الممسوح بالزيت). إنه لمن العقلانية العربية الإسلامية أن نورد تلك الحياة برواية يوحنا لها. ذلك أن يوحنا، المولود ربما في بيت صيدا على شاطىء بحيرة طبرية والمتوفى حوالى السنة 100 للميلاد، معروف لدينا معرفة أوسع من أخبار الرواة الآخرين. فأمه، سالومة، هي إحدى النساء اللواتي تبعن يسوع، وقدمن له المال للمساعدة. عمل يوحنا، مع أخيه يعقوب وأبيهما زَبَدى، في صيد السمك؛ وتَتلمذ ليوحنا بن زكريا قبل أن يتتلمذ ليسوع. ألقابه كثيرة: يوحنا اللاهوتي، الحبيب، النسر المحلِّق في سماء الحياة الإلهية؛ وإبنا الرعد (بَوانَرْجِس) لقب ناله هو وأخوه يعقوب من المسيح (مرقس، 3 : 17).

يَظهر أنَّ يوحنا، في روايته **للانجيل**، (قد شاهَدَ وعايَن وسمِع؛ وهو الأغزر. فأكثر ما يورده من كلام المسيح غير مذكورٍ في **الأناجيل** الأخرى، وغير مكرَّرٍ لما قالوه؛ وينفرد بروايته لستّ معجزات، ولتوصيف أعمال، وذكر أقوال، جَرَت أو أُلقيت في اليهودية (الضفة الشرقية للأردن) لا في الجليل أي حيث المسرح الذي عرض أحداثه الآخرون من الرواة. ومن يوحنا نعرف أنّ المسيح وعظ في الملأ والعلَن مدة ثلاث سنوات، أو نصفٍ وثلاث سنوات، إبتداءً من معمودية يوحنا إلى الصلب.

ومع أنَّ المجال للشك، بنسبة **الانجيل** بحسب يوحنا، غير ضيِّق فإن ذلك، في تحليلنا، غير مهم. وذلك لأننا لا نهتم هنا بالتاريخ أكثر مما نود دراسة المسيحية في الثوب الشائع، الأكثري، المؤمن والصراطي أو القويم. وهكذا فنحن نقدم حياة المسيح انطلاقاً من **إنجيل يوحنا**، مع محاولاتٍ للتوضيح والإفاضة تقوم على اللجوء إلى **الأناجيل** الأخرى. وسوف نبسط، بشيء من التفصيل والتعقّب، تلك الحياة العامة للمسيح بسبب ما لها من كبير السلطة في مجال توضيح العقيدة، وتطور الديانة التاريخي، والتفسيرات المتعددة المعطاة لها وللعقائد عبر الأزمان والأمكنة.

1 ـ يَبسط الفصل الأول من **انجيل يوحنا** (**انجيل يسوع المسيح** للقديس يوحنا، في الترجمة العربية) شهاداتٍ ثلاثاً ليسوع من جانب يوحنا المعمدان (**يوحنا**، 1 : 19 - 2 : 1). فحينما أرسَل إلى هذا الأخير اليهودُ من أورشَليم القُدْس نَفَراً من الكتبة (الكَهَنة) واللاويين (خدّام الهيكل) يسألونه في بيت عَنْيا Bethanie «من أنت؟ قال: لستُ المسيح؛ ثم لستُ

إيليا؛ ثم لستُ النبيّ. ثم قال جواباً عن سؤالهم الرابع: أنا صوتُ منادٍ في البرية: قوّموا طريق الربّ، كما قال النبي أشَعيا Isaïe، ثم سألوه: إذا لم تكن المسيح، ولا إيليا، ولا النبي، فلم تعمِّد إذن؟ فأجاب: أنا أُعمِّد في الماء، وبينكم من لا تعرفونه: ذاك الذي يأتي بعدي».

وفي اليوم الثاني شَهد للمسيح يوحنا بن زكريا المعمدان مرة أخرى إذْ قال: «هُوَذا حَمَلُ الله...»، وهو يعمد بالروح. وشهِد يوحنا أن الروح، الذي كأنه حمامة، يَنزل ويستقرّ على يسوع. تلي ذلك الشهادةُ الثالثة، في اليوم الثالث من الأسبوع الأول، ليسوع والتلامذة الخمس الأوَل، الواردةُ في الآيات 35 حتى 51 من الفصل الأول: في الغد كان يوحنا ما يزال هناك، ومعه اثنان من تلاميذه؛ وإذْ رأى يسوعاً قال: «هُوَذا حَمَلُ اللّه». فتبع التلميذان يسوع، وهما: أنْدراوس وأخوه سمعان الذي قال له المسيح: «أنتَ سمعان بن يونا Simon fils de Jean، وستُدعى صخراً (كيفا /Chépas/ صَفاة) (يوحنا، 2 : 42). ولقد اقتنع سمعانُ هذا بالمسيح وتَبعه، كلتميذٍ ثان، لمّا سمع من أخيه أَنْدراوُس، التلميذ الأول للمسيح، القول: هوذا ماشيحا (أي المسيح).

وغداة ذلك قال يسوع لِفيليبُّس ـ من مدينة أندراوس عينها وهي بيت صيدا التي يُرَجَّح أيضاً أنها المدينة التي ولِد فيها بطرس ـ أن يتبعه. ثم أقنع هذا رجلاً آخر هو نَتَنائيل Nathanaël بأنه وجد يسوع ابن يوسف من الناصرة الذي هو مذكور في الشريعة عند موسى، وفي الكتب عند الأنبياء، ووعد يسوع نتنائيلَ ـ الذي كان آمن ودعا المسيح بمِلِك إسرائيل وابن الله ـ بأنه سوف يُريه «السماءَ منفتحة، وملائكة الله صاعدين نازلين فوق ابن الإنسان» (يوحنا، 1 : 51). وهكذا تبدأ الحياة العمومية للسيد المسيح؛ وسوف تبرز للملأ أثناء عرسٍ، في حالةِ فَرَح عام.

2 ـ عرس قانا (الفصل 2 : 1-12):

بعد ثلاثة أيامٍ من ذلك الحديث بين المسيح وتلميذه نَتَنائيل، جرى في قانا Cana الجليل عرس. كانت هناك أم المسيح؛ ودُعِيَ هو وتلاميذه. وحينما نفذت الخمرة، نبهته أمهُ إلى ذلك فقال لها: مالي وَلَكِ أيتها المرأة؟ (في النص الفرنسي: مالي وَلَكْ/ Mālī Walak. المرأة = امرأة سماوية؛ في تفسير تقريظي آخر: أيّتها المرأة = أيّتها السيدة). في ذلك المكان كانت معجزة الخمر: لقد ملأ الخدم الأجاجين ماء حتى طفحت، وحَوَّلها المسيح إلى خمرة جيدة، وإثْر تلك الآية الأولى له آمن به تلاميذه، وانتقلوا إلى كفرناحوم Capharnaüm ليقيموا بها بضعة أيام.

عمل ثوري آخر، طرْدُ الباعة من الهيكل: باقتراب فصح اليهود، ويوحنا يرى العلاقةَ القوية بين أعمال يسوع أو أقواله وأعيادهم، نرى يسوع في أورَشَليم: لاحظ أن الباعةَ يبيعون الحيوانات المخصَّصة لتقريب الذبائح داخل الهيكل، والصيارفة يضعون هناك أيضاً الدراهم على مناضدهم. فثار وغضب. «فجدل سوطاً من حبال، وطردهم جميعاً من الهيكل مع الغنم والبقر؛ ونثر دراهم الصيارفة وقلب مناضدهم». يعبر هذا الصراخ، والطرد لهم، عن أول عمليةِ إظهارِ بَطْش؛ وعن تحديات المسيح للمجتمع.

حديث يسوع مع نيقوديمُس Nicodème: هذا الأخير من الفريسيين، ومن الوجهاء بين اليهود، وأحد أركان مجلسهم، و«معلّم في اسرائيل» بحسب نعت المسيح له. جاء ذات ليلة إلى يسوع مُقِرّاً له بأنه جاء «من لَدُن الله معلّماً». ويروي يوحنا (3 : 1-21) ما جرى بينهما من حديث يكشف عن حدة الصراع بين الحَرْف والروح أي عن اهتمام المسيح بتطهير النفس، والولادة من عَل، والمعمودية بالروح. وتلك فكرة رئيسية في حياة المسيح؛ وستكون بتلك الأهمية أيضاً في العقيدة حيث الدعوة للروح، ولمولد الانسان الجديد، ولتعدّي الحرف.

3 ـ شهادة يوحنا المعمدان الأخيرة ليسوع (يوحنا، 3 : 22-36): وينتقل المسيح بعد ذلك إلى أرض اليهودية؛ ثم تركها ورجع إلى الجليل مروراً بالسامرة. وجرى له أثناء ذلك ما يلي:

أ ـ ففي عين نون (Ennon)، بالقرب من ساليم Salim، كان يوحنا المعمدان يُعمِّد. وهنا يَشهد، بعد جدال بين تلاميذه وأحد اليهود بشأن الطهارة، قائلاً: «لستُ المسيح بل رسولٌ قُدّامه...؛ مَن يؤمن بالابن فَلَهُ الحياة الأبدية. ومن لم يؤمن بالابن لا يَرَ الحياة الأبدية، بل يلزمه غضب الله». وفي هذه الشهادة للمسيح، وهي الأوضح، ترد عبارتان عن الحياة الابدية، وغضب الله، تَظهران شديدتَي الصلة بالفكر اليهودي، بالعهد القديم. وبعد ذلك لن نجد المسيح يتحدث عن غضب الله بل عن الشفقة، والرحمة، والمحبة.

ومفهـوم الألوهيـة أيضـاً سـوف يظهـر في أثواب أخـرى: الله محبة، الإله الآب، ابن الله، الخ.

ب ـ وفي سيخارة Sieharg، وهي مدينة سامرية قـريبة من نابلس وغير بعيدة عن بئر يعقوب، طلب المسيحُ الماءَ من امرأةٍ جاءت تستقي. فتعجبت قائلة: أنتَ يهـوديّ وأنا سـامريـة، فكيف تستسقيني؟». وينتهي الحديثُ معها بقولها: «إنّي أعلم أنّ مـاشيحـا آت...»؛ ونَعْلم بعـدئـذ أنـه هـو نفسـه ذلـك المـوعود. وبتأثير ذلـك الحديث والمخـالطة، آمن بـه عددٌ من سامريّي تلك المدينة؛ وتَسْقط هنـا الكـراهيـة بـين اليهـودي والسامري إذْ يدّعي اليهود أنّ السامريـين غربـاء، وهراطقـة، ومنحرفين غير معترفين بسلطة الحَبر اليهودي الأكبر، ومنـافسين بهيكلهم للهيكـل اليهودي في أورَشَليم. وهنـا أيضاً تـرِد فكرةُ المسيح مخلِّص العالم.

ت ـ وإذْ يقوده التطواف حتى يبلغ كفرناحـوم، فإنـه يشفي هناك مريضاً هو ابن عامل الملك. فـآمن الرجـل، وأهل بيتـه جميعاً (يوحنا، 4 : 43-54).

4 ـ العودة إلى أورشليم:

هنا، وللمرة الثانية، يكون الأمر إبـان عيدٍ يهـودي. وهناك عنـد بـركـة الغنم، عنـد بنـاءٍ يقـال لـه بـالعـبريـة بيت ذاتـا Bethesda؛ Be-thes-da، يقول لرجـلٍ عليـل منـذ ثمـانٍ وثلاثين سنة: «قُمْ فاحمل فراشك وامْشِ». فشُفي الرجـل من سـاعتـه؛ وكـان ذلـك يـوم سبتٍ ممـا أثـار غضب اليهـود (5 : 1-18). وبـدأ الشعبُ معهم لأنهم رأوا في ذلك استبـاحةً ليومهم المقدس؛ وسعوا لقتله منكِرين عليه أيضاً قوله: إنّ الله أبـوه، أي أنه سـاوى نفسـه بـالله. ويَـردّ عليهم (5 : 18-47) بخطابٍ تقريظيّ له ويعـطي الأولويـةَ للحرف والـروح، ويخبر عن مسـاواته بـالآب، وعن الأموات والخـاطئين، وأنّ مـوسى والنبـوات في العهد القـديم قد أخبرت عنه هـو، الابن، ابن الله...

5 ـ معجـزتـان: تكثـير الخبـز والمشي عـلى المـاء (6 : 1-21): بعد ذلك عبر بحر الجليل، بحيرة طبرية؛ فتبعتـه الجموع. وصعد إلى الجبـل. وهناك، ردّاً على تساؤلِ فيليبّس الذي شكا من كثرتها وصعوبة الحصـول على الخبـز ليطعمهـا، قال: اقـعِـدوا الناس، وكانوا نحو خمسة آلاف. ثم أخذ يسوع خمسة أرغفةٍ من شعـير، وسمكتَيْن، كـانت موجودة مع صبيٍ هنـاك. وفرّق من ذلـك عـلى الحـاضرين بمقـدار مـا أراد كـلّ منهم. وجمـع تلاميـذه مـا فضـل من الكِسر وملأوا اثنتي عشر قفة. وعندمـا حان المسـاء، لحق بتلاميـذه الذين ركبـوا سفينة وعبروا بها إلى كفرناحوم. وخافوا لما رأوه يقـترب من سفينتهم مـاشياً عـلى الماء. ثم ألقى في اليوم الثـاني، في الجمـع الـذي احتشد متعجباً: «لا تعمَلوا للقوت الفاني، بـل اعملوا للقوت الباقي في الحياة الأبـدية... أنـا خبز الحيـاة. أنا الخبـز الذي نزل من السماء... والخُبز الذي أنا أعطيه، هو جسدي الذي أبذله ليحيا العالَم». وأدبـر عنه كثـير من تلاميـذه، وتذمـر منه اليهود؛ فقد كانت أقواله تلك عسيرةً، تبعث الشـك في بعض النفوس. وخاطب حوارييه الإثـني عشر، الذين زادوا به إيمـاناً وتمسكـاً، أنَّ أحدهم شيـطان وسَيُسْلِمه. وهكـذا تـظهـر هنـا فكـرتان: الفـداء، وهنا سرّ إلهي؛ والمعـرفةُ المسبقـة بأن أحـد تـلاميذه، وهـو يهوذا (يـوضـاس) بن سمعـان الاسخَـرْيـوطي Judas Iscariot, The son of Simon ـ سوف يُبلغ عنه.

6 ـ **خطابان، واحد في نحو منتصف العيـد والثاني في يومه الأخير:** بعد المعجـزتين اللّتَـيْن ارتبطتـا بعيد الفصـح، ننتقل إلى صورة أخـرى هي عيد المـظال اليهودي feast of tabernacles. في الفصل السـابع هذا، يروي يوحنا أخباراً عن يسوع يظهر فيها في الجليل، لا في اليهودية، متخوفاً من اليهود الذي كانوا يطاردونه. ونرى هنا اشتداد الاختلاف بين النـاس في شـأنه، واحتـدام تهامس الجمـوع حـول تعليمـه ومعـرفتـه بـالكتب وهـو الـذي لم يتعلّم. ويـردّ بخـطاب (7 : 14-36): «ليس تعليمي من عنـدي، بـل من عنـد الـذي أرسلني»؛ ويتسـاءل: «لمـاذا تـريـدون قتـلي؟» واتُّهم بـأنّ بـه مسّ من الشيطان... ثم ينبيء بموته... وفي آخر يـوم من العيد، في أعظم أيام العيد، نادى في الناس أن يأتـوه، ويؤمنوا بـه؛ فهو الـذي يـروي العـطاشى (7 : 17-39)؛ ممـا زاد حـولـه اللغط والخلاف بين الحرَس والفريسيين.

لعله صـار الآن، بعد أن لاحقنـا بشيءٍ من التفصيل حيـاة السيد المسيح ونشـاطاتـه، سليماً الاكتفـاء بالتلويـح والتلميح. يعني هذا أنّ الفصول الثامن والتاسـع والعاشر، مـن **الانجيل** بحسب القديس يوحنا، تروي أعمـالاً نبيلة، وخطبـاً مختلفة؛ ثم خرْقاً آخر للقوانـين الطبيعيـة هو إشفـاء أعمى بمجرد تلفظ الكلام. فمثلاً: لقـد نظر إلى الزانية نـظرة تسامـح وغفران؛ وأعلن للمـلأ: أنه نـور العالم (8 : 12-20)، وأنّ اليهـودَ أبناءُ الشيـطان (**عينه**: 30-51). وممـا أدهش اليهـود وأثار حنقَهم قـوله إنـه أقدم وأكبر من ابراهيم (52-59)؛ فـأخذوا حجـارة ليرجموه. لكنه توارى، وخرج من الهيكل. وكان غضب اليهود

يزداد ويحتدم، واعتراض الفريسيين يشتد، في صراعه معهم حيث إظهاره لأقوالٍ وأعمالٍ مثيرة للوم والاستهجان. فبعد اغتسال الأعمى (9 : 1-7) في بركة سلوام Si-ló-am؛ Siloé، تأججت الاتهامات ضد سلوكه وحتى ضد عقله قائلين إنه يهذي وإنَّ به مَسّاً. وكان يبادلهم القسوة والاتهامات، وذلك بعد إشهاره نفسه على أنه الراعي الصالح (10 : 1-؛ 10 : 7-18) مما دفع به إلى الهرب حتى لا يمسكوه. وكان شأنه يعلو، والايمان به ينتشر. إلا أنّ الظاهرة تلك تبلغ الذروة بعد عملية في بيت عَنْيا تقول بإحياء الميت: فقد كان المسيح يحب مرتا وأختها وأخاهما عازار Lazare الذي مات بعد مَرض. وحين الرجوع إلى اليهودية قال لمرتا: سيقوم أخوك؛ وصاح بأعلى صوته: «هَلُمّ عازار فأخرج». فخرج الميت من القبر، بعد أربعة أيام هناك (11 : 1-44). وفي مجلسٍ سَنْهَدْرين، اتفق الأحبار، برئاسة عظيمهم عامئذٍ قيافاً، والفريسيون على قتله إذْ خافوا على الأمة من تعاليمه. ولجأ المسيح إلى العزلة مع تلاميذه، بعيداً عن عيون أعدائه في مدينة أفرام، شمالي القدس أورَشَليم.

7 ـ الفصح الأخير، ما قبل الآلام والعشاء Cène الأخير:

في الفصح الأخير، وقبل ذلك العيد بستة أيام، في بيت عَنْيا حيث عازار العائد من الموت ومرتا والمسيح وآخرون، تدهن بالطيب تلك المرأة قدمَيْ يسوع وتمسحهما بشعرها (12 : 1-8). يحتج يهوذا الاسخريوطي متذرعاً بأن ذلك الطيب غالي الثمن، وبيعه يوفّر صدقةً لفقراء كثيرين... وفي الغد استُقبل المسيح راكباً على جحش إبن أتان في أورشليم، من الجمع الذين جاؤوا للعيد، بسعفِ النخل والهتاف والتحية، «هو شَعْنا [خلِّصْ؛ وتقال للتحية والترحيب]... تَبارك الآتي باسم الرب ملك إسرائيل»... ويتكلم المسيح، فينبيء بموته وقيامته مشبِّهاً نفسه إذْ يموت بحبة الحنطة التي إنْ لم تقع في الأرض وتَمُت، تَبقَ وحدها. وإذا ماتت أخرجت حَبّاً كثيراً... ؛ «فإذا رُفِعتُ من هذه الأرض، جذبتُ إليّ الناس أجمعين»، ثم توارى.

8 ـ العشاء الأخير:

يروي الفصل 13 أنّ يسوع المسيح أثناء عشائه الأخير خلع رداءه، وائتزر بمنديل، وغسل أقدام تلاميذه بالماء (هنا يحتجّ بطرس، يَستكبر ذلك)، وأنبأهم بخيانة يهوذا له (18-30)... ويُنهي المسيح كلامه بأقوالٍ؛ وبخطابِ وداعٍ يوصي بالمحبة. ورداً على تساؤلات تلاميذه يقول لبطرس: «لا يصيح الديكُ إلا وقد أنكرتَني ثلاث مرات» (13 : 38)؛ ولتوما: «أنا هو الطريقُ والحق والحياة»؛ ولفيليبّس: «من رآني رأى الآب (الله)...؛ إني في الآب وإن الآب فيّ» (14 : 11). ويلي ذلك وصايا كثيرة، وتعاليم ـ يوردها يوحنا بأسلوبٍ جميل ـ لتلاميذه حول الروح القدس، والمؤيِّد المُعَزّي the Comforter; le consolateur، والسلام في القلب؛ ويشبّه نفسه بالكرمة وأباه (الله) بالكَرّام؛ ويوصيهم بأن يحبّوا بعضهم بعضاً، وأنه ليس من هذا العالم؛ ويعبِّر عن مشاعر ضد العالم هذا، وعن أحاسيس بالمرارة إزاء الذين أبغضوه، وعن الروح القدس الذي سيأتي ليعلّمهم، ثم عن العلاقة بينه وبين المؤيِّد، وبينه (الابن) وبين الآب. وأخبر أنه سيذهب إلى الذي أرسله؛ فهو إنْ لم يمضِ فلن يأتي المؤيِّد.

وباختصار، فإننا هنا نجد أفكاراً حول مجيء ـ وعمل ـ الروح القدُس (الفاراقليط = الفاراقليطُس) = Paraclet، والرجعةِ بعد الموت، ودعوةِ التلاميذ إلى التحابب والثبات في الإيمان، وقهْرِ المسيح للعالم إذْ يعلِن: «لقد غلبتُ العالَم» (16 : 33)، وأنّ جميع ما هو للآب فهو للمسيح (إشارة إلى العلاقة الأقنومية بين الابن والآب). ويتلو صلاة كهنوتية sacerdotale يخاطب فيها الآب بكلامٍ مؤثرٍ، مُخبرٍ من مثل: «وما هو لي فهو لَكَ. وما هو لَكَ فهو لي» (17 : 10)... ويُنهي تلك الصلاة بالعبور إلى وادي قِدْرون brookcé-dron torrent de Cédron ويدخل هو وتلاميذه بستاناً هناك.

9 ـ الآلامُ والصلب، الموتُ والقيامة، التَّرائي:

ويأتي يهوذا بسرية من الجنود الرومانيين، وحرسٍ بعثهم الأحبار والفريسيون، إلى ذلك البستان، فألقوا القبضَ على يسوع، وأوثقوه؛ وساقوه أولاً إلى حَنّان (هو حَمو قيَافاً، وعظيم الأحبار قبل قيافا هذا)، بعد مشادّةٍ أو معركة خفيفة ضرب أثناءها سمعان بطرس أُذُنَ مَلْخُس، عَبْد عظيمِ الأحبار، بالسيف فقطعها، وأنهى المسيحُ الحادثة بتسليم نفسه طوعاً وبرفْضِ المعركة (18 : 1-12). ونجري عند حَنّان، ثم عند قيافا، حوادث تُظهر بُطرس وتلميذاً آخر (هو كاتب **الانجيل** هذا، يوحنا) يتّبعان يسوع. وينكِر بطرس أنه من التلاميذ، ويستدفىء مع العبيد والحرس. ويتلقى المسيحُ لطمةً من حَرَسيّ لأنه ردّ على سؤالٍ لعظيم الأحبار رداً اعتبر غير مناسب. ثم ينتقل الموكب إلى قيافا (18 : 13-27). وفي دار الحاكم، عند بيلاطُس Pilate، يَطلب اليهودُ محاكمة يسوع.

فيتردد، ثم يسأل المتّهم: أأنتَ ملك اليهود؟ فيجيب يسوع: ليست مملكتي من هذا العالم. ولم يجد بيلاطس سبباً للتجريم؛ وعرض على اليهود إطلاقه ـ جرياً على العادة إذ كان يطلق لهم سجيناً في الفصح ـ فرفضوا مفضّلين إطلاق اللص بَرْأبَا Ba-rab-bas؛ Barabbas. وفي حوار بيلاطس البنطي مع المسيح تظهر الفروق بين العقلية الرومانية والدين أو النظر الروحي للوجود. وأثناء المشادة بين اليهود وبيلاطس، يهدّد أولئك المتجمهرون بالوشاية به زاعمين أنه لا ملك عليهم إلا قيصر، وأنّ المتّهم يجب أن يُقتل لزعمه أنه ابن الله وأنه مِلكٌ عليهم. وساروا بيسوع، وهو يحمل صليبه وعلى رأسه إكليلٌ من شوك، ويلبس رداءً أرجوانياً ويتلقى لطمات مع التسليم عليه بيا ملك اليهود، إلى مكانٍ يدعى الجُمجُمة Calvaire وبالعِبْرية جُلْجُثَة Golgatha. وعُلِّق، بين رجلَيْن، على صليب عليه رقعةٌ مكتوبٌ فيها بالعِبرية واليونانية واللاتينية: يسوع الناصري مِلك اليهود. فأثارت تلك الكتابة رفض اليهود؛ لكن بيلاطس أصرّ، ونجح.

واقتسم الجنود الأربعة ثياب المسيح؛ أما قميصه الذي كان غير مخيط (على غرار القميص الذي يلبسه عظيم الأحبار. ولعلّ هذا القميص كان يعكس رغبة عند المسيح واشارة) فقد اقترعوا عليه. عند صليبه، وقفت أمُّه وأختها مريم (امرأة قلوبا /Cléopas) ومريم المجدلية Marie Madelaine. ولما رأى يسوع أمَّهُ وإلى جانبها تلميذه الحبيب (يوحنا، أي كاتب **الانجيل** هذا)، قال لها: هذا ابنُك. وقال للتلميذ: هذه أمُّك. ثم طلب الماء؛ فوضعوا إسفنجة مبتلة بالخلّ على قضيب من الزوفى tige d'hysope؛ hyssop، ووضعوها على فمه. فذاق الخلّ، ثم حنى رأسه وأسلَمَ الروح. وطعنه أحد الجنود بحربة، فخرج على أثرها دم وماء؛ لكن دون أن يكسروا ساقيه. ويقول يوحنا، كاتب **الإنجيل**، إنه رأى ذلك.

10 ـ الدفن:

بعد ذلك يسأل يوسف الرامي بيلاطُسَ أن يأخذ جسد يسوع؛ فيؤذِن له بيلاطس. ويُنزَل جسدُ يسوع، ثم يحمل، بحضور نيقوديمُس السالف الذكر، ويُطَيَّب ويُدفن على طريقة اليهود في قبرٍ جديد، في بستان قريب من موضع الصلب (19 : 38-42).

11 ـ القيامة والترائي:

وقام المسيح من الموت في اليوم الثالث من صلبه يوم الأحد (الجمعة الحزينة أو العظيمة، سبت النور، أحد القيامة). وفي ذلك الأحد عينه يجري ترائي يسوع لمريم المجدلية (20 : 1-18)؛ وللتلاميذ المجتمعين (في دار/ Cénacle مغلقة الأبواب خوفاً من اليهود) فيقول لهم: «السلامُ عليكُم»، ويريهم يديه وجنبه، وينفخ فيهم (20 : 19-23)؛ ولتوما (الذي يُقال له التوأم = Didyme)؛ وبعدئذٍ للتلاميذ على شاطىء بحيرة طبرية.

كان ذاك إذَن ما قاله **الانجيل** الرابع، **انجيل يوحنا**. هناك بَعد، لتوضيح آخر، الأناجيل الشرعية الأخرى! فأين تنفعنا وكيف؟ كان متّى يجبي ضريبة العشر في كفرناحوم قبل أن يترك عمله، ويتبع المسيح، ويولم له ولأصحابه (لوقا، 5 : 29). وهكذا فهو يروي ما رأى وسَمع وخَبِر؛ وباللغة التي كان يتكلم بها المسيح واليهود، التي هي الآرامية، الشديدة القرب من السريانية. ضاع النص الأصلي لذلك **الانجيل** الذي وضع في السنة 44 للميلاد، سنة وفاة المسيح، وبقي في ترجمته اليونانية التي ما تزال حتى اليوم النص المعوَّل عليه.

نَسَبه ومولده، حياة الطفل (مَتّى، 1 و2: 1-23)

يشدِّد متّى (عطاء الله، واسمه الآخر: لاوي؛ رمزه الملاك) على الاعتناء بنسب المسيح (ابن داود، ابن الانسان، ابن الله، المخلِّص، يَسوع، حَمَل الله)، وطفولته؛ إعتنائه بالتعاليم، والأعمال، والمعجزات، أو بالآلام والقيامة.

يُعيد القديس متّى نسبَ المسيح إلى ابراهيم (الفصل 1 : 1-16)، ويخبر أنّ مريم (أمّ المسيح، أمّ الله، الخ.) كانت مخطوبة ليوسف وكانت ـ قبل أن يتساكنا ـ حاملاً من الروح القدُس. فذاك ما عرفه يوسف بواسطة ملاكٍ تراءى له في الحلم. وعند مولد يسوع، في بيت لحم، قدِم أناسٌ ـ هم عرب من الأردن، على الأرجح ـ يسألون عنه كي يسجدوا له. وهم اهتدوا إليه مستدلين بنجمه المُشرِق الذي كان يتقدمهم حتى «بلغ المكان الذي فيه الطفل فوقف فوقه».

ويهرب يوسف بالطفل وأمه إلى مصر، مسترشِداً في ذلك أيضاً بملاكٍ تراءى في الحلم، وتخوّفاً من الملك هيرودس الذي قتل كل طفل في بيت لحم وسائر أراضيها. وبقي يوسف هناك حتى وفاة هيرودس؛ فرجع إلى الناصرة ليقيم فيها ـ نزولا عند تعليم ملاكٍ عبر الحلم.

1 ـ يوحنا المعمدان واعتماد يسوع، إنفتاحُ السموات وهبوط روح الله وكلام صوت من السماء: بعد ذلك ينتقل متّى إلى رواية تعميدِ المسيح على يد يوحنا المعمدان الذي هو

واعظ، داعية إلى الله، زاهد أو متصوف، ذو تأثير وسلطة على النفوس؛ ويتلقى الاعترافات؛ ويعمِّد في نهر الأردن. وفي أول لقائهما يطلب المسيح التعميد، فيمانع يوحنا، ثم يقتنع وينفِّذ. وحين خرج يسوع من الماء «فإذا السماوات قد انفتحت فرأى روح الله يهبط كأنه حمامة وينزل عليه. وإذا صوتٌ من السماء يقول: هذا هو إبني الحبيب...» (3 : 17).

2 ـ قهر الشيطان، إنتصاره على المجرِّب، الملائكة تقرِّب اليه الطعام (4 : 1-11): مضى إبليس بيسوع إلى جبل عالٍ، وعرض عليه ممالكَ وأمجاداً كثيرة؛ فرفَض. وتركه إبليس؛ فدنت منه بعض الملائكة، وأخذوا يقربون إليه الطعام... ويرجع المسيح إلى الجليل، ويبدأ بالوعظ مبشِّراً باقتراب ملكوت السماوات، وجامعاً حوله تلاميذه: سمعان وأخوه أندراوُس، ثم يعقوب وأخوه يوحنا، وكانوا يعملون صيادين.

3 ـ عِظات خمس أساسية:

يروي متّى، بلا كبير تنظيم أو تسلسلٍ زمني، كثرة من العظات، والنشاطات، التي جرت في الجليل واليهودية وأورَشليم. ويقدِّم، وهو الشديد الايمان بما يحدِّث وينقُل، تعاليم المسيح ودعوته. وذلك في خمس عظات: عظة الجبل (الفصول 5، 6، 7) التي ترشد إلى أخلاقٍ خاصة، وتعامُلٍ مثالي، واهتمام بالمستضعَفين والمحرومين والجياع. وترى أنَّ تلاميذه وأتباعه هم «ملح الأرض، ونور العالم»، وأنّ تعاليمه إكمالٌ لا إبطالٌ للشريعة والأنبياء السابقين (الواردين في العهد القديم) وكُتب اليهود. ومن الموضوعات الأخرى: أعمال البر والصدقات، والصلاة المخلِّصة، والصوم المطهِّر، والعمل من أجل تزكية النفس وتطهّر القلب، والإعراض عن المال والمستقبل والمكاسب طلباً لما هو لله وتوكلاً عليه، ورغبة بالملكوت قبل كل شيء... وتكشف هذه العظة الركائز الكبرى في الأخلاق المسيحية؛ وترشِد إلى قواعد في التعاملية المثالية والسلوك المتزهِّد الخالص من الشوائب، وإلى العلاقات البشرية القائمة على التعاون والغفران والمحبة أو المتنكِّرة للأنانية.

وترِد في عظةٍ ثانية وصايا المسيح للاثني عشر (الفصل 10): لقد أولاهم «سلطاناً يطردون به الأرواح النجسة ويشفون الناس من كل مرض وعِلّة» (10 : 1)، وطلب منهم أن يشفوا المرْضى، ويبقوا بلا مال، وأن لا يقتنوا أكثر من ثوب، وأن يكون هو وحده إلى أحدهم أحبّ إليه من نفسي؛ قائلاً: «من كان أبوه أو أمه (إبنه، أو ابنته) أحبّ إليه مني، فليس جديراً بي» (10 : 37-38). ولا يُنسى أنَّ في هذه العظة أورد متّى قول المسيح: «لا تظنوا أني جئتُ لأحمل السلام إلى الأرض، ما جئتُ لأحمل سلاماً بل سيفاً. جئت لأفرّق بين المرء وأبيه، والأمّ وكنّتها، الخ». (10 : 34-36).

وتُعلِّم العظةُ الثالثة، عن طريق الأمثال، الجموعَ. فيضرب لهم مَثَل الزارع، ومثل الزؤان، وحبة من خردل، والخميرة، والكنز واللؤلؤة، والشبكة. ثم يفسر لهم بعض تلك الأمثلة التي خاطبهم بها «لأنهم بُصَراء لا يسمعون، وسُمَعاء لا يسمعون ولا هم يَفهمون» (13 : 13).

تَعرِض العظة الرابعة (18 :1 - 35) بعض الفضائل المسيحية، والدعوة إلى ملكوت السماوات مع توضيح ذلك الملكوت؛ وتُلقي وصايا متعلقة بالأخوة والشفقة والرحمة. أما العظة الخامسة (الفصل 24) فنبؤةٌ بخرابِ الهيكل، وانقضاء الدهر، وقدوم الساعة، ورجعة المسيح بعد موته إلى العالم...

يروي متّى بإيجاز ونظر عام عشر معجزات للمسيح: إستكشاف أربعة دراهم في فم سمكة؛ تكثير الخبز والسمك؛ أيْبَس التينة (21 : 18-19)؛ تسكينُ العاصفة (8 : 23-27)؛ طرْدُ الشياطين؛ إشفاء الأبرص، وابنة الكنعانية، والاعميَيْن، وحماة بطرس، والرجل الأشلّ اليد، وعبد قائد المائة، والمُقعَد في كفرناحوم، والمرأة المنزوفة، وكثيرين، وكثيرين آخرين...؛ إحياء إبنة يائير؛ وإحياء نفسه من الموت.

ويَعرض متّى أنّ يهوذا الاسخريوطي أسلَم المسيح للأحبار لقاء ثلاثين من الفضة، فقد دل يهوذا على المعلم بأن دنا منه وقبله. ثم ندِم؛ وأراد ردّ الثلاثين من الفضة إلى الأحبار فلم يكترثوا به. وألقاها في الهيكل، ثم ذهب فخنق نفسه. أما هم فقد التقطوها واشتروا بها حقل الخزّاف (حقل الدم، فيما بعد)، مستحرمين وضعها في الخزانة لأنها ثمن دم. كما ان متى يورد أنّ المسيح صرخ وهو على الصليب صرخة شديدة قال: «إيلي إيلي لَمَّا شَبَقْتاني» (إلهي! إلهي! لماذا خذلتني)؛ وأنه عند لفظِ يسوع الروحَ «زلزلت الأرض، وتصدعت الصخور، وتفتحت القبور...» (27 : 51).

مرقس، نسيب برنابا، لم يكن من الإثني عشر؛ لكنه كان من المبشِّرين **بالإنجيل**، وكثير الترحال حتى استشهد في سنة 68 م، في الاسكندرية التي كان أسَّس فيها كنيسة. يلاحِظ النقاد أنّ في روايته **للإنجيل** أسلوباً شعبياً، ولغةً يونانية توصَف بالتعقيد تارةً وبالاضطراب تارةً أخرى، وعَرْضا هو بلا تنظيمٍ كبيرٍ للأفكار. لم يروِ شيئاً عن نسب يسوعٍ، ومولده، وطفولته. فهو قد أخذ الانجيلَ عن غيره وبتأثُر شديد

ببطرس، وبولس أيضاً. وهذا سبب أنّ ما يرويه موجود في متّى، أو عند متى ولوقا معاً أحياناً أخرى (لقد ذكر معظم ما قالاه من معجزات المسيح مضيفاً اثنتين، ومُنقِصاً أربع معجزات). وعلى هذا فإن **إنجيل مرقس** ـ الذي كان شديد السلطان على **إنجيل لوقا** ـ لا يضيف كثيراً إلى معلوماتنا عن المسيح. لقد كان يلخّص **إنجيل متى**، ويتوجه إلى أممٍ غير يهودية (إلى مسيحيي رومية الذين كانوا أرفع مستوى من اليهود، ومختلفين عنهم عادات وأفكاراً وتقاليد). وسيأخذ لوقا عن مرقس هذا. فالاثنان يتوجهان إلى أممٍ غير اليهود.

كان لوقا طبيباً، يوناني الأبَوين، في أنطاكية؛ وشديد الصلة ببولس. وضع **الانجيل** في حوالى السنة 65م، للتبشير بين اليونانيين والرومان؛ لذلك تأثر **بانجيل مرقس** وأخذ عنه الكثير. وانفرد لوقا بإيراد آياتٍ تناهز الخمس مائة (عن بشارة الملاك لزكريا، ولمريم؛ وعن صعود المسيح إلى الهيكل في الثانية عشرة من عمره...)، وبإيراد توبةِ خاطئةٍ، وأسماءِ النساء اللواتي تبعن يسوع، وغير ذلك من أحداثٍ تدور حول النساء وشفاء البرص العشرة، ومن أمثالٍ تعليمية. يُعَدّ كتابه، باليونانية، من الأعمال الأدبية. ويذكر هنا أن لوقا، الطبيب الحبيب بحسب ما دعاه به بولس، ألّف كتاب **أعمال الرسل**.

شخصية المسيح ومثاراتها

ترعرع يسوع في الناصرة، مع أربعة إخوة وعدة أخوات، بين أحضان أمه. اكتسب مهنة، واطلع على العهد القديم، ولعله كان شديد التأثر بيوحنا المعمدان وتعاليمه حول مجيء ملكوت الله، واقتراب الدينونة أو نهاية العالم، وغضب الله، والغفران والاستغفار، والاستعداد (ياسبرز، **الفلاسفة الكبار**، ترجمة فرنسية، ص 265). ثم توجه بنفسه إلى الناس، وأكثر من التنقل محاطاً بحوارييه، معلّماً، ومنذراً بنهاية العالم، ومبشِّراً بمجيء مملكة السماوات، مظهِراً لمعجزاتٍ، وموضحاً تعاليمه المجسَّدة في حياةٍ مثالية قائمةٍ على محبة مطلقة، وإيمانٍ بلا حدود.

تكثر الافتراضات حول شخصية المسيح التاريخية. ومن عظمته ومجده أنه موضع تفكير ما انفك يتعاظم وينمو، وغرضاً لدراسات ونظرات: نضع أمامنا أولاً أنّه إله (بحسب النظرة النصرانية)، أو أنه نبي عظيم (بحسب نظرة الاسلام). هنا ليس بحاجةٍ إلى أن يتعلّم من أحد، ولا أن يؤخذ كشخصية تفسَّر بالواقعي والتاريخي والاجتماعي. إلا أن ذلك الفهم لم يُلْغِ، ولا هو ـ بحسب تحليلنا ـ يمنع، النظرَ المختلفَ أو الآخر لشخصية ذلك العظيم ذي التأثير الكبير في الفكر البشري والانسانية. ندحض رأي البعض في اعتباره طالباً للسلطة، وقائد حركة سياسية اكتسبت جموعاً غفيرة؛ ونبطل رأياً آخر مقتضاه أن المسيح جاء كأحد الدعاة الكثيرين للتبشير بأنه هو الماشيحا، أو أحد المرتَقبين لخلاص الشعب اليهودي عصر ذاك، أو كبطلٍ ثائر ضد الأوضاع أصابه النجاح العظيم لكونه تعذّب وصلِب، أو عظيم أصابه النجاح الباهر فأُلّه نفسه أو ألّهه محبوه بعد موته... وظن آخرون أنه كان مؤمناً بمجيء نهاية العالم، ولما لم يحصل ذلك قرّب نفسه ضحية كي تأتي تلك النهاية ويقترب ملكوت الله.

وحتى اليوم فإن اليهوديَّ المتديِّن ما يزال يرى المسيح مجدِّفاً أو مدّعياً أنه ابن الله، وأنه مرسَل من الله لخلاص الشعب اليهودي؛ وهو في نظرة أخرى يعتبره متمرّداً، منشقاً، رافضاً سلطة المجلس اليهودي، مستنكِراً السلطة الرومانية، طامعاً بأن يكون ملكاً على اليهود الذين لم يروه مستحقاً لذلك حتى ولا لمجرد الذكر. ولعل اليهودي، مقارنةً بالمسلم أو بغيره في العالم، كان وما يزال أشد الناس استنكاراً للمسيح. فهو ـ في التاريخ والمجتمع اليهوديَّيْن ـ رجلٌ عادي كفر بدعوتهم، وأراد الخروج عليهم فقتلوه، أو هو شخصية خرافية افتراضية. فالمسيح اليهودي لم يأتِ بعد. ويهمل اليهوديُّ ذكر المسيح بحجة عدم جدية القضية.

وتدرس الأنّاسة (الإناسة، علم الانسان) تقديمَ الأناجيل للمسيح العظيم بمثابة بطل شعبي يخضع في التصورات واللاوعي الجماعي لإوالية هي هي عند الانسان في العالم: فكثرة من الأبطال في العالم (أو في الثقافات، الأمم، الأديان، المعتقدات البشرية) تقول المعتقداتُ العامة إنهم ولدوا بمعجزة، وتنبأ لهم عرافون، وأُلقوا في الماء أو هُرِّبوا حتى لا يقتلهم الحاكم الظالم أو الأب الخائف على سلطته. والبطل الشعبي يقهر كل صعوبة، ويتغلب على التجربة والشيطان، ويتفوق على الأقران، ويعيش طفولة متميزة، ولا يتعلم من أحد... فمثلاً: إن المسيح حينما تجلى ظهر موسى وإيليا ساعة تجلّيه (لوقا: 9، 30-33)، وعندما صُلِب أظلمت الأرض وزلزلت، ومات ورجع أو أحيا نفسه... وكل هذه الإواليات خاصة بالأبطال الذين، بَعْد أيضاً، ينزلون إلى الجحيم (زيعور، **قطاع البطولة والنرجسية في الذات العربية**... دار الطليعة بيروت، 1982). هنا نقول إن التفسير الرمزي لشخصية المسيح، وأعماله الخارقة، يغدو غير مستحيل بل

متملِّقاً: فولادته في مذود ومحاطاً بثور وجحش إشارة أو رمز إلى التواضع، والقوى المخصِبة، والجهد... والتأويلات للمسيحية، والأفكار الغنوصية، لم تكن قليلة عبر التاريخ.

يُستدعى، بَعْدُ أيضاً، رأيُ التحليلنفس في التثليث، وفي المسيح، والفداء، ورأيُ علم النفس في ذلك وبخاصة إذا لجأ ذلك العلم إلى علوم التاريخ والمجتمع أو حيث تفسِّر شخصيةُ الإنسان بالبيئة والسياق، وحيث تفسِّر الظواهر بالسببية أو برفض الخوارق وتخطي سنن الطبيعة وقوانين الوجود.

يبقى موقف الفلسفة. هنا تُطرح المشكلةُ التاريخية التي تعارض ما بين الدين والفلسفة، أو تناقضهما، أو تجعل منهما متكاملَيْن وصديقَيْن، أو تفصل الميدانَيْن. وهذا الموقف الأخير هو ما نراه سلبياً. وبذلك فلا بد من التفرقة بين المفكِّر الديني، والمتديِّن المفكر، والفيلسوف، والفيلسوف المتديِّن، والمتديِّن المتفلسف، الخ... فالفلسفة ترفض للدين نزعته الاحتكارية للحقيقة، وميله للتسلط على المجتمع أو لقيادة المستقبل وفرض الحجر على الإنسان والتطور. قد يَردّ الدين على ذلك بحق أو بمنطقٍ ناجحٍ تماماً؛ وقد تتقبل الفلسفة حكم الدين وتجعله نابعاً من الداخل غير مفروض؛ وقد...؛ وقد...؛ لكن ذلك يغدو موضوعاً آخر ليس الآن مجاله. وإذَن، فإنّ الفلسفة تضع التعاليم الانجيلية على بساط الفكر إلى جانب عطاء الجهابذة في البشرية، وتحاكِم بعقلانيةٍ الدينَ والمعتقدَ والماورائيات، الفلسفة حرة، وتُقِر للعقل بحريته في النظر والتعبير، وتتوسَّع فتحتضن في ميدانها كل الأجناس وكل دين. فباسم الفلسفة، تلك الأشْمليَّة في القوانين والنظر والوجود، يعالج البوذيَّ والكونفوشيوسيَّ النصرانيَ. ربما يكون العقل عاجزاً؛ لكن متى لم يوجد عند العاجزين طموح؟ الطموحُ شرعيٌ، ومن حق الانسان. باسم ذلك الحق سندرس أدناه التعاليم الانجيلية؛ وليس شخصية يسوع نفسها.

التعاليم الإنجيلية أو الأفكارية النصرانية

1 ـ ملكوت السموات أو ملكوت الله: مرتكز أساسي، وفكرة محورية، في الأناجيل. فالدعوة إلى تلك المملكة، أو الإنذار بنهاية العالم، هي هَدْمٌ لهذا العالم القائم أو هي قائمة ليس في الدنيا هذه، ولا في التاريخ، ولا في مجتمع سَبَق أو سيأتي. ليست هي هذا العالم، ولا هي التاريخ؛ وليست هي عالَمٌ آخر سوف يأتي، وحياة ثانية للأموات بعد بعث وقيامة. وتلك المملكة، من الوجهة الفلسفية ومن حيث النظر العقلاني، مقدَّمةٌ على أنها الخير الأسمى، والغاية القصوى، والسعادة الأسمى... وكأنّها هي عالم الله نفسه، أو أنه هو الذي يقودها، ويحكمها، وتأتي عندما يشاء. فلا إرادة للبشري في إقامتها، أو تحقيقها. لكنه مدعوٌّ إليها. ومملكة الله سرّ غامض، يعبِّر عنها بالأمثال: فهي هنا وليست هنا وهي سماوية، بين الناس ولجميع الناس. لكنها سوف تُنقل من اليهود إلى غيرهم: «سوف يأتي أناس كثيرون...، فيجالسون إبراهيم وإسحاق ويعقوب على المائدة في ملكوت السماوات. وأما بنو الملكوت (في تفسير ما: اليهود) فيُلقَوْن في الظلمة البرانية، وهناك البكاء وصريف الأسنان» (متّى 8 : 11-12). هذا الملكوت الذي تبرزه الأناجيل، مع فكرة نهاية العالم، أشبه ما يكون بفكرة ما ورائية... هو، من الوجهة الفلسفية، المطلق، والهدف الأقصى الذي على الإنسان السير باتجاهه. فملكوت السماوات غاية، ومنطَلَق؛ ركيزةٌ أولى، بل الركيزة الأولى والأَوْلى. وذاك ما يجعل الحياة الأخلاقية كأداء، مثالية، مغرِقة.

2 ـ علم الأخلاق، الفكر الأخلاقي: ليست الأخلاق في الأناجيل علماً. لسنا أمام تفكير منظومٍ في عَمارةٍ فلسفية أو مذهبٍ مُمَنْهجٍ شامل. فالقضية عبارة عن وصايا، وتعاليم، ودعوات سامية النداء والصوت والتوجيه. ما هو أخلاقي هو ما يريده الله، وما يهيء لنهاية العالم ولمجيء مملكة السموات. وبذلك، ونهوضاً من هذا المبدأ الأساسي، فإن الأخلاق لا تعمل لغرس الإنسان في الواقع والتاريخ أو في هذا العالم والمؤسَّسات والعلائق. لأن هذا العالم لا يساوي شيئاً، وهو مليء بالشرور والآلام والآثام. والاهتمام الأجدى يكون اهتماماً ليس بالغد والواقع، بل بملكوت السماوات الذي هو وحده القيمة المطلقة. فطاعة الله هي إذن الأهمّ، والمحور الوحيد؛ وإرادته هي المبدأ الأخلاقي أو المحرِّك والأساس للأخلاق. طاعته خضوعٌ في القلب، وخضوعُ القلبِ للإرادة الإلهية بأوامرها ووصاياها. ومعنى إرادة الله هو أن نحيا وفق ما يتطلبه ملكوته، وأن نطهِّر النفسَ كي نكون صالحين لذلك الملكوت. وحيث إن طاعة الله هي الخضوع له، والدخول في مملكته، فإنه من هنا ينبع المعنى المعطى للسلطة السياسية، وتؤخَذُ القيمة التي تحرِّك دورَ المال والكسب والعالَم أو الأشياء الاقتصادية والاجتماعية:

1 ـ السلطة غير مهمة ولا هي مقصودة. فلا ثورة ضدها، ولا مسعى لكسبها. فما لقيصر يكون لقيصر. وإذا لم يكن العمل السياسي، أو النظام السياسي، مقصوداً ولا مطلوباً فالحيادُ مطلوبٌ مرغوب.

2 ـ **المال**، هو أيضاً، ليس مرغوباً. لكننا لسنا محايدين أو لا مكترثين في مواجهته: إنه يُبعِد عن ملكوت السموات، ويمنع التواكل؛ هو يستعبد الإنسان، ويشده إلى العالم الباطل. والإنسان لا يستطيع أن يعمل لسيدين، أو يعبد ربَّين (**متى**، 6 : 24؛ **لوقا**، 16 : 9-13). فلا بد إذن من التخلي، والانقطاع، والتشظف، والتزهد (**مرقس**، 10، 17-22؛ **لوقا**، 2، 33).

3 ـ **العالَم**، بعد ذلك أو بحكم ذلك، هو إذن مرفوض: فإمّا هو وإما مملكة الله؛ إما الخير وإما الشر؛ إما كنز في السماء وإما الثروة المادية. لكن هذا العالم، برغم ذلك، لا يفنى. فهو جسر، وهذه الحياة مقدَّمة للمصير الأبدي.

3 ـ **المحبة في الأناجيل**: يرتبط بما مضى أعلاه مبدأ أخلاقيّ كالقانون الشامل هو المحبة Charité؛ Caritas. خلاصة ذلك القانون الأخلاقي، في التعاليم الانجيلية، تأمر بأن: أحبِبْ الله، وقريبَك، كما تحبّ نفسَك. وهذه المحبة لا تكون لتحقيق مصلحة فردية، ككسب مالٍ أو جاه أو تفوق. فهي خالية من المنفعة، بلا حدود، وبلا شروط؛ وهي عطاءٌ ذاتي، أو هي عطاء الذات ذاتها، وانبجاسٌ من الأعماق، وشَمّالةٌ للعدو والخاطىء والشرير بمقدار ما هي تقصد أيضاً الله والقريبَ. وقد أكثر المفكرون، المؤمنون بها، من توصيفها والالحاح على طبيعتها العفوية والمباشرية: إنها غير فارغة؛ وغير متحققة بالامتثال للشرائع أو الانصياع للمراسِم الشكلية، ولا بالإرادة والعزم (زيعور، **أوغسُطينوس**. . . ، ص ص 158، 201-202). المحبة أكبر وصية، وشريعة الملكوت السماوي الأولى، والمحقِّقة له في هذا العالم. وبدونها الانسان يكون مداناً؛ بل هي تُحقِّق في الانسان مملكةَ السماوات. وهي نواةٌ في الأناجيل، ومحور أخلاقي أو المحرك الأكبر للعلائق وتاج الوجود والمآل: أحِبّوا بعضَكم بعضاً (**يوحنا**،13 : 34؛ 15 : 12)؛ أحبِبْ قريبَك حبّك لنفسِك **متّى**، 19 : 20)؛ أحِبّوا أعداءكم (**متّى**، 5 : 44؛**لوقا**، 6 : 27).

4 ـ **الأخلاق والعادات، الأخلاق والنظم والرسوم**: الوصايا التي ترسمها الأناجيل للعمل والمعايير، هي هي القواعد التي كانت تَحكم المجتمعَ التاريخي الذي جرت فيه أعمال المسيح وأقواله. فالمفاهيم حول الخير والشر، الصالح والطالح، الغَثّ والسمين، النافع والواجب، التي كانت سائدة بقيت مقبولة واستمرت. اجتافت المسيحية ذلك التراث اليهودي الكنعاني، وامتصت قواعد السلوك الممارَسة؛ تغذّت بها وقامت عليها، لكن مع تجاوزٍ لها إسمه المحبة. صحيح أنّ المسيح جاء ليتم الشريعة المؤسَّسة لا لينقض، لكن الاهتمام يتوجه إلى القلب، واللب، والباطن. وليست المناقبية أفكاراً مؤسَّسة، وشكليات جاهزة أو طقوساً وتكاليف خارجية؛ وليست هي تطبيق شعائر ورسوم. صحيح أننا لا نَلقى نظرية في الخير والشر مُعَقلنة مُمَنْهجة، ولا دراسة نَسَقية مُمَذهبة في معايير الفعل البشري؛ لكننا أمام نظرة ترى الأخلاق دخولاً في طاعة الله، وإرادته، ومملكته، وحيال دعوةٍ إلى أن يكون الانسان كاملاً.

لا تحل الأخلاق السامِيّة (السماوية) هذه، محل القواعد السلوكية والشعائر الدينية الجاهزة. فالنوعان لا يتعاكسان، ولا يتضادان. إنهما يتداخلان، يحيا أو يستمر الأرفع داخل القواعد المطبَّقة أي في الممارَسة اليومية للشعائر الدينية. تتوجه وصايا **الانجيل** إلى النخبة، وتحرث في المطلَق. وتنهد إلى بلوغ أعمق ما في الإنسان، وإلى أن تتحول إلى انبجاسٍ من داخله. إنّ دعوتها لتحقيق إرادة الله ليست دعوة للامتثال إلى الشكليات، مثلما مر، بل لتوجيه كل شعور، وأدنى حركة أو إحساس أو فكرة. وبذلك فإن الوصية الاجتماعية الدينية التي تقضي بعدم الزنى، على سبيل الشاهد، تغوص عند الانجيلي إلى الأعماق لتحاكِم وتدين أقل شعور أو ترفضه وتساويه مع الجريمة النكراء: «من نَظر إلى امرأةٍ فاشتهاها زنى بها في قلبه. فإذا دعتك عينك اليمنى إلى الخطيئة، فاقلَعْها، وألقِها عنك» (**متى**، 5 ,27-29).

وهذه النظرة القاسية تتماشى مع نظرة أقسى تدين التمسّك بالحرف، والجمود عند النص، والفَهم الشكلي للشرائع. لقد هدمت تلك الفكرة عمارة الفريسيين، والنفاق، والتلطّي بالناموس والرسوم الدينية. وقد كانت حياة المسيح نفسها توضيحاً لذلك، وتعليماً: كان عدواً للكهنة والكَتَبة، وتكلّم مع الخطأة والزانية والسامريين، وأكل وشرب مع العَشّارين والخاطئين، وعلم أنّ الصلاة ـ والصدقة أو الصوم ـ تكون خفيةً وبإخلاصٍ ومحبة لا بأن نسرق الأرملة في الظلام ثم نتصدَّق جهاراً ونصلي في العلن. لقد أراد الرحمة لا الذبيحة (**متى**، 12 : 7)، والمحبة لا الشريعة أو الحرف. فالنزعة الصوفية أبرز ما يجدد تلك الوصايا، والانفتاح على الأعماق مع الاطلال المستمر على المتعالي، معاً وفي الآن عينه، هما التياران اللذان يحركان الوعي الأخلاقي هنا. وذاك لا يمنع تذكّر الانتقادات التي يوجهها ماركس، ومن بعد نيتشه ونظرائهما، للأخلاق المسيحية وللمجتمع الذي ترسم صورته المثالية ولنوعية معالجتها للهامشيين والمعذَّبين.

5 ـ الإنسان، الزمان، والإله الشخصيّ (الأُقنوميّ) المتجسِّد: في هذه المجالات تظهر التعاليم الانجيلية، بحسب نظرة بولس الرسول أو في عمارة القديس أوغسطينوس الضخمة، صاحبة نظرة جديدة أصيلة إلى الإنسان. فالإنسان مرفوع هنا إلى منزلة أولى، إذْ الله نفسه تجسَّد وتأنَّس وتشخَّص في أُقنوم حي حُبّاً بالإنسان ومن أجل خلاصه (سِرّ الفداء، سر التجسد). فالمفاهيمُ الفلسفية القديمة والحديثة للألوهية مختلفةٌ عن المفهوم المسيحي (زيعور، أوغسطينوس. . .، الفصل الرابع، القسم الثالث). ويقال الحكم عينه أيضاً بصدد الفهم المسيحي للانسان؛ وللزمان (المرجع عينه، ص 178-185). وتظهر الأصالة هنا عند المقارنة بالفكر اليوناني، والروماني، آنذاك. لعل الفهم الأقنومي، الشخصي، للإله الحيّ هو الذي ما يزال عرضة للتساؤل والتدبّر من جانب فلسفاتٍ مثل: وحدة الوجود، واللاتأليهية، والتأليهية التي ترى في ذلك التصور إسقاطاً لنظر انساني ورغبات بشرية على الألوهية بل وتحديداً للإله بوضعه داخل تخوم معينة، وتصوره بشكل بشري على غرارنا ومثالنا.

6 ـ الإيمان: هو موهبة (عطاء) مجانية من جهة؛ ثم هو من جهة أخرى واجب. إنه ضروريٌّ لدخول ملكوت الله؛ لكنه أيضاً عملٌ من أعمال الله. هو الشرط الأساسي للخلاص؛ بل هو نفسه الخلاص. به وحده يرى الانسانُ الله، ويُظهر للإنسان ملكوت الله. فبذلك الايمان تتحقق المعجزات، أو به نُبطِل المستحيلات: «لو كان لَكُم إيمانٌ بمثقال حبّةٍ من خردل لقلتُم لهذا الجبل انتقلْ من هنا إلى هناك، فينتقل. وَلمَا أعجَزكم شيء» (متى 17 : 20؛ 21 : 21-22). . . وبكلماتٍ أخرى، إنّ المؤمن يعمل الأعمال التي يعملها المسيح، بل يعمل أعظم منها (يوحنا، 14 : 12): فالإيمان يخلّص، ويفعل المعجزات، لأنه ذوبانٌ في مشيئة الله أو هو علاقة مع الله مطلقة، ونابعٌ من صميم الإنسان. أليس هو نتيجة الوعي والإرادة. إنه عطاء، كما سَلَف، وليس امتلاكاً.

7 ـ الألم والأمل، والاستشهاد: تُجسِّد حياة المسيح تجربةَ الألم عند الإنسان. فعذاباته تعبِّر عن المأساة البشرية المريرة، وواقع الإنسان المغصوص. والشجاعة في ملاقاة الأحزان تُذكِّر بأخلاق البطل الصبور بأملٍ، بالرواقية في أعلى درجاتها الساخرة إزاء الانقهار والتعذب، بالتمرد الواعي المترفع في مواجهة المآسي. كذلك فإن التألّم حتى الاستشهاد، أو قبول الاستشهاد بإرادة وفكر، دفاعاً عن فكرة وحقيقة وبلا فقدان الأمل، يبقى نداءً للإقتداء والتمثّل قدّمه السيدُ المسيح في حَمْله لصليبه وتحمّله للانصلاب. هنا يتبادر إلى الذهن مزالق ربما تؤدي إلى طلب الألم للألم، أو إلى المازوخية؛ وذلك غير مرغوب ولا هو ظاهرة سليمة. فلا بد من الأمل للألم، بذلك قد يلتئم.

8 ـ كلمة شَمّالة: قلنا إنّ المسيح لم يُبطِل، فهو ابن داواد، وهو الذي ذكره موسى والأنبياءوشهدت له الكتب. ثم إنه علّم في المجامع، وفي الهيكل. ورأينا مراراً ورود أنه مِلكُ اليهود، ومِلك إسرائيل، وأنّ الهيكل بيت أبيه. . . ليس هناك إذن مجالٌ للمبالغة بحيث نذهب إلى القول بثورةٍ عميقة أحدثتها التعاليم التي سبق بسطها، فالتراث اليهودي، ومعه الكنعانيُّ أو الساميُّ أو، بتعبير لعله أدق وأعم، الأعرابي (يجمع كل الأمم التي أنتجتها بلادنا العربية الراهنة)، وفرّ لتعاليم الإنجيل حقلاً خصباً، ونظّر في الفكر والسلوك والتعبير عميقاً متراكماً. وهكذا فالتشديد، وليس التجديد، هو الصفة المميزة أو الأبرز: لم يعلِّم المسيح مناقبيةً جديدة؛ لكنه بعث في عظاته وتدريسه في الهيكل حياة، وحركة، وضِرامية. إنه يطهِّر، ويزكّي؛ يخترق الشكلانية، ويعمّق الحَرْف والنص غائصاً في الروحاني والمثالي وما هو شخصي لا فيما هو ثابتٌ في النظم والضغوط والتقاليد. يحارب المسيحُ الفريسيةَ لأنها تَغرَق في الاحترام الشكلي للفضيلة، وفي الوَلَه المتغطرس بالقاعدة، وفي التضحية بالروح لمصلحة الحَرْف. لقد حارب الفكرُ الأخلاقيُّ المنفتح عبر التاريخ، في الفكر العربسَلامي الصوفي للمثال، التعصب المتزمت، والتمسك الجامد بالقاعدة والشعائر والرسوم، وما يضغط على الإرادة الفردية. وموقف المسيح من الكهنة، والمرائين، والمتعصبين للحرف والنص، موقف احتل في كل قرن وحضارة مكانةً وينال باستمرار أهمية وصوابية.

من جهة أخرى، إنّ صعوبةَ التطبيق للتعاليم الخُلُقية، أو للمناقبية، المثالية، لا تلغي سمو المبدأ وعمق مضمونه، وتصويره لعالمٍ بشري لا حدوثي أو غير زمكاني. ثم إنّ المحبة مبدأ يغني؛ لكنها لا تكفي. هنا يشار إلى أن المحبة ليست فكرة خاصة بالمسيحية، أو عطاء مخلوقاً من عدم. لقد وُجدت، ربما بأشكال مختلفة التباين في التراث الذي سميناه أَعْرابياً (سامياً، كنعانياً)، مرتبطةً باسم الإله ايل، وبغيره؛ ونلقاها في العهد القديم (تَثْنية، 6 : 5؛ الأحبار، 19 : 18؛ ميخا، 6 : 8) وإنْ بشكلٍ تيارٍ غير شديد البروز والتأثير، وفي أمم أخرى ليست الهند أوحدها (زيعور، الفلسفات الهندية، الفصل السادس). لقد قلنا أعلاه إنّ المحبة (كاريتاس)، من حيث هي حبٌّ للآخر أو حبّ للنوع البشري، تحتل في المعنى

المسيحي مكانةَ الفضيلة الدينية الأولى، وتتساوى مع محبة الله؛ ورأينا أنَّ محبة الآخر هي المرادف لمحبة الله. وإذَنْ فهي بذلك مجرد عاطفة، أو هي عاطفة بحتة، واندفاق طبيعي من القلب؛ وقد ترتبط بنظرة عامة محدَّدة أو بعقيدة الأخوّة بين الناس والأبوة الإلهية. مع ذلك، فربما جاز القول إنّ النظريات الأخلاقية المُعَقْلَنة، أي المُمَنْهَجة المُمَذْهبة، لا تقوم على العاطفة؛ ولا على عاطفةٍ وحيدة. والوعي الأخلاقي، في الفكر الأخلاقي التاريخي، تكَوَّن من عناصر فاعلة، وأفكار وإرادة؛ ومن عناصر فكرية أو تفكير ومفاهيم وأحكام وعقل ومعايير؛ كما إنه يَحوي أيضاً مكوِّنات وتوجُّهات عاطفية ووجدانية كالخجل والحياء أو، بحسب رؤية كانْط، الاحترام.

لا يستطيع الفكر الأخلاقي، الفكر العقلاني والنظر المعياري النقدي، أن يُعيد القيمَ إلى قيمةٍ واحدة هي المحبة. ليس الحب هو القيمة الوحيدة، الكافية النافية. فلا بد له من التنظيم، والمعرفة، والعقل. وكذلك فإن القلب ليس هو البيت الوحيد، ولا الأوسع، بين منازل الرَّب. وقيمُ القلب ليست هي المخاصِم أو النقيض الأبدي للعقل. إنّ كثرة كثيرة من المذاهب الأخلاقية في العالَم لا تتأسس على المحبة، أو لا تتخلى عن التنظيم والتشريع للواقع البشري... ومن جهة أخرى، هناك أنساقٌ فلسفية لا ترى أنَّ الله محبة، ولا تؤمن به متجسداً أو أُقنومياً؛ وأخرى ترى أنَّ الوعي الأخلاقي لا يحتاج إلى أساسٍ ديني. ثمة مناهج عديدة ممكنة في علم الأخلاق؛ ومن الممكن قيام أخلاق فلسفية مستقلة عن الماورائيات، وتأسيسُ شبكاتٍ في القيم وفق العقلانية والفكرانية التاريخية. بل ومن يستطيع التحكّم بالمستقبل فيرفض منذ اليوم إمكان نهوض الأخلاق كعلمٍ بيولوجي مثلاً أو غيره؟ تُعلِّمنا الفلسفة أنّ الأديان كثيرة؛ وأنّ الإنسان يسعى ويغيِّر ويتغير؛ وأنَّ الفكر يتسع ليحتضن الآراء المتفاعلة المتطورة بحثاً عن عالم أرحب، وإنسانية متعقلة تحترم الكرامة، والحرية، وكل نظَر. ويرى الفكر الفلسفي، إنْ في نظرته النقدية العقلانية أم في نظرته المقارنة الشمّالة، أنَّ في الحياة التخلِّية شيئاً من السلبية إزاء العالم، والواقع، والوجود. فالكائن البشري قد يلاقي صعوبة في تطبيق الأخلاق المثالية المرسومة له حتى وإنْ أُعجب بالنبل في: «لا تقاوموا الشرير... إغفرْ له سبعاً وسبعين مرة» (متى، 5 : 38-40؛ 18، 21). فالإنسان منغرسٌ في مجتمع وفي تاريخ؛ وهو ليس روحاً أو ملاكاً فقط بل هو ـ على حدّ رأي الغزالي مثلاً ـ بهيمة أيضاً أي هو نور وظلام. ليس الإنسان متقبلاً فقط؛ إنه مجابِهٌ أيضاً، وصداميّ. والوصايا للتزهد، وللتصوف، أو للانسحاب، تلطف وتكبح. لكنها عند أهل النظر الفلسفي غير بنّاءة في واقع الكائن، والمأساة البشرية، وخلاص الانسان، والعمل. لقد أنارت المسيحية طريقاً في الحياة، وغيّرت في النظر والتقييم. لقد علَّم السيد المسيح؛ وهو ما يزال قدوة، ونوراً، ودعوة لخلاص الإنسان. والمسيحية ركن في ثقافة البشري، ودعامة من دعائم «الذمة العالمية» في دنيا الفكر ومحبة النوع.

الانشقاقات والفِرَق

تفرقت المسيحيةُ إلى فرقٍ كثيرة عرفت التناحر فيما بينها، وادَّعت كل منها احتكار الحقيقة المسيحية، ونفت غيرها، وحَصَرت بكنيستها وحدها الفَهم السليم للدين، والمسيح، والثالوث. ولعل عقدة تحاسد الأخوة، التي نجدها في الإسلام (وغيره من الأديان، بشكل أخفّ)، كانت أفتك بداخلية الكنيسة (من اليونانية: أكْليزيا = تَجَمُّع) التي كانت تطلب لنفسها وحدة القرار، والمشروعية المطلقة، والاستمرارية، والحَصْرانية؛ متغافلةً عن دور الفروق بين الأمم، والخصوصيات المحلية، والعوامل التاريخية، ورفْض الانسان للانحباس في نظرةٍ واحدة وحيدة لا تَرضى بالاجتهاد والتطور.

1 ـ الكاثوليكية: هي مجموع العقائد والشعائر والنُظُم التي تخضع لسلطة بابا رومة، والتي تميز الكنيسة الرومية (الرومَنِيَّة) هذه عن الطوائف المسيحية الأخرى. تقول إنها كنيسة واحدة، مقدَّسة، جامعة (كاثوليكوس: كلمة يونانية تعني شامل، جامع، كوني)، رسولية. فهي حارسةٌ للعقدة ضد البدع والانشقاقات، ورئيسها (البابا) معصوم وله السلطة المطلقة في شؤون الكنيسة. من الأفكار الأُنْسية (الوجودية) هنا: الله: هو الكائن، واحد، كامل، ...، ...؛ إنه الأبدي، السرمدي، اللامتغير، الماثل في كل مكان... خلَق العالَمَ الروحاني، ثم العالم المادي، ثم الانسان... المسيح: هو الكلمة (فيرْبْ / Verbe) الذي تجسد، المنبثق عن الله منذ الأزل، الإبن الوحيد لله. هو الله، وذو شخص (أُقنوم) واحد هو الشخص الإلهي. له مشيئتان: بشرية وإلهية؛ وله طبيعتان متحدتان: الطبيعة البشرية والطبيعة الإلهية. وعند اعتراض العقل هنا، يردّ الإيمان: ذلك سِرّ؛ فهنا سر التجسد الذي هو فوق الطبيعة، وخارج نطاق العقل والتفسير السببي والنظر التحليلي الوضعي. وتقريبه من الذهن يفرض هنا تكراراً مفاده أنّ الله اتّخذ جسداً، أوْ حَلَّ في جسدٍ بشري. فيسوع هو الإله المتجسد، أو هو إبن الله المتجسِّد. وهكذا فهو بطبيعتين

متحدتين في شخص واحد: إنه إله تام، حقيقي؛ وإنسانٌ تام، حقيقي. جسده لم يهبط من عل؛ وليس مركباً من عناصر سماوية بل هو جسد مأخوذ من مريم بولادة فعلية حقيقية. حول الطبيعة والمشيئة للمسيح برز الكثير من الانشقاقات التاريخية داخل المسيحية: الآريوسية، اليعقوبية، النسطورية. . . وعلى تساؤل العقل والنظر هنا، يَردّ الإيمانُ بالإحالة إلى سرّ إلهي آخر هو سر الفداء. فالمسيح مات من أجل البشر: لقد تألم وصلب ومات وقبر محبةً بالانسان الذي أخطأ بحق الإله، ومن أجل خلاص الجميع. وسوف يأتي مرة ثانية عند نهاية العالم؛ وسيحاكم الجميع، وسيلقى كلٌّ الثوابَ أو العقاب بحسب عمله في هذه الدنيا. وتقول الكاثوليكية بالجحيم، والجنة، والمطهر الذي هو مكان بين الاثنين، واللمبوس الذي هو مسكن أرواح الصالحين قبل مجيء المسيح، والأطفال الموتى بلا عماد. الروح القدُس: هو الشخص (الأقنوم) الثالث في السر المسيحي الأساسي، في السر الإلهي، سرّ التثليث. والأقانيم الثلاثة متمايزة عن بعضها: الآب، عنه يكون الصدور أو الانبثاق أو الانجاب؛ الابن، وهو المولود، المنبثق؛ الروح القدُس، وهو المرسَل من الآب والإبن، والمنبثق عنهما معاً. ذلك هو التثليث: تتحد الأشخاص الثلاثة فيما بينها ومع الطبيعة الإلهية، وتتساوى فيما بينها. والأشخاصُ الثلاثةُ من طبيعةٍ واحدة، ومن تلك الطبيعة الواحدة عينها: فالآب هو الله، والإبن هو الله، والروح القدس هو الله (بحسب تعريف الكنيسة للألوهية، في مَجْمع لاتْرانْ: 1215 م.).

مريم: هي مريم العذراء، بريئة من الشهوة، ومن الخطيئة الأصلية (الخطيئة المميتة)، ومن كل خطيئة. وقد أعلن مجمع الثلاثين 1545-1563 براءتها الكاملة، وطهارتها التامة؛ ووضَعَها فوق كل القديسين، وكرّس حقَّها في نوع من التعبّد الخاص (عِبادة العذراء/هيبِّردوليا). وقد أُدخِلت عقيدة الحبل بلا دَنَس، التي تبرىء مريم من الخطيئة الأصلية، في العام 1854.

الملائكة: خُلقوا قبل البشر؛ وهم كائنات روحانية. يَنتظم الملائكةُ في تَمَرتباتٍ أولاها: السيرافين (السيرافيون)، ثم القروبيون، ثم العروش. وهناك تمرتباتٌ أخرى تُذكِّر بالاقطاع، وتتوازى مع تقسيمات الأرض والسلطة في أوروبا إبان بعض العصور (زيعور، **أوغسطينوس**، الفصل السادس).

الأسرار الإلهية: مبدأٌ محوري في المسيحية. فالإلتجاء إلى ما هو سِرّ، أي غامض أو كامن ومقدَّس، ظاهرة بارزة في المسيحية. هناك دائماً إحالةٌ إلى الأسرار أو إلى تقديم هذه كمعتقداتٍ فوق العقل وخارجه. قد يقال أحياناً إنها ليست ضده ولا نقيضاً له؛ هي فقط من نطاق خاص أو لها منطق خاص بها: أي إننا نحن لانفقهها؛ ولكنها في حد ذاتها قابلة لأن تُشرح وتُكْتنه. ما هي الآن أسرار البيعَة (الكنيسة)؟

تُقِر الكنيسةُ الكاثوليكية الرُّوَمَنِية، منذ القرن الميلادي الثاني عشر ومع مجمع الثلاثين، سبعة أسرارٍ كَنَسية هي: المعمودية، التثليث، القربان المقدَّس، التوبة، المسحة الأخيرة، الكهنوت، الزيجة. والسر البيعِيُّ صلاةٌ، أو هو نوع من الحياة ينالها الكاثوليكي بواسطة علامة؛ فيتطهر وتزكو نفسه، ويأخذ النعمة (النعمة يمنحها الله؛ هي مساعدة إلهية فائقة الطبيعة. وهي إما سابقة، وإما محركة؛ كافية وفعالة، مبررة وحالية. . .).

المعمودية: هي السر الكنَسي الذي يعيد بالماء والكلام الحياةَ التي أماتتها الخطيئة. وهي تُزيل الذنوب، والعقوبات التي تترتب على تلك الذنوب. تسمَّى المعموديةُ، وهي واحدةٌ لا تتكرر، بسر الأموات. ويجب أن تتمّ قبل أي سر آخر. لها حلة خاصة، وتعطي المعمَّد إسماً؛ ويُصرَف ماؤها على الأرض الزراعية النظيفة. يديرها أسقف، أو أي كاهنٍ مجاز.

التثبيت: يُقصد به تعزيز الحياة الروحية في المعمَّد (المَعمود)، وأن يُقَوي النفس على إتمام ما بدأ به السر الأول، وأن يَستنزل مواهب الروح القدُس على ذلك المعمَّد، ويتم التثبيت للطفل بعد بلوغ العاشرة، في حفلة خاصة على يد أسقف المدينة: يَدهن الجبهةَ بدهن الميرون (مزيج من البلسم وزيت الزيتون سبقت مباركته في يوم الخميس السابق لعيد الفصح) ويرسم صليباً عليها قائلاً: «أَسِمُكَ بوسم الصليب، وأُثبِّتك بميرون الخلاص باسم الآب والابن والروح القدس». ثم يضربه على وجهه صفعةً لطيفة خفيفة، تذكيراً بما قد يعترض المثبَّت من أجل محبة المسيح. ثم يَمنح الاسقفُ تبريكاً للعموم.

القربان: هو سِرّ أسرار؛ أو سرّ الافخارستيا. يحتوي جوهرياً وفعلياً روح المسيح وألوهيته داخل الخبز والخمر. به يُدخِل المسيحُ ذاتَه إلى جسد المتناوِل تحت أعراض الخبز والخمر. القربانُ يغذي الروح كما أن الخبز العادي يغذي الجسد. إنه يغفر الخطايا؛ وواجبٌ على الكاثوليكي تناول القربان على الأقل مرة في السنة في موسم عيد الفصح أو إذا كان في خطر الموت. من شروطه: التوبة، والصوم عن الطعام

والكحول ـ قبل ثلاث ساعات ـ إلا في حالة المرض. أسَّسه المسيحُ ذاتُه، وأوصى به. مادته الخبز اللاختمَّر، ونبيذ الكرمة دون اشتراط لونٍ معين. والاحتفال به غير مبسَّط، وتحكمه عدة حركات أو رسومٍ ترمز إلى حركاتٍ تُعاد إلى حياة المسيح أو تدل عليه. ويتولاه فقط الأساقفة والكهنة. . .

التوبة: هو سرّ اعتراف الخاطىء. يُعترَف أمام الكاهن، في خلوة، بالخطايا المرتكَبة ضد وصايا الله والكنيسة. ويحظى المعترفُ بالحِلّة من مرتكباته تلك، وبالغفران، بعد أن يفي بالمفروض عليه من الكاهن بشكل تعويضٍ من مثل الصدقات والإماتات الجسدية والأصوام. تعطي الكنيسةُ الكاثوليكية أهميةً كبيرة لسر التوبة، فهو والمعمودية يعتبران الطريقَيْن الأوحَدين للخلاص. وللسر هذا تفصيلات، وشروط، وأوضاع؛ والحِلّ المعترِف من خطاياه درجات. والمسيح هو الذي أعطى لتلاميذه سلطة الحِلّ تلك: فقد قال لبطرس: «ما تَربطه على الأرض يكون مربوطاً في السماء، وما تحله يكون محلولاً». والمسيح أيضاً بعد قيامته قال لتلاميذه: من غَفَرْتُمْ خطاياهم غُفِرَتْ.

المسحة الأخيرة: سُميت بذلك لأنها الأخيرة التي ينالها المتديّن. تُعْطى للمحتضر، أو عند خطر الموت، تعزية للنفس وتعزيزاً للبدن. قوامها أن المريض أو هذا الممسوح ـ الذي يكون في غرفة نظيفة وعلى سرير مغطى بخوان أبيض، وبالقرب من طاولة عليها عدة أشياء ـ يعترف أمام الكاهن الذي يزوَّد بعدئذ بالزاد الروحاني (القربان)، ويُمسح بزيت الزيتون (زيت خالص، بلا بلسم ولا خمر، مبارَكٌ من الأسقف في يوم الخميس المقدس) مناطق حواسه الخمس مع تلاوة نصوص خاصة، ثم يمنحه غفراناً بابوياً كاملاً. لا تَسمح الكنيسة لمن هم في مرتبة سفلى منح هذا السر لأحد.

الكهنوت: سر به تَمنح السلطةُ الكهنوتية ـ التي سلّمها المسيح إلى تلاميذه ـ إلى البعض كي يقوموا بخدمةٍ روحية للكنيسة. ويستمر ذلك النقل للسلطة إلى حين عودة المسيح في آخر الزمان. تتم الرِّسامة بوضع اليد على رأس المرسوم مع تلاوة نصوص مخصصة؛ وشرط أن يكون هذا في حال النعمة، مولوداً من زواج كاثوليكي، غير مرتبط بزواج، راشداً، حائزاً على الثقافة المطلوبة، ناذراً النفس للتبتل والفقر والطاعة على مدى العمر. قام القطاع الكهنوتي بدور بارز في تطور الوعي الديني والتاريخي المسيحي، وفي تَمَرْتُبه المتنوع المتفاعل باستمرار مع الشروط الاجتماعية الاقتصادية، وفي تنظيم دقيق للشعائر والأزياء ونُظُم كثيرة كالرهبنات والأعياد (عن الأعياد في المسيحية، را: زيعور، **أوغُسْطينوس**، ص ص 41-47).

الزيجة: سرّ يربط بين معمدَّيْن بالغَيْن لمدى الحياة بزواج شرعي، وينالان به نعمة مزاولة الواجبات العائلية؛ لا تقر الكنيسة الكاثوليكية للطلاق بشرعية. يتم بحضور الخوري أو الكاهن، في احتفال يسمى بالإكليل. . . ؛ ويخضع لبعض الشعائر، ولتنظيماتٍ أو قواعد تحكم تأسيسه، وبطلانه، وأوقاته المناسبة، الخ.

2 ـ الأورْثوذكسية:

تشكو الكنيسة الأورثوذكسية (أورْثوسْ = مستقيم؛ دوكسا = رأيْ) من ظلم الغرب الكاثوليكي لها، ومن جهله بتعاليمها، ونفوره أو كرهه لها. تقول إنها المحافِظة الأمينة على اللاهوت منذ قرونه الأولى، وواحدة غير منقسمة، ولم تضِفْ أو تحذف أيّ معتقد متمسكة بالتعاليم الصافية القديمة التي ورثتها عن الحواريين والآباء الأُوَل. لذا فهي تُتَّهم، وتَرفض التهمة، بأنها مُتَعَضّ جامد، وكنائس مشتتة ذات شعائر عتيقة غير متطورة. أشهر طقوسها: الأرمني، والكلداني، والسرياني، وغيرها؛ ولا ننسى أكبرها الذي هو الطقس القبطي حيث كنيسة الاسكندرية المرتكزة على القديس مُرْقُسْ. أما أشهر الكنائس والبَطْرَكيات فنذكر: البطريركية المسكونية في القسطنطينية، الكنيسة اليونانية (والكنيسة القبرصية)، وكنيسة القدس، وبطرِيَرْكية أنطاكية (المساوية أو الموازية لكنيسة روما). ثم هناك الكنائس السلافية، والبلغارية، والصربية، والرومانية (بطرك بوخارست)؛ وبَعْدُ أيضاً: بطريركية موسكو حيث الكنائس الروسية؛ ومن الكنائس الأخرى داخل الذات العربية: الكنيسة العربَية القبطية والكنيسة العربَية الأورثوذكسية. . . وهكذا فإنّ العبقريات اليونانية، والعربية، والسلافية (وغيرها من الأمم الاشتراكية)، هي السند لهذه الكنيسة الشرقية (البيزنطية، اليونانية).

نُهوضاً من المبدأ الشّمّال في الأورثوذكسية، رفْضُ الاضافة أو الإلغاء داخل المعتقد العام، لا تقر كنيستنا هذه بتعديل العقيدة المركزية، الثالوث المقدس، من قِبَل الغرب الكاثوليكي، تعديلًا تأتّى من زيادة كلمة والابن (فيلوكْ/ Filoque = الابنية). لقد كرّرنا أن الكاثوليكية تعتقد بأن الروح القدس انبثق، فاضَ عن، صَدَر عن، من الآب والابن قبل كل الدهور. تنبذ هنا الأورثوذكسية. إضافة كلمة والابن التي ضمتها الْخُوصة Symbole توليدو في السنة

584 م. كذلك لا تؤمن الأورثوذكسية. بعقيدة الحَبَل بلا دَنَس التي أدخلتها الكاثوليكية. في سنة 1854، مخالِفة بذلك العقيدة التي تحدَّدت بموجب المجامع المسكونية السبع والخُصوصات نيقية - القسطنينية. وباسم المبدأ عينه الذي يرفض كل تعديل، لا تعترف الأورثوذكسية بأسسٍ دينية أو بنصوصٍ مقدسة تثبت الايمان بالمَطْهر (وحتى بالجحيم). ولا تعترف بسلطة البابا، ولا بعصمته إذْ العصمة للكنيسة كلها، ولا بالغفرانات الكَنَسِيَّة... ومن الفروقات التي تعود إلى الشروط التاريخية والعبقريات الخاصة عند الأمم، يُذكَر: شكل إشارة الصليب إذْ هو عند الأورثوذكسية. بثلاثة أصابع ومن اليمين إلى الشمال، وسر الاعتراف (والحلَّة) يختلف نوعاً ما. وكذلك الحال في المعمودية، وفي سر الزواج إذْ يسمح أحياناً بالطلاق، وفي الأصوام، والأعياد، والاحتفالات الدينية أو الطقوس والشعائر... وتقوم أيضاً فجوة هي تباعدُ في الأزياء، والرتب الكهنوتية، والمناصب، وتنظيم الرهبنات والأديرة. أما بنية الكنيسة أو تقسيماتها، وخدمها، فهي عند الأورثوذكسية تخلو من المقاعد، يركع المؤمنون في عيد العنصرة، ومن الآلات الموسيقية.

3 - البروتستانتية:

حركة إصلاح؛ لكنها بنظر كنيسة روما، وفي أعين الكاثوليكي التاريخية، رفضٌ وتمردٌ ثم انشقاق. ففي فرنسا، على سبيل الشاهد، يَشعر البروتستانتي، الرافض، المحتج، أنه غير معروفٍ إهمالاً وجهلاً؛ وأنَّ فرنسا - البنت المدلَّلة للكنيسة البابوية - طَردت أفضل أبنائها بسبب معتقدهم وأنها أيضاً اضطهدَت، وأبادت بل وما تزال تتغذّى فيها فكرةٌ سيئة عنهم كي تتبرر القسوة القديمة المفرطة ضدهم... والقضية، في نظر البروتستانتي، كانت قضية صفوة أرادت إصلاح الأوضاع، ورفض المزالق أو الفضائح التي غرقت في خضمِّها الكنيسةُ الكاثوليكية. ويُشدِّد البروتستانتي على النخبوية، والصفة القائدة في حركته: تفضيل الاضطهاد (الأعنف بين أبناء الدين الواحد) على إسكاتِ صوت الضمير، الطبيعة الريادية لفئةٍ كانت قد خلَقت في وطنها صناعات مزدهرة وفكراً ثاقباً ثم ترى نفسها مجبرة على التهجير ومن ثم نقْل فضائلها وأسرارها إلى بلدان توفر لها السلام والاطمئنان... وكذلك فإنها تُعدّ حركة صفوة لأنها قَدَّمت مفاهيم ديموقراطية ألهمت التشريعات في الدول الحديثة، وألهمت مبادىء الاحترام والكرامة والحرية وغير ذلك من القيم. فكيف بدأت، وتطورت؟

كانت وحدة الكنيسة الرومَنية قد تصدعت بالانشقاق الكبير في الشرق 1054م.؛ وكانت الهيمنة والأوضار الأخلاقية المحيطة بسمعة رجال الكهنوت والبابوات، والامتيازات الجمّة أو الثروات المفرطة اللاصقة بالأساقفة، مع عوامل أخرى عديدة، أسباباً ظاهرة في احتدام صراع داخل الكنيسة الكبرى الواحدة. ثم أتى سببٌ مباشر هو إقامة عقائد مفروضة من المجامع على المؤمن بلا أدنى نقاش، وحتى بلا سندٍ من الكتاب المقدَّس أو غير موجودة في الاناجيل. يعتبر الألبييون Albigeois، أو الطاهرون الأتقياء، الذين كانوا يقطنون في وسط فرنسا، منذ القرن الثاني عشر للميلاد، بالقرب من منطقة ألْبي Albi، من أوائل من استنكر أو تعرض لحملة صليبية بابوية وتهمة أنهم مانويون. لقد رفضوا الحياة الراهبية، والاعتراف، وعبادة القديسين، وعقيدة الوجود الواقعي للمسيح في القربان (الأفْخارستيا)، وغير ذلك من العقائد التي لم يجدوها في العهد الجديد. ثم جاءتهم الإبادات، وفظائع أخرى جماعية التصقت بدور محاكم التفتيش: السجن المؤبد، التعذيبات الفظيعة، حرْق الانسان حياً. وانتهت القضيةُ بخضوعِ ريموند، كُونْتُ طولوز، ومعاهدة باريس، 1229.

ثم جاء الفالدويّون، نسبةً إلى فالدو Valdo الرئيس المؤسِّس، في البيمونْتْ Piémont ثم في البرفانْس. وأعطى أولئك القوم أملاكَهم وثرواتهم للفقراء، وكانوا يفسرون الأسفار للشَّعْب، وأنكروا القُدّاس، والمطهَر، وعبادة القديسين... ولوحقوا بصفتهم هراطقة من 1184 حتى 1495.

وارتفع صوت ويكْليفّ Wicliff الانكليزي، ثم يوحنا هوسّ J.Huss، مطالبَيْن بالاصلاح؛ رافضَيْن تجارة صكوك الغفران، والكَفّارات، والتجارة بذخائر (رفات) القديسين؛ شاجبَيْن فضائح رئيسٍ ورؤساءٍ وكهنةٍ واكليروس، مطالبَيْن بالاستناد إلى الكتاب وحده كقاعدة حقيقية للإيمان الديني. وكانت نهاية جثة ويكْليفْ الحَرْقَ وتذرية رمادها، وذلك غبَّ 28 عاماً من وفاته، وبأمرٍ من مجمع كونْستانْس Constance. لكن تعاليمه تلقّفها تلاميذُ كثيرون، منهم هوس، رئيس جامعة براغ. وأحرِق هذا حياً، في سنة 1415.

واحتلال اسكندر بورْجيا Borgia لكرسي البابوية من 1492-1503، الذي يُحمِّل أوزاراً كثيرة وجرائم ورذائل؛ ثم يوليوس الثاني، البابا العسكري المحارب، و...، أثقل سمعة كنيسة رومية بروائح غير لائقة. وهنا كانت مُمَهِّداتٌ أخرى لحركة الاصلاح، فكان لوثر. ولد لوثر 1483-1546 إبناً لعامل منجميّ وأمٍ فقيرة في أيْسْلَبَنْ Eisleben، في المانيا.

سيم كاهناً في 1507. لم يتحمل ضميره السكوت عن الوضع؛ ونشر باللغة الالمانية شروحاً عديدة للكتاب؛ وظهر في أعماله وسلوكاته أنه المانيُّ الوطن والروح والقلب والدولة. من هذه النقطة وغيرها بسَط مقترحاته وطروحاته: الشِّباكُ الخبيثة تلتهم ثروات الشعب تحت اسم صكوك الغفران، الوقوفُ إلى جانب المؤمنين العامة ورفضُ أساليب الاكليروس المبطَّنة... وفي شهرٍ واحد كانت أفكاره منتشرة في بلاد المسيحية... وأصبحت ترجمته، إلى الألمانية، للأناجيل كتاب المانيا القومي. تزوج، وأنجب. حصلت اضطرابات، وحوكم بتهم كثيرة، وتعذَّب، ولاقى العنت والكمد، بسبب أنه دعا إلى: إعادة الانجيل الى المرتبة الأولى، إلغاء أعياد القديسين، إزالة الكثير من الشعائر والرسوم التي تناقض **الانجيل** لا سيما نظرية تحول خبز القربان وخمرته إلى جسد المسيح ودمه (Transsubstantion / التناول المقدَّس). استنكار الدور الهائل المعطى للكاهن، الخ... لكن ذلك الاصلاح لم يكن عميقاً جذرياً إلى حد يقف معه لوثر بجانب الشعب أي من توقُّع الحرية والشَّبَع.

زْفِنْغْلي 1484-1531: في الوقت عينه الذي كان فيه لوثر وكالفِنْ يعودان إلى النصوص، ويرفضان شطط الكنيسة القائمة وسلطتها؛ بل وقبلهما، كان هذا يثور ضد المتاجرة بالصكوك والصلوات، ويطالب بإلغاء العزوبية عند الكهنة، وبالتبشير **بالانجيل** وأخْذِه كسلطةٍ وحيدة وفي ترجمته الألمانية. كما أنه دعا إلى توسيط المسيح وحده بين المتديّن والألوهية، ونَزْعِ الصور والصلبان وتماثيل المصلوب، وإلغاء الغناء الذي يصاحب خدمة القدّاس، وغير ذلك... ومن سويسرا الالمانية شعّت أقواله، وأعلن الاصلاح في 13 ك2، 1524. ثم بدأت تحتدم مناقشاتُ أتباعه مع البروتستانتية، وطفِق يهتم بالفعل السياسي، وحتى العسكري. قُتل، وأُحرق؛ وذُرّ رماده في الارياح. ويذكر، من الاصلاحيين أيضاً، يوحنا نوكْسْ Knox، أستاذ فلسفة، وطالب في جامعة غْلاسْكو (انكلترة). فهو أيضاً أعلن بقوة وصراحة الاصلاح في 1542؛ لكنه دون أسلافه شهرة.

أثارت السُّورْبون، والمجلس النيابي، في فرنسا، قضية ترجمة العهد الجديد. فمنعا بيع الاناجيل، وأخذت حرائق محاكم التفتيش تلتهم أجساد المتهمين بالهرطقة والراغبين بقراءة الاناجيل بالفرنسية. واهتدى في هذه الأثناء، إلى الاصلاح، يوحنّا كالفِنْ 1509-1564؛ وقرأ بلغته ما حرّموه عليه. وجرت تغييرات في سلوكاته وقراءاته، ثم كانت حوادث سياسية كثيرة تدفع إلى اضطهاد الاصلاحيين (اللوثريين، الكِتابيين، الانجيليين)؛ وفي سنة 1535 أمر برلمان باريس بإبادة كل أولئك. في هدوءٍ كان كالفِنْ يرفض صفة كاهن، وأسقف، ورئيس الكنيسة؛ ويكتفي وبفتور من الشعائر القائمة المؤسَّسة بالمعمودية، والعشاء المقدس، بل وكان يعتبرهما غير ضروريين للخلاص، وراح يتّهم بالكفر طقوساً كثيرة كالقداس والتبجيلات الصنمية للقديسين... ولاقى العنَت من جراء أفكاره، والهرب المستمر، والفقر. لكن شهرته اكتسحت أوروبا كلها؛ والتعصب لم يحل مشكلاتها بل أسال الكثير من دماء أبنائها، ودمغ بالقتل الوحشي والحقد والقسوة السادِيَّة طابعها. يستذكر هنا مذبحة فاسي Vassy، ثم مذبحة سان بَرْثَلمي، وعبادة التعذيب وإبادة البشر في أماكن كثيرة، وأزمنة طويلة، ومرات عديدة. وفرنسا في الطليعة. ولعل العرب، وغيرهم ممن نالوا نعمة التراث الفرنسي أي الذين عرفوا قسوة الاستعمار الفرنسي أو التعصب في النظر والسلوك، يفهمون جيداً شدة الكاثوليكي الفرنسي على ابن دينه، على الاصلاحي الذي يتعجب حتى اليوم فيزعم أنّ من 17 أو 18 مليون بروتستانتي، بقي في فرنسا 11 مليوناً فقط لم يَهربوا أو لم يُقتلوا وذلك حفاظاً غير ضروري، ولا شرعي أو فعّال، على وحدة الكنيسة والسلطة والقرار.

ولعل الفلسفة، تلك الهبة التي منحها العقل للبشرية، أنارت الطريق. لقد كان لبعض حمَّالي الفلسفة، في فرنسا تلك، تأثيراً. فحوالى سنة 1767 (نحن في القرن الثامن عشر)، شجب ڤولتير (ت 1778) ودالمبر وديدرو التعذيبات، ووحشية التفتيش الديني. أشاعوا أفكار التسامح والاقتبال المتبادَل بين مذاهب الدين الواحد والأفكار المختلفة... وقرر منشور التسامح 1787، قبيل الثورة الفرنسية منح لويس السادس عشر، عدم ملاحقة البروتستانت. لكن فرائضهم الدينية استمرت محظورة. وفي سنة 1791، نالوا الحرية الدينية وحق ممارسة الشعائر علناً. وحتى بونابرت في بداية القرن التاسع عشر 1802، الذي منح كنائسهم وقسيسهم حقوقاً، حظر عليهم أخرى نالوها بعد ذلك بسبعين عاماً 1872 تحت حكم الجمهورية الثالثة. وهم حتى اليوم يتذمرون، ويستعملون كلمة «اتحاد تعبُّدي» بدلاً من «كنيسة». وما تزال الفلسفة تنادي الجميع، وتفعل مثلها الحركات المسكونية، بالارتفاع إلى حيث الإنسان هو الكائن الحر، المسؤول، القيمة في حد ذاته بغض النظر عن طريقته في التدين أو مذهبه داخل الدين الواحد.

4 ـ الكنائس البروتستانتية: صار من السهل الآن تلخيص العقائد التي تميز حركة الاصلاح الديني المتعددة الأصوات والكنائس. فأولى تلك العقائد يبقى الايمانُ بالسيد المسيح، وسلطةُ الكتب المقدسة، والموحاةِ منها بشكل خاص، وحريةُ تأويل تلك الكتب أو بذل الجهد الشخصي في فهمها واستخراج قواعد الايمان والحياة منها وحدها (راجع: مجمع سينودُس 1938؛ وخاصة فعل الايمان الموضَّح هناك).

ليست الحركة البروتستانتية واحدة؛ فهي متعددة. نذكر منها سريعاً وبالماح: الكنائس الويسلية، نسبة إلى ويسْلي Wesley (ت 1791)؛ المنتشرة في انكلترا والمتنقلة إلى أميركا في 1784؛ والشبيه الفرنسي لها المعروف باسم الكنيسة الحرة. وهناك أيضاً الكنيسة الفالدوية أو الفودوازية Vaudoise في فرنسا، المار ذكرها؛ والكنيسة الفرنسية المصلَحة (المستصلَحة) التي تجمع بين أحضانها منذ 1938 ـ دون إذابةِ أو إزالة التنظيمات الخاصة لكل منها ـ الكنائسَ الكالفينية، والاسكوتلندية، والكنيسة الحرة. ومن الضروري أيضاً الإشارةُ إلى كنائس أخرى مثل: الكنيسة اللوثرية، والكنيسة الانكَليكانية ذات الأصول العائدة للقرن السادس عشر، مع الملك هنري الثامن. فقد أعلن هذا، في العام 1534، إبطال سلطة أسقف روما في إنكلترا، وأنّ الملك هو وحده بعد المسيح رئيس الكنيسة. ثم أُعلِنت في أيام ادوار السادس، خليفة الملك المذكور، القطيعةُ النهائية، على شكل 42 ثم 39 بنداً في سنة 1563، تحت حكم الملكة اليزابيت.

تقول الكنيسة المعمدانية بأن لا وجوب لتعميد المولود، وتدعو أتباعها إلى إعادة تعميد الراشدين. وهي تعمِّد بالتغطيس لا بالسكب، ولا تقيم فرقاً بين راعي الكنيسة والمؤمن، ولا تقول بالمناولة الأولى... وتعتبر الولايات المتحدة الاميركية أشهر الكنائس المعمدانية. وتجعل الكنيسة السبتية Adventiste، كاليهود، يوم السبت يوم الراحة إذْ تقول إنّ الله قدَّس اليوم السابع من الأسبوع، وليس يوم الأحد. وهي تنتظر الآتي أي المسيح الذي تتوقع مجيئه الثاني من خلال إشاراتٍ تُسقطها على الوقائع. ترفض تعميد المولودين الصغار، ولا تعترف بأي يوم عيد؛ تكرس العبادة لله وحده، وتُقر بسلطة الكتاب المقدس وحده. فهي عارية من أي ليتورجيا. ولدت هذه الكنيسة المجيئية (المنتظِرية، أُدْفَنْتِيتّية) في أميركا؛ ومعترف بها هناك منذ العام 1860، ومركزها العالمي في واشنطن.

وفي السنة 1829، نشأت في دَبْلِنْ، ومن داخل الكنيسة الانغليكانية، الكنيسة الدِّرْبية Darbyste أو كنيسة الأخوة. فحول منشئها غْرَفْزْ Groves اشتهر الأتباعُ بقولهم، إنّ الرسل لم يعيّنوا خلفاء لهم، وإنّ لا أحد له الحق في أن يكون راعياً في الكنيسة. وحول دِرْبي Darby في السنة 1832، ترسَّخت، وتوضحت. وهم اليوم شديدو الانصباب على قراءة الأسفار المقدسة، والنبوءات التوراتية حول نهاية العالم.

ثم نذكر الكويكرز Quakers، أو الجمعية المسيحية للأصدقاء، لمؤسسها جورج فوكْسْ Fox الذي نال لقب كوْيكِر، أي المرتجِف. يرفضون كل قَسَم، ولا يُحيّون أحداً، ويتصفون بالزهد، ويشجبون الغناء والرقص والألعاب والتدخين، ويرفضون حمل السلاح، ويتصفون بحسن الأخلاق ومحمودية السيرة. ومن المحمودات في هذه الجمعية الاعتناء بالمحروم، وبكل عرق أو لون: وهنا تتميز نظرتهم ـ داخل الولايات المتحدة ـ إلى الهنود الحمر، السكان الاصليين، وإلى السود. ويذكر، من بين كنائس أخرى كثيرة، جيش الخلاص. وهنا يقول الاتباع إنّ مهمتهم هي أن يجعلوا البشرية، كلَّها تخضع لله وتنال خلاصه... وتزداد الانشقاقات، أو تقوم بين الحين والحين كنائس جديدة داخل الحركة الاصلاحية، في الولايات المتحدة الاميركية بشكل خاص. لكن البروتستانتية تجتمع حول توجهات عامة أو تتصف في أُجْموعتها بخصائص من مثل: الاستنادُ إلى الكتب المقدسة وحدها، الاعتراف بالمسيح وحده معلماً، نفي ضرورة توسط الكنيسة بوزرائها وتَمَرْتبها في العلاقة بين الله والمؤمن، إقتبال العبادة باللغة الوطنية للمتعبِّد، اهتمام بقراءة الكتب المقدسة، رفض لعبادة القديسين وعبادة مريم وللغفران أو الدهن بالزيت والأصوام والعزوبية والتثبت، عدم الايمان بوجود المسيح فعلياً في خبز وخمر القداس، الايمان بحرية الفكر عند المتعبِّد، رفض الصور والتماثيل والآلات الموسيقية والمقاعد داخل المعبد، التحرر من أزياء وطقوس ومراسم وتمرتبات بِيعِيَّة، عدم رسم شارة الصليب... وهكذا هكذا!!! بلا تعقيدات، وبعودةٍ إلى البساطة، والفعل الحر، والتساوي بين الشعب والاكليروس.

المسيحية والرأسمالية والاشتراكيات

تقوم في أساس الحركة الاصلاحية عودة إلى الكتب اليهودية أي إلى العهد القديم؛ تلك فكرة كالتهمة أو كالمثلبة الخفية يشير إليها بقوة غير البروتستانتي، ولا تنكَر كثيراً من أحد. ومن هنا فإن العقلية التوراتية، أو العقلية التي تَبْنيها التوراةُ حول الكسب والمنفعة الشخصية وتثمير المال، قد تجد استمراراً

أو موازياً لها في البروتستانتية. لقد رأت البروتستانتية، والكالفينية بشكل خاص، في العمل نعمة، وإغناءً للشخصية والوعي. وإذْ نحن، في الثقافة العربية الراهنة، نشدد على دور العمل في تطوير العقل والانسان والطاقات، أو في تعزيز المشاعر بالكرامة والقيم والحرية، فتلك كانت فكرة رئيسية في البروتستانتية، ومبدأ: فالعمل سعادة، وإسعاد، وسببٌ للغنى وللتغيّر في الفرد والجماعة، وطريقٌ مقرِّب إلى الله أو وسيلة تُحبِّب الله بالفرد. المسيحيُّ الصالح، في هذه النظرة، يعمل، ويرفض الكسل، ويبتعد عن الأعياد، ويوفر المال، ويستنكر الانفاق على الزينة والتماثيل والصور الكنسية، ويحلل الربا. ومثل تلك الدعوة ليست في صلب الكاثوليكية... ذاك ما يدعو بعض مفكّري البروتستانتية إلى التأكيد على أن النظر الديني الاصلاحي حمل مفاهيم في الانتاج والعمل والربح والمنفعة لم تكن أقل أهمية من العامل الاقتصادي في ظهور الرأسمالية. تُستدعَى هنا أفكار ماكْس فيبر، في: **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، حيث نلقى نقداً لتفسير المادية الجدلية لظهور ذلك النظام الاقتصادي وأخلاقه.

رؤية ماكس فيبر للرأسمالية كنتيجة ومنتوج للبروتستانتية تقوم على عدة ركائز خاصة بهذه الأخيرة، إذْ من طبيعة هذه الحركة الربط بين المال والألوهية، والدعوة إلى الربح، وإلى العمل الشاق، والتوفير، وضبط النفس، وتكديس الثروة، والبحث الحر أو الابتكار. هنا إذَن المنفعة الشخصية، والفردانية. والظاهرتان الاقتصادية والحركة الاصلاحية هدفهما واحد، ويتبادلان التأثير والاعتماد واقتبال التأثر بعوامل عديدة. فروحهما أو اتجاهاتهما النفسانية واحدة، واهتمامهما بالعقل وبالقيمة الاخلاقية للمهنة واحد، وكبار رجال الأعمال هم من البروتستانتيين عموماً، ومناطق الاصلاح كانت وتبقى المناطق الرائدة اقتصادياً... علم الاجتماع هنا هو سوسيولوجيا تَفَهُّمية verstehende / compréhensive ؛ وهنا منهج الأنماط المثالية الذي يتنكر لكل وجهة نظرٍ واقعيةِ الاتجاه، وأمبيريقيةِ النزعة. فهو يفسِّر هنا بالعودة إلى عامل فرداني، أو يعيد الاجتماعي إلى ما هو فردي. ومن جهة أخرى، تبدو أُفهومات الأنماط المثالية Idealtypische Begriffe قريبةً من أن تكون كينونات، أو جواهر، أو قيماً، وعاجزةً عن التعبير عن الواقع وتفسير التاريخ. وتفسير فيبر للظواهر الاقتصادية بعوامل نفسانية، بل وبفَهْمٍ فرداني وبعمل الفرد الواعي، تفسير لا يقف على قدميه وليس كافياً ولا يفسِّر الظاهرةَ كلَّها. أي أنه، في هذا المجال، يبني ويتصور أكثر مما يعاني؛ يُسقِط على الوقائع والتاريخ نظرات نفسانية، ولعلها متحيزة ومرسومة سلفاً. هنا انفصالٌ عن الواقع التاريخي، ونظرٌ مجرد، واتجاه مثالي.

نلفظ الحكم عينه على التصورات التي تراها المادية الجدلية مفسِّرةً لظهور البروتستانتية: فليست القضية هنا، في النظر العقلاني الشّمّال، مجرد أوضاعٍ اقتصاديةٍ أحاطت بالكنيسة الرومَنِيَّة، أو وقعت بها تلك الكنيسة، أو أحدثتها. في ذلك التفسير تبسيطٌ، ونظرٌ مسقَط وتجزيء. فحركة الاصلاح الديني أوسع، وأعمق، من أن تُشرح بسبب واحد أو أن تفسِّرها نظريةٌ شديدة العمومية وتتسع لكل تأويل وتمدد. وكثيرون يتبنون آراء فيبر لدحض آراء ماركس؛ وبالعكس. يهمنا هنا أنّ الأول أقرّ بأنه لا يرغب في استبدال التفسير السببي المادي الواحدي بتفسيرٍ سببي روحي للثقافة والتاريخ. وما حاوله فيبر هذا في دراساته للتاريخ العربي الاسلامي، وفق منهجه السوسيولوجي المذكور أعلاه، لم يكن محاولة مثمرة وإنما براقة وترَفِيَّة.

المسيحية والفلسفة، العلم والمسيحية

1 ـ المسيحية والعلوم الفلسفة: لا نكتب هنا تاريخ الكنيسة في علاقاتها مع الفكر العلمي وتطور النظر. لقد أرادت أن تُبقي ضمن دائرة إيديولوجيتها كل بحثٍ وتجربة، وأن تَفرُض وصايتها المستمرة على المفاهيم عن الكون والطبيعة والقوانين. ولقد استعملت في سبيل ذلك محاكم التفتيش، والحظر، والسجلّ، والحرم، والحرق.. يُستدعى، على سبيل الشاهد، كوبرنيكوس، وغاليلي. كما يُستذكَر في مجال آخر: برونو؛ وقَبْله حظرت الرشدية، وطرد ابن سينا وجماعته من السوربون في القرن الثالث عشر فانتظر أبو علي منتصف هذا القرن كي يعود إلى تلك الجامعة على يد بعض الطلاب العرب والمستشرِقة أ. ـ م. غواشون.

2 ـ المسيحية والفن: وَفّر المعتقدُ المسيحي بإله شخصيّ حي فسحةً عريضة للنشاط الفني، وهكذا فإن التعبير الايماني، بواسطة الوَجْهِيات وتصوير الأشخاص والملائكة والكائنات المقدَّسة عموماً، أدى إلى إبداعٍ فني تختص به الكاثوليكية عموماً. والأسماء اللامعة في هذا المَجال كبيرة غفيرة. لقد قاد الايمان هنا الوعي الفني، فتَمَظْهَر هذا عبر إنجازات ضخمة في شتى ميادين الفن: التصوير، العمارة، النحت، الموسيقى، الخ.

3 ـ الفلسفة المسيحية: هي كل فلسفة تقوم على المسيحية

أو تَستلهِم العقائد المسيحية لبناء نظرية في الوجود والمصير، في الانسان والألوهية والزمان. نَستبعِد من تلك الفلسفة، النظريات التي تُبرزُ المسيحية أو تمجّد المسيح، والتي هي تفريظية أو مَدحيةٌ دفاعية. تنهض الفلسفةُ المسيحية انطلاقاً من معتقد ديني، وتدور حول عاطفة أو فكرة نصرانية. لقد بنى تلك الفلسفة، في العصر الوسيط، لاهوتيون؛ وكان هؤلاء منضوين منخرطين في ظاهرة الكنيسة. أما في الاسلام فقد كان الفلاسفة علماء، ومن أبرز العلماء؛ ولم يعرفوا مؤسساتٍ هي على غرار ما كان في الكنيسة.

يَظهر الأثرُ الفلسفي الأول، في المسيحية، عبر مستهل **الانجيل الرابع** حيث نرى مصطلحات ومفردات تؤوب الى الفلسفة اليونانية، أو تذكّر بها، إذْ يَرِد القول: «في البدء كان الكلمة، والكلمة...». إن الكلمة مصطلح يوناني اللون والنبع، واختصت به الفلسفة الرواقية، وموجود بعد ذلك أيضاً عند فيلون الاسكندري (المنتصف الأول للقرن الميلادي الأول). من هنا سوف تنشأ الغنوصيات (نظريات العرفان) في المسيحية حيث التشديد على فلسفة اللوغوس (الكلمة)، ذلك المبدأ المكوِّن للعالم، والمحرِّر... (التمِسْ: الغنوصية). ويَبرز الأثر الثاني للفلسفة اليونانية في رسائل بولس، المؤسس للمسيحية، والذي نشأ في محيط مشبع بالأفكار اليونانية. ووضع ذلك القديسُ الحكمة المسيحية في مقابل الفلسفة اليونانية، والايمان بالمسيح في مقابل العقل عند اليوناني، ومجّد الخلاص بالمصلوب، وإنقاذ البشرية، مندِّداً بالفلاسفة... وهكذا أقام القديس بولس أسساً ركيزية لفلسفة مسيحية. من تلك الأسس: معرفة الله، والنظرة إلى العقل (زيعور، **أوغسطينوس**، ص 87). وهناك، على سبيل الشاهد الثالث، التقسيم بين نَفْس بسوخي، أنيما ونَفَس بنوما، سبيريتوس. وسوف يتعمق ذلك التأثير اليوناني في النصوص الفكرية المسيحية عبر التحول إلى المسيحية، إذْ سيدخلها مثقفون أو عارفون بالفكر اليوناني؛ بل إن بعض الأناجيل ـ كما سلَف ـ كتِبت إلى مثل هؤلاء أو إلى يونانيين وما أشبه. أما الترجمات من اليونانية ومن العربية، والنقولات الفكرية الشفهية، فقد كان لها الدّور الأكبر في تطور الفلسفة المسيحية واستقلالها.

المسيحية دين؛ إنها إيمانٌ بشخصٍ يقول لنا إنه ابن الله، ويَدلّ على ملكوت السماوات؛ وهي معتقدات حول الثالوث، والفداء، والتجسد... يعني هذا أنّ الفلسفة، على غرار عمل أفلاطون وأرسطو والرواقيين، ليست هنا ذات علاقة أو قُربى. الدين هنا قائم عند طرف: يعلِّم التخلي وطريقةً للخلاص، ويتوجه وفق عقائد فائقة الطبيعة أو اقتداء بشخصٍ أَعْجَزَ السببيةَ وقوانين الطبيعة. وعند الطرف الآخر، كانت فلسفة تؤمن بالضرورة، وتتوجه إلى العقل وتصوغ المنطق، وتَنْبَني على قوانين، وتَدرس الظواهر والأشياء بلا أسبقيات ولا سلطة عليا مطلقة هما على غرارِ سلطة يهوه وداخل نظرية إعتقادية معينة في خلق الكون وتطوره ونهايته، وفي الانسان والوجود والزمان. وحيال الفلسفة، الفلسفة اليونانية، انقسمت مواقف آباء الكنيسة الأوائل: فظهرت الفلسفة المُطعَّمة بالمسيحية، والمسيحية المتسائلة، ثم المشارِكة، ثم المستوعِبة إزاء الفلسفة التي ستعرف باسم الحكمة الوثنية. وبعد ذلك نقسم الفلسفة المسيحية إلى:

أ/ **الفلسفة الوسيطية أو الفلسفة الأسْكولية**: عملت في حقْلَيّ المقدَّس والفلسفي؛ وجعلت الفلسفة تابعاً للحكمة بل للاهوت. تستحق اسم فلسفة، ويجوز إدراجها كحلقة في التاريخ الفلسفي أو كمرحلة من فعل التفلسف عند الانسان. صحيحٌ أنها لا تفهم ولا تُلتقَط بمعزلٍ عن أفلاطون وأرسطو والرواقية؛ إلا أنها بلا شك نظرٌ في الوجود والعقل مختلفٌ عن النظر اليوناني، وشيء أوسع من الفلسفة اليونانية وينابيعها الشرقية الغزيرة. إنّ المسيحية، بالنسبة للفكر الذي كان قائماً في البلاد الأعرابية (الساميَّة) أو بالنسبة للأديان الكنعانية واليهودية، تبدو بلا كبير أصالة أي بنت ذلك الفكر وتلك الأديان. أما المسيحية بالنسبة للفلسفة اليونانية والفكر الروماني فهي غريبة، وذاتُ إبداعٍ أو طبيعةٍ جديدة (قارن: الحوار بين السيد المسيح وبيلاطس البنطي).

إن موضوعات الفلسفة المسيحية الوسيطية لاهوتية المضمون، توفيقية؛ وترتكز على منهج يجمع ويلائم ويَمزج. فكثرةٌ كثيرةً من تلك الموضوعات تدور حول الملائكة، والجنّ، والسماوات، والخطيئة، والكاهن. بل إنَّ محورها هو الثالوث، وعلائقه بالانسان، ونهاية العالم... لذا فالأفكار المسبَقة أو العقائد الجاهزة هي الأولى، والقائدةُ أو المحرِّكة؛ والعقلُ مقيدٌ، وحرية الفكر محدَّدة الاطار والمضمار والمضمون. يقال أيضاً إنها لاهوت، ونظرٌ ديني غير غني ولا هو مُثْمِر، وطريق يسلك بين متناقضين هما النقل والعقل، وبحوث في مشكلات عقيمة، ومناقشات لفظية، وحكمة عملية تبحث عن خلاص الانسان. تَدَبُّر السياق المجتمعيّ الفكريّ لتلك الفلسفة، وفق النظرة العقلانية العربية التي بَنَتها الفِقهيات والمنطقيات والقطاع العقلاني الفلسفي متمثلاً بابن رشد على سبيل المثال، يعطينا رؤية أخرى. فتلك التُّهم والمآخذ لا تنفي خصائص لها تُقرِّبها

من الفلسفة بمعناها الواسع، أومن نوعٍ من التفلسف بشكلٍ خاص. كما إننا لا نغفل اتساعها، وتطورها: فهي لم تكن واحدة، ولا موحَّدة؛ ولم تكن لاهوتية فقط؛ ولم تنحصر ضمن منهج توفيقي. إنها فلسفة. فلسفةٌ دينيةٌ هي؟ لا بأس! ولماذا ننفي وجود، أو صواب أو قيمة أو جدوى، فلسفةٍ تَهتمّ بالدين أو تضيئه وتستضيء به عبر الدروب الباحثة في مشكلة الانسان والوجود وتطوير النظر والمآل؟ (را: زيعور، **أوغسطينوس**. . .، ص ص 51-94). إنّ الفلسفة الأسْكولية حلقةٌ أساسية في الصورة الكبرى للفلسفة، وتحوي بذورَ كثيرٍ من الأفكار الفلسفية التي ستظهر في التاريخ الحديث والمعاصر.

ب/ المشّائية المسيحية: من اللقاءات الأولى، مروراً بالقديس أوغسطينوس (ت 430 م.)، حتى البيرتوس الكبير (ت 1280) مرت الفلسفة الوسيطية بطورٍ خاص عرَف من الفكر اليوناني أشياءً غير كثيرة ولا كافية. ومع ذلك المفكّر الأخير كان النهر العربي الاسلامي قد صب مياهه الثقافية العلمية الغزيرة في الحقل الأوروبي الذي، كما ولو أنه كان على حافة، إجْتاف وتمثَّلَ أو استوعب ثم تخطى. يُذكر هنا، في مجال المشائية المسيحية أو اللاتينية، القديس توما الاكويني (ت 1274) الذي قدّم عمارةً فكرية أقامت التفلسف الديني على أسسٍ يونانية واجتيافات عربية إسلامية (أورد ابن سينا في أكثر من 250 مرة بل 400 مرة بحسب رينان؛ معظمها حول نقاطٍ أساسية). ولم تكن تلك العمارة بعيدةً عن الرغبة المتأرجحة بين الوضوح التام والكمون، بتحدّي «الذمة العالمية للفلسفة» آنذاك التي كان يمثلها الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد. . . ثم تأتي الرشدية اللاتينية، في القرن الثالث عشر، متمثلة بأعلام منهم: سيجير البرابنتي، بوئيس الداسياوي؛ وتمثلت في القرن الذي تلا بـ يوحنا من جاندون Jandum ت 1328، ومارسيل من بادُوَا Padoue. . . وكمحارِب لذلك التيار يُستدعى هنا: ريمون لول (ت 1316 تَقْريباً) المطالِب بهدْي المسلم إلى المسيحية، وحظر الرشدية، واستئناف الحروب الصليبية، وتأسيس منبر جامعيٍّ لتعليم العربية.

ت/ الفلسفة الحديثة 1500-1900: اختلفت الفلسفة الحديثة، في أوروبا، عن الفلسفة الاسكولية. وبدلاً من الخصائص التعددية، والنزعة الشخصانية حيث قيم الشخص والمركزية الدينية، عَرضت الفلسفةُ الحديثة مبادىء مثل النزعة الميكانيكية (الحيلية) التي تلغي النظرة العضوية والمتدرِّجة للكائن، والتوجّه الذاتاني (الذاتانية، العندياتية) الذي يَقصد إلى استقلاليةٍ عن الألوهية، والتخلي عن المنطق الصوري. . . لكن هذه الفلسفة الحديثة في أوروبا، وبرغم التيارات المادية والمادية الجدلية، تبقى شديدة الارتباط بالعنصرَيْن الأساسيَّيْن في البنية الثقافية أو في الفكر الأوروبي اللذَيْن هما: المسيحيةُ القادمة من الشرق العربي؛ والفكرُ اليوناني. وليست المسيحية بعيدة، سلباً أو إيجاباً ـ عن القيم الفلسفية الكبرى لتلك المرحلة في أوروبا: كانْط (ت 1804)، هيغل (ت 1831)، كيركيغورد (ت 1855)،من جهة؛ أو، من جهةٍ أخرى، داخل الفلسفات المادية والمادية الجدلية التي وضعت الديانة المسيحية موضع المتَّهَم بتكبيلِ العقل، واستلاب الانسان، ونتاج التخيلات والفولكلور والمحظوظين.

والفلسفة المعاصرة في أوروبا، الممتدة بين بداية الحرب العالمية الأولى حتى أواخر الأربعينات، عرفت مواقف عنيفة ضد المسيحية، وحوت أيضاً أنْظوراتٍ ترتكز على تلك العقيدة أو تسترشد بها وتستلهمها. . . ولا نذكر بعد كل ذلك الشخصانية، والوجودانية المؤمِنة، نكتفي الآن بإشارة سريعة إلى التومائية.

ث/ التومائية أو التومائية الجديدة: تجتاف طروحات توما الاكويني الكبرى، وتُعمِل الفكر في حرثها، وتمثل الفكر الكَنَسي الكاثوليكي. فالكاثوليكيةُ الرسمية تتبنى تلك الحركة وتوصي بها (بموجب منشور بابوي، 1879)، وتقيم المؤسساتِ والمجلات والجامعات لتغذيتها، وتمديدها خارج فرنسا وبلجيكا باتجاه إنكلترا أو الولايات المتحدة وبلادٍ أخرى غير كاثوليكية بل وغير مسيحية. ليست التومائية الحركةَ الوحيدة داخل «الفلسفة الكاثوليكية الرسمية»؛ بل هي الأشهر وربما الأقدر. إذْ تقدَّم على أنها مدرسة فلسفية. وهي تبحث في كل المشكلات الراهنة: فقد خَصصت ندوات للظاهراتية (1932)، وللوجودانية (1947)، وغير ذلك من موضوعات مرتبطة بالفلسفة وبعلاقة هذه مع علوم الطبيعة. . . تُبقي هذه الحركة الفلسفية، التي كرّرنا أنها رسمية ومدعومة أو موجَّهة إنْ لم نقل إنها حرة لكن ضمن عالم محدّد لها، على ركائز أنظورةِ القديس توما في الكائن ومن ثم في التمييز بين ما هو بالفعل وما هو بالقوة. وهنا نبلغ، في التومائية الجديدة، التمييزَ داخل الكائن بين الجوهر والوجود، ونظريةَ المقولات، ونظريةً في المصير (المصير هو المرور من القوة إلى الفعل)، ونظرية العوامل الأربعة. أما نظرية المادة والصورة فتبقَى هي هي، أي الأساسُ لفلسفةِ الطبيعة. كذلك فإن الروح، أو النفس

الروحانية، ميزةُ الانسان ومتأثرةٌ لاصقة بعضويته؛ لكنها تخلد. ومنفصلة عن المادة، ومتميزة عنها وأرفع منها، ولا تتحلل بعد الموت. أما المنظورات التومائية إلى الله، والعقل أو المعرفة، والأخلاق أو قيم السلوك، فهي مشبعة بالماورائيات وغير مناقِضةٍ لأشهر النظريات الشائعة في ميدان علم المعرفة والمناقبية وعلم النفس وغير ذلك من العلوم الانسانية الراهنة.

نود هنا أن نقول إن التومائية، التي يقدمها المؤمن كفلسفةٍ ستبقى بقاء الزَّمْكان، ستُبقي داخلها وطالما استمرت، على أونطولوجيا تمرّ من أرسطو إلى ابن سينا وابن رشد، وتَعرف ابن ميمون ومنتوجات الفكر المسيحي في الشرق الإسلامي. وبالجملة، فإن فلسفة الكائن ـ وهي فلسفة الكائن العينيّ المنغرِس في المجتمع والتاريخ ـ مشبعةً بالماورائيات؛ وبالفردانية، إذْ هي فلسفةُ الشخص (شخصانية)؛ وتوفيقية إذْ تمتص معطيات المدارس الفلسفية القائمة أي تجتاف شتى مجلوبات العلوم الانسانية والطبيعية. وهكذا تَبرز التومائية نظريةً في الماورائيات، وأخرى في الأنية (أونطولوجيا)، انطلاقاً من المعطيات الأسكولية، وبتوازٍ مع النظر المنطلِق من كل دين أو مع التفلسُف المتديِّن السلفي المتنوِّر في الفكر العربي الحديث والراهن. وتسعى التومائية لإقامة تيار روحي داخل الفلسفة، أو لبناءِ موقعٍ للمسيحية داخل الفلسفة؛ وتقدِّم الدين كحل ونظَر إلى مشكلات الفِعْل والنافع والمصلحي. فداخل حضارة النجاح المادي، والكسب، وربط المعرفة بالمصلحة أو العقل بالسيطرة، وداخل بنى الرفاهية وإرضاء كل حاجة، بل وخلق حاجاتٍ اصطناعية وتسخير العلم للاستغلال والسيادة، تسعى تياراتٌ فكرية كثيرة مستمدة من المسيحية، ومن الاسلام، إلى رفضِ كلٍّ من: عبادة العمل الفردي، وعبادة العقلانية المسخَّرة للنجاح والمحسوس، واستمرار حيرة الانسان وتيهه إزاء نشدانه للسعادة عن طريق التقدم العلمي وحده.

المسيحية والأديان، الأنا والآخرون

المسيحية والإسلام: ربما ينفعنا التفريق بين المسيحية كدين والمسيحية في صورتها التطبيقية داخل أوروبا بشكل خاص، أي حيث المسيحية التاريخية، الغربية منها والشرقية؛ ثم داخل الأقلية المسيحية القاطنة في الوطن المسلم. وفي عين مطلة من عل، ومع الوعي بالعلائق التاريخية المأساوية بغية تخطي الذاتيات وشتى ما يمنع الموضوعية في التأريخ، نشاهد بهدوء أنَّ صورة الإسلام، والنبي محمد، كانت مشوهة وعرضة للطعن والافتراء. إن دانتي، في **الكوميديا**، يضع النبيَّ وعلياً في قاع الجحيم بين الدجالين، وفي تعذيبٍ سرمدي يَبْسطه لنا الشاعر العظيم بتفصيل (يُشق جَسدُه إلى قسمين، باستمرار...؛ ويتقدمه عليّ باكياً مشقوقاً هو أيضاً بطريقة أخرى، ومن شيطانٍ مولج بذلك). ومن المعبِّر هنا أن حسن عثمان، مترجِم تلك **الملهاة الإلهية** استنكف، وذاك غير صائب ولا حقيقي، عن نقل جزء من ذلك القسم المتعلق بالجحيم.

قبل دانتي، كان روجر باكون يسيء إلى الفكر، ويوقع نفسه خارج العقلانية، في مواقفه. وسوف لن يكون أفضل منه موقعاً، ولا نظراً حراً، لول وآخرون؛ كانوا كثيرين وسَدَنة الكنيسة. لم يظهروا احتراماً للإنسان، ولا للحقيقة. وعلى صعيد الوعي العام، والذاكرة الشعبية ومألوفية النظر والرأي، لم يكن الحال ذا ابتعادٍ عن الانفعال والعدوانية. وحتى مع حركة الاصلاح، فإن لوثر الذي قسا على ثورة وأتباعٍ كأنّهم استنجدوا به، أبدي عباراتٍ ليست لطيفة ولا قليلة العدد؛ دون أن يعني ذلك أن موقفه كان بهذا التبسيط إزاء النهر وجروفاته.

قدمنا دانتي عَيِّنَةً أو شاهداً على تخيّل أوروبا للنبي، وعلى فهم شخصيته. ونرفض القول بأن ذلك كان دليلاً على عدوانية أو عن قسوة على الذات والأعداء هي في طبيعة الأوروبي التي تأكدت في حربيه العالميتين أو في تعامله مع الأمم المستعمرة والمستضعفة، أو عبر تنفيذه لرغبته بالحفاظ على وحدة كنيسته وإقامة وجوده على وحدة الحقيقة والواقع. فهذه الصورة للنبي منتوج خيال، وعواطف. وصفوه بأشنع التهم، وأقذع كلام. قالوا: إنه كذاب، هرطوقي، مزيِّف ومزيِّف، المسيح الدجّال، مسيحي منشق، وثني، متعصِّب، شهواني، مصروع، بذيء، منحط، طاغية، مهووس، غير عقلاني، وبدائي أو ابتدائي... وليس صعب الفهم أن هذه الصورة التي بناها المثقفون الأوروبيون، وأقسى منها كانت تخرصات العامة، لم تتطور كثيراً عبر قرون طويلة برغم ظهور قَبَس هنا أو هناك بين حين وأخر. ومن اليسير ملاحظته أيضاً أنه لم تتفسخ تلك النظرة السميكة الكثيفة؛ واستمرت تعود حتى بعد بروز الاستشراق؛ ولم تتحسن مع الاستعمار. ربما يكون تغييرها مطلوباً اليوم لأسباب يعرفها «الاستعمار الجديد» وليس فقط النظر العقلاني، والفلسفة، وواقع المواصلات في العالم المتداخِل والانسان الكونيِّ الأبعاد.

قد تُحدِث تلك الصورة التشنيعية مرارة، أو حقداً، أو ما إلى ذلك من ردود فعل وعواطف. لكن تلك الاستجابات

ليست مهمة؛ ولا ضرورة لها. كانت ظالمة، أو كاذبة، أو...، أو...، تلك نعوت لا تنفع التاريخ، ولا تبني مستقبلاً ولا تهمّ الفلسفة. وكتابة التاريخ تستلزم النقد، والاستيعاب، والتخطي ثم التجاوز. إنها نظرات قد تكشف جهلاً، وأنانية دينية، وتعصباً. وتعكس صراعاً سياسياً، وحروباً عسكرية متلاحقة، ومواقف حضارةٍ أو أممٍ تجاه العدو والخَطَر. وإسقاط أشنع النعوت على العدو إواليةٌ نفسية معروفةُ الدلالة والمضمون: فالأوروبي كان بذلك يخفِّف من عدوانيته تجاه خصومه في الداخل، ويوضح نظرته، ويحمي نفسه، ويحقق لها مشاعر بالأمن والتفوق والوحدة. وهنا، في رأينا، أكبر أسباب عدم تطور تلك النظرة حتى بعد أن أخذ يتعمق الوعي الثقافي عند الأوروبي وازدادت معرفته بنفسه وبالإسلام. فهنا نجد العِرقْمركزية، الرِّبْمَركزية؛ أي النظرة الأوروبية للذات والدين حيث اعتبار الذات في مركز العالم واعتبار دينٍ واحد أفضل دين والمحتكِر للحقيقة والألوهية. أما النظرة للنبي مع الاستشراق، ثم مع مجيء الاستعمار، فتكشف هي أيضاً عن الظاهرة عينها، عن العرقمركزية والأنا وحدية، وعن الاشطار النفسي وإواليات تحقيق الذات وإشباع نظرة مسبَقة. ونذْكُر، بَعْد أيضاً، وجود موقف الجلاد التبريري إزاء ضحيته... كان ذلك الموقف إزاء الاسلام هو نفسه الذي كان تجاه أمم أخرى مستعمَرة، وتجاه أديان أخرى غير مسيحية (قا: زيعور، **الفلسفات الهندية**، التقديم). كان الاستعمار، والتبشير الديني، والاستشراق، حَرْبةً واحدة مثلثة؛ ولم تكن فقط بيد دولة كاثوليكية واحدة، بل وبيدٍ أنكلوسكونية، وجرمانية، وإيطالية؛ وهنا نقف عن الكلام. لقد استُعمِلت المسيحيةُ لخدمة إيديولوجيا، وليس لخلاص البشر. وقد شارك المسيحي القاطن في البلد المسلم في ذلك التصور للاسلام والنبي، ولأسباب تاريخية ودينية: عالج يوحنا الدمشقي الاسلام بعداوة ورفْض؛ ومثله فعل ثيودور أبو قره (را: أعماله، في: **الآبائية اليونانية**؛ وفي: قسطنطين الباشا، دِكّ/ Dick؛ ...)، ابن زرعة، ابن عدي، ابن العسال... لقد كان المسيحي في الثقافة الاسلامية يثير، ويهاجِم؛ بل إن الجانب الاستفزازي واضح. والمناظراتُ الشفهية العنيفة، ودحض الاسلام، وتقريظ التثليث والفداء والتجسد تقريظاً دفاعياً، تعكس مواقف فاقد الأمن، أو يأس المدافع، وتشنج من يرى نفسه مضطهَداً فيسعى إلى تحقيق ذاته بإواليات توفر التكيّف النفساني والمشاعر التوكيدية للذات. وقد جمع ل. شيخو (الماردیني، ت 1927) شيئاً من تلك المكتوبات؛ ثم عرَّفَنا أ. بيريه Périer على أعمال يحيى بن عدي. لكن ذلك القطاع انتفع من أعمال أ غرافّ G. Graff في كتابه **تاريخ الأدب العربي المسيحي**، في خمسة أجزاء، 1944-1953. ونورد هنا بسرعة أعمال: آبيل Abel، ألآر، قنواتي، سيريل حداد، ب. خوري؛ وهناك مستشرقون آخرون أمثال: ترويّو، وُلْفسون... كان الجدليّ من ذلك القبيل نفْعٌ في قطاع من علم الكلام، وفي تعميق اللاهوت. ولعل الثقافة العربية الاسلامية هي أغنى ثقافات العالم على الاطلاق بهذا النوع من الكلامات والآراءات التي لم ينفك أوارها حتى هذا اليوم والتي تحتدم في شروط موضوعية معروفة جيداً. وما زال صوت الافغاني ومحمد عبده، في أوائل هذا القرن، يرنّ. ومن جهة أخرى، هناك أعمال خفيفة تَظهر خِفْيةً وبأسماء مستعارة، مثل ن. الحداد أو الأستاذ الحداد، تثير المشاعر بالخسارة عندما نبتعد عن الفلسفة أو عن الحكمة...

ومن الجانب المسلِم، فإن الجاحظ لم يكن غير متمسك بموقفه الاسلامي تجاه النصرانية. ويستدعى هنا، في علم الكلام، نفرٌ آخرُ من مثل: الباقلاني، الغزالي، عبد الجبار...؛ ونذكر ابن حزم، ثم ابن تيمية، وابن القيّم الجوزية... وهم كثيرون، أتوا من علم الكلام، ومن الفقهيات، ومن مؤرخي المِلَل والنِّحل، والمقمَّشات (الموسوعات)، الخ. لم يكن هنا من ابتعد عن النظرة الدينية أو تحدي الحدود؛ ليس عن عقلانية، ربما؛ بل عن ايمان مسبق. فماذا كان موقف المسلم من المسيحية أو إزاء السيد المسيح بالذات؟ ثم ما هي النظرة إلى الغرب المُمَثِّل للمسيحية داخل الثقافات المسلمة، والعربية الاسلامية؟ما هي الضَّفّة الثانية لقضية جدلية، أو لمشكلة الدين الآخر، وللآخر المحسود أو المرفوض أو المزاحِم والذي يشكِّك أو يلغي رؤية الذات متفوقة، أولى، مركزية، ومسيطِرة في عالَم الحقيقة أو امتلاك الألوهية واحتكار الجنة؟ ليس كالاسلام ديناً يحترم المسيح، ويرفعه. ومريم مبجَّلة مفضَّلة؛ والحواريون محبوبون... لكن الاسلام لا يعترف بالموت على الصليب، ولا بالثالوث المقدس وسر الفداء والتجسيد. وعلماء الكلام انطلقوا من ذلك الموقف في نظرتهم للمسيح، وللمسيحية؛ يُنكرون أُلوهية عيسى، ويجلّونه كنبي صاحب تعاليم سامية. وهم انتقدوا العهدين القديم والجديد، ورأوا أنّ الآيات الانجيلية الموجودة، رغم الشكوك عندهم حولها، لا تَذكر صراحة وكفاية أنّ المسيح هو ابن الله، وأقنومٌ أو شخصٌ إلهي داخل ثالوث... فكأنهم يرفضون مؤسس المسيحية فولوس (القديس بولُس)؛ وليس

المسيح. ويدعون إلى قراءة أخرى **للإنجيل** تظهره غير قائل بالثالوث. . .

الموقف الكلامي مقيد بنظرة خاصة للمسيح، لكنه حر التجول داخل تلك المعالَجة للمسيحية. وفي جميع الأحوال، وبالجملة، فإننا لا نلاحِظ قسوة، ولا قلة احترام أو ما شابه من عواطف سلبية أو فاترة أمام شخصية المسيح العظيمة. ففي ذلك الصراع بالقلم أبدى المسلم عدوانيّته، وردّة؛ ليس على المسيح نفسه بل على المسيحي، وعلى معتقدات، وعمل تحريفي، وعقل رآه يتقبل الشِّرْك (التثليث والحلول والاتحاد وما إلى ذلك. . .). وليس في كل ذلك التنابذ والترافض نفع، ولا قيمة إقناعية. والمواقف السلبية قلَّ أن تقنع المؤمن بالارتداد: الإكراهات وحدها هنا قد تُغيِّر؛ لكن ذلك يغدو موقفاً غير أخلاقي، ترفضه الحكمة، وتستنكره الفلسفة. إن علم الكلام، في معناه المعاصر، يهتمّ بالواقع الحيْ وبالإنسان الموجود في حقل منفتح على العالم والفلسفة. لقد صار يتجه إلى أن يكون علماً يشارك في التغيير الاجتماعي، ويبتعد عن طبيعته الأولى كعلمٍ في الخلاف. أو في صفات الإله وما إلى ذلك.

كانت فترات التفاعل الثقافي مثمِرة، وأكثر جدوى، وأقرب إلى مصلحة الإنسان والعقلانية والفلسفة. لقد كانت العلاقات مع الكنيسة الشرقية، في الأحايين الأكثر، أفضل من الحال مع الكنيسة الغربية. فالأولى كانت في فترة غير قليلة هي الأنضج، والأعمق ثقافةً، من الغرب اللاتيني. ثم إن هذه الكنيسة الشرقية وعاءُ ورث الفلسفة اليونانية أو الموطِن الأصلي لتلك الفلسفة، وضحيةٌ مكروهةٌ من ضحايا الكنيسة الغربية. ولعل عواطف المسلم ما تزال تفضِّل الشرقيَّ كنيسةً، وسياسةً؛ فالأسباب التاريخية لا تقوم هنا عقبةً كَأْداء، والصداقة مع اليوناني تاريخية منذ عرَف أفلاطون مكانةً داخل الذمة الثقافية للمسلم. إلا أن المستقبل مجهول، والعواطف ليست فعالة؛ والتعصب للشرقي ليس هو الموقف الفلسفي الذي يستوعب ويتجاوز، وينظر بشمول وعقلانية كي يَعي ويرتفع. لقد تأخر الغرب اللاتيني حتى أعطى أمثال ابن سينا، والغزالي، وابن رشد. ويُستذكَر هنا للمقارنة، وهي مألوفة في الفكر العربي الراهن، ثقافةُ ابن سينا وثقافة جيربرت الذي ارتفع إلى السدة البابوية (ت 1003)؛ والكلمات العربية في اللاتينية، والرشدية اللاتينية (التمس هذه المادة: في هذه **الموسوعة**)؛ وتأثيرُ العلوم الاسلامية في الغرب؛ وتكوُّنُ المشائية المسيحية؛ بل وحتى المكانة الحسنة التي أحلّها دانتي، الذي رأيناه أعلاه، لابن سينا وابن رشد وصلاح الدين كوثنيين فاضلين أو غير دجالين.

أما أهل الاسلام فهم انتفعوا على يد المسيحي السرياني ينقل إليهم فلسفة اليونان اللامسيحية، ثم حديثاً على يد الغرب المسيحي الذي عرف الثورة الصناعية. قبل تلك الثورة لم يكن لأي من المتنابذَيْن عقل يُستطاع القول إنه الأعلى داخل الذمة العالمية للانسان والبُعد الكوكبي الشمّال للحضارة. أما نفع المستشرقين، وهنا ظاهرة تاريخية، فلعله موضوع شيق: يُقَرّ لهم بمجلوباتٍ عامة، لكن غير لطيفة. ويقال الأمر عينه عن خدمات الاستعمار في مجال الثقافة والتطور. لكن ظهور التكنولوجيا والقوة في اليابان أضعف الانبهار بالغرب، وأخفت الاعجاب أو أعاده - مع عوامل داخلية - إلى حجم عادي يخضع للتفسير والمقارَعة.

نداءُ الفلسفةِ إلى المسيحية، الحوار بين الأديان، الفلسفة والايديولوجيات

العداوة التاريخية بين المسيحية والاسلام، بسبب الوضع الجغرافي التاريخي، ما انفكّت تضطرِم أو تحتدِم، وتتغذى. لم يكن بين المسيحية وأديان أخرى، باستثناء اليهودية، صراعٌ ومناظراتٌ على حقيقةٍ لا نظن أنّ أمة تحتكرها دون أمة أو ديناً دون آخر. لم تكن تلك المواقف قادرة على إقناع أحد، ولا على الوصول إلى الحقيقة أو إلى خدمة الانسان والأديان والقيم. كلٌّ ينطلق من موقف جاهز: المسيحية لا تُقرّ بمحمد؛ والاسلام يرفض ألوهية المسيح. والحرب الايديولوجية هذه تضرمها باستمرار عواطف، وحقد، وتحيّزات أو مسبقات، ونظر مبتسَر للحقيقة، وتعصّب، وأنانية دينية، ونفي متبادل. يرفض المسيحي التفسير الاسلامي للأسرار المسيحية الفوقطبيعية، فيردّ الآخر: تلك بعجز العقل عن إكتناهها، وأنتَ عاجز، أخذتَ عني دينَك. . . لذا يتبادل الاثنان التهم، كل منهما في موقف دفاعي ضد الآخر، وتقريظيّ للذات، وزعْمٍ باحتكارٍ ذاتي للحقيقة والألوهية والإهتداء والجنة. هي حَربُ آلهة؛ حربُ البشر مُسقَطة على آلهة، ومشارَكةٌ لما هو غيبيٌّ أو فوق طبيعي في صراع لا يهدف مباشرة إلى تحسين الوضع البشري. لكن العقلانية التاريخية، والمبادىء التي يرسّخها الانفتاح بين العوالِم، واتساع الوعي الثقافي للانسان، تَفرض ليس فقط احترام الآخر، بل إسقاط المنطق الأهوائي أو المنطلقات اللاعقلانية في النظرة إلى الذات والتاريخ والحدود. إن الكنيسة تبشيرية، ولو اعترف المسيحي بنبوة محمد أو

اعترف المسلم بألوهية المسيح، لتغير وجه العالم الديني. التأويل للآيات، والاجتهادات في المعتقد، إصلاح. والاصلاح هنا مَهيض الجناح داخل علمٍ هو علم التغيير.

إنّ منظورنا لحوار الدينَيْن وتلاقيهما منظور مثالي، وهو غير واقعي. ولعله ليس عقلانياً؛ لكنه نافع؟ ربما! وفلسفةٌ تخدم الانسان ربما تقول بذلك، أو تدعو إلى ذلك، بلا ابتعادٍ عن العقلانية. وهذا التصور العذريُّ الغاية يخدم الأقوياء اليوم. وقديماً قال ابن رشد: إن جوهر الأديان واحد، وإنها تتفق في الجوهر؛ وتعبر عن الحقيقة بشكلٍ خاص للجمهور.

إن المسلم يستطيع القول إنّ كل دين هو الاسلام؛ وإنّ بوذا وكونفوشيوس وغيرهما هداة الأمم، تكلم عنهم القرآن وإنّ لم نجد أسماءهم الصريحة. ويقول أيضاً: إنّ أتباع أي دين هم مسلمون مؤمنون، يدخلون جنة الله (مبادئه، قِيَمه، قوانين الطبيعة)، ويتساوون في النعيم مع المسلم النشيط الصالح... ويَستطيع أن ينادي، بلا أدنى فأفأة، بأن لا تفاضل بين هؤلاء الأنبياء أو أنهم مساوون لابراهيم وموسى والآخرين؛ وبأنّ أفضل الناس أنفعهم للناس أي أن أكرمهم أشدهم تطبيقاً لروح العدالة وأقربهم لخدمة الانسان وجعله القيمة الأولى. والمسلم مدعوُّ إلى القول: ﴿يا أهل الكتاب [الدين، المعرفة، العقل] تعالَوا إلى كلمة سواءٍ بيننا وبينكم﴾ (آل عمران، 64)؛ وإلى الإيمان بأننا «لا نفرّق بين أحد منهم (هداة الأمم وبناة الحضارة والعقلانية والفلسفة والدين)، وإلى...؛ وإلى ....؛ مثل هذه المثاليات، وغيرها مما يشدد على كرامة الإنسان وحقوقه، غزيرة كثيرة عندنا. كلُّها تجد الطريق والإوالية كي ترتدي ثوباً قرآنياً، وثقافة إسلامية؛ وبها ينادي المسلم المتحرّر ويحاوِر. بل هناك أكثر من ذلك، فالعربي، في ثقافته الراهنة، من حيث هو تابع للحكمة التي رسَّخها الفكر العربي الاسلامي ممثَّلاً بالكندي والفارابي وإخوان الصفا... وحتى ابن قُتَيْبَة...؛ ثم من حيث هو استمرارٌ للصوفية الاسلامية التي ترى وحدة الكائن البشري وتتعبد للإله عن طريق كل دين لا عن طريق واحد...؛ يستطيع هذا العربي أن يتقدم فيحاور كل دين بلا ترافضٍ ولا تنابذ، بتسامحٍ بل بتراحم اجتماعي أي حيث الاحترام الاخلاقي للانسان والنضال في سبيل التكافل والحقوق للانسان والأمم. لكن؟ لكن يُشك في قيمة هذه المثالية، والفردانية، واللاواقعية الجميلة الكلمات.

المسيحية واليهودية: عاملت المسيحية التاريخيةُ اليهودَ بقسوة وتعصب أو أنانية؛ لكن المسيحية ترى في الكتب اليهودية، وفي الشعب اليهودي الذي سبق ظهور المسيح، إعداداً أو تهيئةً بل شرطاً ضرورياً، وعهداً قديماً بين الله وشعبه المدلَّل. بل إن وجود اليهودي اليوم عنصرٌ في التديّن المسيحي، وموضعُ تساؤلٍ أو تلميح، وحمّالٌ هو وخلفه لدم المسيح. وأقصى ما يستطيع المتديِّن اليهودي قوله في هذا المجال هو أنّ المسيح كان صاحب سلوك أخلاقي رفيع؛ أما عند الخطوة الايجابية الأبعد فقد يغدو اليهوديُّ مسيحياً (يستذكَر هنا، للمثال، بَرْغْسونْ).

المسيحية والأديان الأخرى: تتصف المسيحية بموقف التعالي مقابل أديان «أرضية»، أو دنيوية، أو غير موحِّدة ولا تقول بالعالم الآخر بعد الموت. أما الصيني، للمثال، فهو يتصور المسيحية فكرة سياسية: هناك ملك عظيم، يرغب بالسيطرة على العالم كله، ويقول إنه أعظم الملوك، وله إبن إسمه المسيح يرغب في السيطرة والانفراد... ترتبط المسيحية في ذهن الصيني، بالاستعمار الأوروبي، والحروب والدمار. وفي مقابل المسيحية، يطلب الصيني حكمة، والعقل الناضج لا المتزهِّد المتقدِّس، والأرض أكثر من السماء، وهذه الدار لا غيرها.

الحوار بين الأديان فكرة يستطيع القويُّ استغلالها لمصلحته: فقد تَفرض الاجتهادَ المغرِض، والتأويلات المتعسِّفة، والكلام المبطَّن، والنوايا اللاشريفة...؛ لكنها فكرة. ومصلحة الاسلام قد تكون ذات مضمونية وضمانة في حوار مع أديان نظير البوذية، والهندوكية، والكونفوشيوسية، لكنها مصلحة ذات تاريخ أقدم مع المسيحية. وليكن تَمَرْتُب تلك الأديان كلِّها تمرتباً بين متساوين؛ ذاك قول الفلسفة. وبعد ذلك؟ ماذا تقول الفلسفة التي ترتفع فوق الإيديولوجيا، والتي ترى الأديان بعقلانيةٍ وداخل تاريخ وبِنْت مجتمعات، والتي تراقب قوانين التاريخ، وتفسر باحثةً من الأعَمِّيَّة في النظر والمحاكمة والتغيير؟ إنها ترى أن مصلحة الأمم، عند النظر الهادىء، تقضي بالبحث عن مستقبل البشرية والبشري خارج حوار الأديان؛ تراه الفلسفة حواراً غير حر، ومنفعته ضئيلة. فالأبعد والأعمّ هما في غير ذلك الحوار بين الايديولوجيات تحكمها مسبقاتٌ ومن ثمَّ المساومات والتوفيقية ومصالح القويّ أو أُحْبولاته.

أُشْمولَة

شكّلت المسيحيةُ قاع الوعي الأخلاقي للانسان في بعض بلاد العالم، وقادت الفكر الروحي في أُنظوراتٍ كثيرة، وأرفدت الفلسفة بأفكار وتوجهات حول الإنسان والوجود

والقيم. ويحتل الفكر المسيحي، التاريخ الكنسي، مكانةً شديدة البروز في الذمة البشرية والحضارة. والمسيحية اليوم دين يساهم، مع أديانٍ أخرى كالكونفوشيوسية والبوذية والاسلام، ومع الفلسفة وأنظوراتٍ مستقبلية، في تصور إنسان المستقبل، وفي صياغة الحكمة التي تخلّص الانسان وتعزز الصداقة بين الأمم والتفاعل العالَمي القائم على احترام الخصوصيات ، ومصالح كل أمة، وكل من في كل أمة للمثال: التراجم الاجتماعي في الفكر العربي الاسلامي وبخاصة في علم الكلام بمعناه المعاصر).

المسيحية اليوم غير شديدة الفعالية في وعي الأوروبي، والأميركي، والسوفياتي؛ ولا تشكّل هناك عقبةً في مواجهة الأنظمة السياسية والاقتصادية. فالانسان هناك اليوم، كالحال في الكونفوشيوسية منذ بداياتها، ينكب على الواقعي والكسب والعمل أي يهتمّ بالقيام بالواجب مع تحمل المسؤولية. ومن الزاوية العربية الاسلامية، فإن المسيحية ليست غريبة بل بِنْت أرضنا: قدّمنا لها سلسلةً من العِظام والأبطال (للمثال: الكنيسة المرقسية، في مصر العربية)؛ وخدمت الوعيَ الديني عندنا، وكرّسنا للمسيح محبة واحتراماً لا نلقاهما عند أية أمة أخرى. ولم نقدّم أي تجريح يبلغ المستوى الذي نجد عليه ماركس مثلاً أو نيتشه ومن إليهما. وكل ذلك برغم الغرب؛ الغرب الذي هو إبن مكيافيلي لا إبناً للمسيح، ومنتوج الصراع والعمل لا ثمرة المحبة والمثاليات. ثم إن الفلسفة لا تفسِّر الثورة الصناعية، والتقدم، وواقع الانسان راهناً، إنْ في بلاد المسيحية أم في العالم، بعاملٍ واحدٍ وحيد هو المسيحية أو الدين. فالتفسير بعاملٍ روحي، يكون كافياً نافياً للعوامل الموضوعية،لا يقف قوياً؛ وليس هو عام ولا هو شامل بقدر ما يكون تفكيراً تبسيطياً ومبسطاً.

تبقى كلماتٌ إلماحيةٌ إلى تطويرٍ للمسيحية، أو الكنيسة الكاثوليكية في روما، باتجاه الأديان الأخرى يحمل اسم: فاتيكان 2. فبعد فاتيكان الـ 1 (1869-1870)، الذي أنهى كل نقاشٍ حول عصمة البابا إذْ أعلنها بشكلٍ قاطع، سوف يأتي فاتيكان 2 (1962-1965) ليظهر موقفاً جازماً حيال الحرية الدينية وبعض المسائل الاجتماعية والسياسية. افتتح جلسات فاتيكان 2 البابا يوحنا الـ 23، في ميلاد الـ 1969؛ ثم أكمل أعماله البابا بولس الـ 6. فقد افتتح هذا الحبر الأعظم الجلسات الثانية في 29 أيلول 1963؛ وفي 28 تشرين الأول أعلن الفاتيكان قراراته حول علاقته بالأديان الأخرى. وفي 8 كانون الـ 1، أعلن بولس السادس انتهاء جلسات ذلك المؤتمر الذي قدّم قرارات أهمها إعلانه بأنّ لكلّ فردٍ الحق باعتناق الدين الذي يرتضيه لنفسه، وبرفض إرغام أحدٍ على اعتناقِ دينٍ أو مذهب معين. هنا أُدينَت اللاسامية؛ وأعلنت براءة اليهود من دم المسيح، ومن موته... وفي ذلك الاعلان ظهر اقتبالٌ لكل ما هو، في نظر المؤتمر، مقدَّسٌ وصالح (holy and good) في الأديان الأخرى لأنها أديان تمتلك بذور الكلمة (seeds of the Word / Verbe) وآثاراً مما أوحى به الله في الأزمنة الغابرة.

واهتم فاتيكان 2 بالسلم العالمي، وبمصير البشرية. ووجّه النظر باتجاه قضايا الجوع في العالم، ومشكلات الظلم الاجتماعي أو ما إليه...

مصادر ومراجع

- ابن منظور، لسان العرب، ج 5، بيروت، دار صادر ودار بيروت، بيروت، 1968.
- التلمود.
- جونو، أدوار، **الفلسفة الوسيطية**، ترجمة علي زيعور، بيروت، دار الأندلس، ط 3، بيروت، 1982.
- الجوهري، **الصحاح**، بيروت، دار العلم للملايين، ط 2، 1977.
- دانتي، **الكوميديا الالهية**، ترجمة حسن عثمان، دار المعارف، ط 2، القاهرة، 1955.
- **دراسات حول السيد المسيح لكل من:**
أنغلز (ت 1895)، برونوباور(ت 1882)، رينان (ت 1892)، اشتراوس (ت 1874)، فويورباخ (ت 1872)، ماركس (ت 1883)، نيتشيه (ت 1900)، هيغل (ت 1831)، تاسبرز (ت 1929)، الخ.
- زيعور، علي، **أوغسطينوس، مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية**، بيروت، دار إقرأ، 1982.
- شبلي، احمد، **المسيحية**، مكتبة النهضة، ط 3، القاهرة، 1967.
- **الشهرستاني**، تحقيق ع. الوكيل، القاهرة، مؤسسة الحلبي، 1968.
- **العهد الجديد**.
- **العهد القديم**.

- Bultman, *Le Christianisme primitif*, Paris, 1969.
- *Dictionnaire de la foi chrétienne*, 2 vol. Paris. 1968.
- *Dictionnaire de théologie catholique*.
- Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, Paris.
- Le Goff, *La Naissance de Purgatoire*, Paris, 1981.
- ———, *Les intellectuels au Moyen Age*, Paris, 1976.
- Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, mass, 1963.
- *The Oxford Dictionary of Christian Church*, Londres, 1958.

علي زيعور

إضافة

النصرانية

النصرانية دين المسيح. والنسبة الى الناصرة التي هي مدينة في الجليل والتي قال عنها نَتَنائيل لفيليبُّس: «أوَ يخرج من الناصرة شيءٌ صالح؟» (يوحنا، 1، 46).

إلا أنّ المجال مفسوح للظن بأن تلك النسبة ترد إلى نَصْران، أو الى نَصْرونة، وهي قرية بالشام. في هذا الرأي الضعيف الاحتمال، لكن المنفتح والمعبِّر، إشارةٌ الى احتمال أن يكون العرب قبل الاسلام عرفوا النصرانية عبر تلك القرية الشامية. وفي احتمال آخر، وهو الذي نستسيغه، فإن **نصرانة** قرية بالشام، لكن تسميتها الأخرى هي نصورية وناصرة. ومن هنا فإن نصرانة ونصورية يكونان تَلَفُّظَيْن آخرَيْن للناصرة التي هي أيضاً في الشام، أي في تلك المنطقة الجغرافية الواسعة التي كانت قديماً تضم الناصرة وشتى بلادنا الفلسطينية. وتكثر الاحتمالات الأخرى: ربما أتت اللفظة نَصرانية من النسبة الى نَصْر (وجمعها أنصار)، ونَصْران، ونَصْريّ. وفي هذه النسبة إشارة الى نَصْر المسيح، وأنصاره، وأتباع دينه. ومما يدعو للتفكّر، احتمالٌ يرى أنّ الانتساب يعود الى نَصرٌ [نَصرُو]؛ هنا يُستدعى: الصَّنَم، والصورة، والتمثال؛ ثم النسر، الذي هو أيضاً صنم لذي الطِلاع بأرض حِمْير؛ ثم التفسير العربي القديم لكلمة بوخْتَنَصَّر على أنها تعني ابن النَّصر أي ابن الصنم. في هذا انفتاح على تخيّلٍ يقول إنّ العرب الوثنيين وصفوا النصراني متميزاً بحمل الصورة ورموز مجسَّدة تمثالية. وكان للنصرانية في الجزيرة العربية قبل الاسلام مكانة، أو اتباعٍ؛ فانتشرت التسمية، ثم استقرت.

تستعمل الثقافة العربية كلمة نصرانية للدلالة على دين المسيح؛ وقد وردت تلك الكلمة في **القرآن** (البقرة، 62، 111، 113، 120؛ المائدة، 14، 18، 51، 82؛ الخ). واستعملت أيضاً كلمة التنصير للدلالة على الادخال في ذلك الدين: فقد ورد في الحديث النبوي: «كلّ مولود على الفطرة حتى يكون أبواه اللذان يهوِّدانه وينصرّانه». ونستعمل اليوم لفظة نَصَّر بمعنى عَمَّد؛ وتَنَصَّر إشارةٌ الى الدخول في المسيحية أو الى تلقّي المعمودية. أما كلمة مسيحية، فهي الأشيع راهناً؛ وهي تحل شيئاً فشيئاً في الكلام الدارج واللغة. ثم إنها مصطلح قد يفضّله نَفَر من الناس [التمِسْ: مسيحية]. وبينما تفرض الأمانةُ التراثية عكس ذلك، فإن الترجمة عن بعض اللغات الأوروبية تَظهر كبيرة، التأثير في هذا التوجه لاقتبال المصطلحَيْن معاً ولاغتناء الذمة اللغوية. تتبع النصرانية المسيح [عيسى ابن مريم] وهو، كما يقول الشهرستاني على سبيل المثال: رسول الله، وكلمتُه، والمبعوث حقاً بعد موسى، وصاحب المعجزات مثل: إحياء الموتى، وإبراء الأكْمَة والأبرص... وفي النظرة الاسلامية، كان المسيح آيةً كاملة على صدقه: فقد حَصَل من غير نطفة سابقة، ونَطقَ من غير تعليمٍ سالف...؛ وكانت مدةُ دعوته ثلاث سنين وثلاثة أشهر وثلاثة أيام.

ويَظهر الشهرستاني، على غرار أشهر علماء المِلل والنِّحَل وعامة المتكلّمين، شديد الاحترام والتبجيل للعقيدة النصرانية، ويأخذ من الينابيع، ويَعرف الفِرَق، ويقدّم المعلومات والمعطيات بدون تدخّل، أي بحسب ما يقول أتباع كل فرقة. لكنه، مقارنةً بالمعرفة الراهنة، يقع في بعض الأخطاء غير الصعبة. ومن الواضح أيضاً أنَّ تطورات ـ ومجامع كَنَسية وانشقاقاتٍ جرت منذ ذلك الحين وحتى اليوم ـ تبرّر بعض مواقف الأسلاف من النصرانية أو فهمهم لها.

ومن الفرق النصرانية هناك: الملكانية، أصحاب ملكا؛ والنسطورية أصحاب نسطور الحكيم الذي ظهر في زمان المأمون؛ واليعقوبية؛ والآريوسية... ويورد ذلك بعنايةٍ، للرّدّ أو للإخبار، علماء الكلام (للمثال: البغدادي، **أصول الدين**، ص ص180-181)، والمقمِّشون، والفقهاء، وغيرهم. ومن الثابت هنا أنّ المسيح عيسى ابن مريم مبجَّلٌ، وموضوعُ تقديسٍ ومحبة. أما النصرانية فتُناقش أو تؤخذ من وجهةِ نظر إسلاميةٍ لا تؤلّه المسيح، أي لا تقول بالتثليث. لكن وُجِدت، عبر التاريخ الاسلامي، أفكار مسلمة ترى في المسيح ما يراه النصراني نفسه، تلك هي للمثال جماعة إخوان الصفا (**الرسائل**، ج 4، دار صادر، بيروت، ص 31)؛ ولم تكن قط نظرة الفيلسوف النصراني الغربي الى نبي الاسلام بمثل ذلك النبل، ولا قريبة من الاحترام.

وفّرت النصرانية، ككل دينٍ وايديولوجيا، للمؤمن إواليات التكيّف مع الواقع القاسي والمأساوية في الوجود البشري. وهي دينُ يُسْرٍ، وروحانيات؛ تلقّت تجريحات كثيرة، من ماركس ونيتشه وفلسفات عديدة أخرى، مفادها أنها دين العبيد والمستلَبين والهاربين الى الملجأ الروحي الوهمي...

علي زيعور

المشائية القديمة

Peripatetism
Péripatétisme
Peripatetismus

1 ـ تمهيد:

قبل أن نعرض لتطوّر المشّائية، وهي الحركة الفلسفية التي انبثقت عن فلسفة أرسطوطاليس الاسطاجيري 348 ق.م - 322 ق.م. يجدر بنا أن نلقي نظرة خاطفة على أهم ملامح هذه الفلسفة التي أصبحت فيما بعد ركيزة التطورات الفلسفية داخل المدرسة المشّائية وخارجها. ولما كانت هذه الفلسفة قد اتّصفت بالتعقيد، فقد تفرّع عنها روافد شتّى سنتناولها في هذا الفصل.

بصورة عامة، يمكننا أن نميّز بين أربعة جوانب متداخلة لفلسفة أرسطو تؤلّف في مجملها البنيان الفلسفي المركب الذي ينسب إلى هذا الفيلسوف.

أ ـ الجانب الأول هو الجانب المنطقي الذي يتناوله أرسطو في عدد من المؤلّفات المنطقية التي كان لها أبعد الأثر في تطور الفكر الفلسفي القديم، إن في اليونان أو في الشرق الأدنى أو في أوروبا الغربية. وتبدأ المجموعة المنطقية التي عرفت قديماً بـ **الأورغانون** *Organon*، أو **الآلة**، بكتاب **المقولات** الذي يدور على المفردات التي عرفت بالمقولات العشر. ويليه كتاب **العبارة** الذي يدور على القضايا أو الأحكام المنطقية، وهي الجمل الخبرية من حيث هي قابلة للتصديق أو التكذيب، ثم **التحليلات الأولى** التي تدور على الأقيسة بأشكالها (من هنا دعوتها في التراث العربي **بكتاب القياس**).

والقياس في المنطق الأرسطوطالي عبارة عن كلام مركب في عدد من القضايا، متى وضع بعضها والتزمت فيه قواعد الاثبات والنفي الصحيحة، لزم عنه نتيجة (تدعى اللازمة) ضرورةً. وأهم من هذه التحليلات **التحليلات الثانية** التي طرق فيها أرسطو موضوع البرهان، أي القياس المنطقي في أوثق أشكاله، وهو القياس اليقيني، كما طرق فيها موضوع المعرفة العلمية وشروطها ومقدّماتها، وميّزها عن غيرها من المعارف الجدلية والخطابية والسفسطائية. ومع أن البرهان يمثّل ذروة المباحث المنطقية وغايتها القصوى، فقد ألّف أرسطو كتابين آخرين، يمكن دعوتها باللواحق، أحدهما في المغالطة، وهو كتاب **السفسطة** والآخر في **الجدل**. ويدور الكتاب الأول على الأقيسة المنطقية من حيث يلحق بها خلل ما، سواء في التركيب، وهو الغلط اللغوي، أو في الارتباط بين أجزائها، وهو الغلط المنطقي، كما أفرد أنواع المغالطات ونبّه على طرق الاحتراز منها. ويدور الكتاب الثاني على عدد من المسائل المنطقية الفرعية.

ب ـ الجانب الثاني هو الطبيعيات التي عالج أرسطو مبادئها الكبرى في كتابين، هما **السماع الطبيعي** و **الكون والفساد**، كما تطرّق إلى شتى أقسام الموجودات الطبيعية وعالجها في سلسلة من المؤلّفات تدلّ عناوينها على المواضيع التي دارت عليها، وهي كتاب **النبات** المفقود وكتب **الحيوان** المختلفة، وعدتها خمسة، و **الآثار العلوية** و **السماء** اللذان يدوران على الظواهر العليا، سواء ما يقع منها على تخوم عالم ما تحت القمر وما يقع منها في عالم الافلاك السماوية. ويلحق بالطبيعيات بحسب التبويب الأرسطوطالي للعلوم كتاب **النفس** وكتاب **الحس والمحسوس** ولواحقهما التي عالج فيها أرسطو ظواهر الادراك الحسي والعقلي والتخيّل والارادة وسواها من مواضيع علم النفس.

ج ـ الجانب الثالث هو ما بعد الطبيعة أو الالهيات. ويدور عليه كتاب **ما بعد الطبيعة**، أو **الميتافيزيقا** الذي يتألف من 14 ـ كتاباً بحسب التبويب القديم الذي يرقى الى عهد أندرونيقوس الرودسي في القرن الأول ق.م. وهذا الكتاب من أشهر مؤلفات أرسطو وأبعدها أثراً في تطور الفكر الفلسفي القديم والوسيط. وبعد مقدمة عرض فيها أرسطو الفكر الفلسفي منذ عهد طاليس الملطي اشتهر سنة 585 ق.م. حتى عهد افلاطون وتوفي 348 ق.م، يعمد أرسطو إلى تعريف ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى وكيف تتميز عن العلوم الأخرى، مثل الطبيعيّات، ويدعوها الفلسفة الثانية، والعلوم العملية مثل الأخلاق والسياسة. وقد أفرد في هذا الكتاب فصلاً خاصاً بمبادىء البرهان الأولى التي اعتبرها في **ما بعد الطبيعة** وفي كتاب **التحليلات الثانية** أساس جميع المعارف، وذلك في كتاب **الجيم** (الرابع). كما تناول في كتابين آخرين، هما **السابع والثامن** مفهوم الوجود من حيث هو وجود، متطرقاً في ذلك الى تمييزه الشهير بين القوة والفعل. ويدور الكتاب **الثاني عشر** (اللام) برمته على الموجود الأول أو العلة الأولى التي يدعوها المحرّك الذي لا يتحرك، بينما يدور الكتابان الآخران على مآخذه على مثالية أفلاطون (التي كان قد تطرق اليها في الكتاب الأول) لا سيما في وجهها الرياضي الذي أخذ به خليفة أفلاطون على رأس الأكاديما اسبوسيبوس.

د ـ والجانب الرابع هو الفلسفة العملية، بشقيها الرئيسين

وهما الأخلاق والسياسة، وينسب إلى أرسطو ثلاثة كتب في علم الاخلاق، هي **الأخلاق اليوديمية** و **الأخلاق النيقوماخية** و **الأخلاق الكبرى**. ويبدو أن الكتاب الأول من وضع تلميذه الشهير يوديموس الذي سيرد ذكره فيها بعد، والثاني من وضع ابنه نيقوماخس. ونظراً للشبه البعيد بينهما فيعتقد جل العلماء المحققين اليوم انهما بنيا على سلسلة محاضرات المعلم الأول، وما الاختلاف بينهما الا انعكاساً للاختلاف بين محرريهما، إن من حيث الأسلوب أو المنحى الفلسفي. ويرى فيرنير بيغير مع ذلك أن هذين الكتابين يعكسان تطور تفكير أرسطو الفكري الذي مر بمرحلة افلاطونية انطوى عليها **الأخلاق اليوديمية**، تلتها مرحلة استقلال ونضج، انطوى عليها **الأخلاق النيقوماخية**، أما الثالث فهو عبارة عن مقتطفات من الكتابين الأنفي الذكر وضعه مشائي متأخر، لعله أحد تلامذة ثيوفراسطس الذي خلف أرسطو على رأس اللوقيون، كما دعيت مدرسته الشهيرة.

أما كتاب **السياسة**، فيعرض فيه أرسطو لأهم المفاهيم السياسية والدستورية، ويبني عدداً من ملاحظاته الثاقبة على مجموعة الدساتير اليونانية الـ 158 التي كان قد جمعها، ولم يصلنا منها الا نموذج واحد هو دستور أثينا.

هـ ـ والجانب الخامس هو الجانب الأدبي والنقدي الذي انطوى عليه كتابا **الخطابة** و **الشعر**.

سيتبين من عرضنا للفلسفة المشائية التي تبتدىء فعلاً بثيوفراسطس (توفي 288 ق.م.) الذي خلف أرسطو على رأس اللوقيون إلى أي حد تأثر اتباعه من تلاميذ وشرّاح، بهذه النواحي المتباينة من نتاجه الفلسفي، فنحى البعض كما سنرى، منحى إلهياً، والبعض الآخر منحى طبيعياً، والبعض الثالث منحى أدبياً. أما في باب المنطق فيكاد لا يخرج أحد منهم عن الخط العام في تذرعه بهذا العلم كآلة للنظر أو مدخل إلى المباحث الفلسفية المختلفة. فكان أرسطو بهذا المعنى الأدق المعلم الأول أو صاحب المنطق. كما دعي في المصادر القديمة والمتوسطة، لأنه استحدث هذا العلم وبوّب مواضيعه وأبحاثه تبويباً يكاد يكون كاملاً، بحيث لم يدخل عليه الفلاسفة أي تعديل يذكر حتى مطلع العصور الحديثة، وعلى وجه أخص حتى أواخر القرن التاسع عشر.

2 ـ ماهيّة المشائية ومقوماتها:

تطلق لفظة المشائية Peripatecism على الحركة الفلسفية التي وضع أسسها أرسطوطاليس وحمل لواءها عدد من الفلاسفة الذين خلفوه على رأس مدرسة اللوقيون Lyceun التي كان قد أسسها لدى انفصاله عن معلمه **أفلاطون** سنة 335 ق.م في ضاحية أثينا الشمالية الشرقية. يضاف إلى هؤلاء الفلاسفة عدد من الشرّاح المتأخرين الذين دفعوا بالمشّائية قدماً في العصور اللاحقة والذين سنأتي على ذكر أهمّهم في فصل لاحق.

وهذه اللفظة مشتقة من فعل Peripatein باليونانية، وتعني يطوف، وذلك اشارة إمّا إلى الممشى أو الرواق Peripatos الذي كان أرسطو يلقي محاضراته فيه أو إلى طريقته في التدريس، وهو يطوف في الرواق وقد أحاط تلامذته به. ومهما يكن من أمر، فقد استعملت هذه اللفظة في العصور القديمة والمتوسطة، ومنها العربية، للدلالة على فلسفة أرسطو في شكلها الصرف أو في الاشكال المركبة التي آلت اليها في الأطوار اللاحقة نتيجة الشروح المستفيضة التي وضعها المشّاؤون المتأخرون، أو التداخل بينها وبين عدد من الفلسفات اليونانية القديمة، أهمها الأفلاطونية المحدثة.

تميزت المدرسة المشائية بعد وفاة أرسطو سنة 322 ق.م. وخلافة ثيوفراسطس له كرئيس على اللوقيون سنة 323 ق.م. بالحرص على مواصلة البحوث الميتافيزيقية والطبيعية والخلقية التي كان قد استهلّها المعلم الأول في أمهات كتبه، كما مرّ، وذلك إما عن طريق التأليف في شتى هذه الأبواب أو التعليق على تلك الكتب وشرحها. والواقع أن أبرز أعلام المشائية من اليونانيين خاصة ينتمون في الغالب إلى طائفة الشراح أو المفسرين الذين يرقى نتاجهم إلى حقبة متأخرة امتدت من القرن الأول حتى القرن الخامس من العهد المسيحي، في حين اقتصر نتاج هذا الرعيل أو كاد في القرون الثلاثة التي سبقت ظهور المسيحية على النسج على منوال المعلم الأول وتحبير الكتب أو المقالات في الموضوعات نفسها التي كان قد طرقها أرسطو. وكما أسلفنا، نهج بعض هؤلاء الفلاسفة، وجُلُّهم من رؤساء مدرسة اللوقيون نهجاً ميتافيزيقيا أو إلهياً، على غرار ثيوفراسطس المتوفى 225 ق.م، والبعض الآخر نهجاً فيزيائياً (أو طبيعياً) على غرار استراتون المتوفى 268 ق.م. والبعض الثالث نهجاً أدبياً وتاريخياً، على غرار لايكون المتوفى 225 ق.م.

أما الشراح والمفسرون الذين نبه ذكرهم في القرون الميلادية الخمسة الأولى فقد انقسموا في الغالب إلى قسمين: قسم التزم بالنهج الأرسطوطالي الصرف، مثل الاسكندر الافروديسي سنة 205، وقسم عمد إلى تأويل فلسفة أرسطو تأويلاً أفلاطونياً محدثاً، مثل ثامسطيوس المتوفى 318 ق.م. وهما أشهر شراحه

اليـونانيـين الأول اللذين كان لهـما أبعد الأثـر في تطور الـتراث المشائي اللاحق، لا سيما في شكله العربي.

3 ـ اعلام المشائية الأول:

يتصـدر لائحة الفـلاسفة الـذين خلفوا أرسـطو عـلى رأس اللوقيـون تلميذه وزميله ثيـوفراسـطس الذي ولـد في اريسوس بجـزيـرة ليسبـوس حـوالى سنـة 370 ق.م. ووفـد عـلى أثينـا والتحق بأكاديمية افلاطـون وبقي فيها، شيمـة أرسطو نفسـه، حتى وفـاة أفـلاطـون سنـة 342 ق.م. في أعقـاب ذلـك لازم ثيوفراسـطس أرسطوطـاليس منذ تـأسيس اللوقيون، ولـما رحل أرسـطو عن أثينـا عــلى أثـر وفــاة الاسكنـدر المقــدوني سنة 323 ق.م. عهد برئاسة المدرسة إلى تلميذه وزميله اللامع ذاك فبقي رئيساً عليها مدة 34 سنة.

إن السمة البارزة لنتـاج ثيوفـراسطس الفلسفي، كـما يتبيّن من عناوين المؤلفات التي ينسبها إليه ديوجينس اللائـرسي والتي تكـاد تضارع في مـداها ومضمـونها مؤلفات أستـاذه الفذ، هي مواصلة المجهود الفكـري الذي كـان قد بـدأه أرسطو والتبسّط في بعض جوانبه. فقد ألف عدداً كبيراً من المصنفات الفيزيائية تعقب في بعض منها آراء الفلاسفـة الطبيعيـين السابقـين لعهد سقراط، يذكـر منها ديـوجينس في لائحته الشهـيرة سبعة، كـما وضـع عدداً من المؤلفـات التي تدور حول بعض جوانب علم النفس وعلم النبات، يبدو أنـه تخطى فيهـا الحدود التي تـوقف عنـدها أرسـطو في كتبه التي وصلتنـا، فضـلاً عن مؤلفـات في الهنـدسة وعلم الحسـاب والموسيقى، وهي مـواضيع لم يتـطرق اليها أرسطو أصلاً.

وقـد برز ثيـوفـراسـطس في حقـل التجـارب والمـلاحـظات العلميـة فبزّ أرسـطو في بعض منهـا، وتنكب إلى حدّ مـا عن الدراسات الميتافيزيقيـة التي لم يؤلف فيها إلاّ كتـاباً واحـداً، لم يصلنا منه سـوى شذرات تـدور على طـائفة من المعضـلات أو الشكوك التي تنجم عن بعض المقدمـات الميتافيـزيقية الكـبرى عنـد أرسطو. ومـع ذلك، يمكن القـول إن ثيوفـراسطس بقي أميناً إلى حدّ ما للخط الفلسفي الذي كان قد رسمه معلمه في باب صلة الله بالعـالم وماهيـة الحركـة وسواهـا من الإشكالات الميتـافيزيقيـة الأخرى. وينسب إليـه ديوجينس عـدداً كبيراً من المؤلفات الارسطوطالية الطابع، أهمها ستة في المنطق، ولا سيما **التحـليــلات الأولى و الـثـانـيــة**، واثبــات حــول فـلسفــة انـاكسـاغـوراس أو الرد عليـه وآخر حـول فلسفة ديمقـريـطس الفلكيـة وحول انبـادوقليس وتلخيص لـ **جمهـوريـة أفـلاطـون** ولكتاب **النواميس** وستـة عشر كتابـاً في الأراء الطبيعيـة، وهي تـدخل جميعهـا في باب مـا يمكن دعوتـه بتاريـخ الفلسفة، ثم مجموعة في الفلسفة الطبيعيـة منها **مختصر في الـطبيعيات** وثـمانية كتب في الـطبيعة واثنـان في النبات وستة في الفلك واثنـان في الآثـار العلوية، فـطائفة من المؤلفـات السياسيـة، منها مقـالـة سيـاسية تعـالج الأزمـات الخطيرة في أربعـة كتب، ومقـالـة في العـادات الاجتماعيـة وأخرى في أفضـل الـدسـاتير، يمكن أن تلحق بهـا مؤلفـاته الخلقيـة التي اشتملت عـلى محـاضـرات في الأخلاق وملامح خلقية، وأخيـراً بعض المؤلفات الإلهيـة، منها **في سعـادة الآلهـة، وفي الآلهـة**، فضـلاً عن بعض المؤلفــات الموسيقية والرياضية التي سبقت الإشارة إليها.

ويتبيّن من مراجعة لائحة كتب ثيوفراسطس تشعب مشاغله الفكرية والعلمية، حتى يكاد لا يـترك أي جانب من المـواضيع الفلسفية والعلمية المعروفة إلا وألف فيه، وإن كنا نشعـر بغلبة الحس التاريخي على الكثير منها، وهو من سمات منهج أرسطو، أيضاً في الكثير من مؤلفاته، ومع ذلك فقد توفّـر على جـزئيات المباحث الفيزيـائية والـزوولوجيـة على وجه أراد من ورائه ولا شك الدفع قدماً ببحوث أستاذه الكبير في هذه الأبواب.

وقد خلف ثيوفـراسطس كـرئيس للوقيون اسـتراتون الـذي عرف باسم الفيزيائي، لشغفه كما سنـرى بالجـوانب الفيزيـائية من فلسفـة أرسطو. تـرأس هذا الفيلسـوف اللوقيون بـين سنة 286 و 268 ق.م. وأقام لفترة من الـزمن في بلاط فيـلادلفوس البـطليمي كمعلم ومـرشـد لـه، وذلـك حـوالى 235 ق.م. و 268 ق.م. وكـان أفلح تلامـذة ثيوفـراسطس وأهم مشـائي بعده، وإن كان قـد بزّه في حقـل الدراسـات الطبيعيـة. وتدل لائحة مؤلفاته الواردة في كتاب **السير لديوجينس** عـلى توفّـره، بـالإضافـة الـى **الطبيعيات**، على المسـائل الخلقية وتنكبـه عن الإلهيـات جملة. وتشمـل لائحـة كتبـه طـائفـة من المؤلفــات السيـاسية والخلقيـة، منها **في الملكيـة وفي العـدالـة وفي الخيـر وفي أنمـاط الحياة المختلفـة و في الـسـعـادة**. أما مؤلفـاتـه الـطبيعية والبسيكـولوجيـة فتشمل مقـالة **في المـزاج و في الأحسـاس و في الألـوان و في الخفة والثقـل و في الزمـان و في النمو والتغـذية**. يضـاف إليها مؤلفـات منطقيـة شتى، منها **في التعـريف و في ما يتقـدم وما يتـأخر منـطقياً و في الجنس والخـاصيـة الجـوهـريـة** وسواها.

وأهم دليل على منحى استراتون الطبيعي تنكره لمفهوم الإله المتعالي الذي كـان أرسطو قـد اعتبره علة الحـركة القصـوى في الكـون. فقد اقتصر اسـتراتـون عـلى الـطبيعـة كمبـدأ لا واعٍ واعتبر العالم برمته ككل موات، والظواهر الـطبيعية كمعلولاتٍ

خاضعة للضرورة الطبيعية على غرار ديمقريطس، مع أنه خالفه في مذهبه الذرّي. ويتهم شيشرون استراتون بانكار وجود الله، إلا أن مذهبه كما يقول تزيلير، قد يكون محاولة للجمع بين الله والطبيعة، اللذين رأى فيهما مبدأي الطاقة والحركة الشاملين في الكون، أي أنه ذهب إلى أن الله هو الكون.

أما العلل الجوهرية في الكون فقد ردّها استراتون إلى المبدأين الفاعلين في الطبيعة بحسب نظرية أرسطو، وهما الحار والبارد، أو البخار والماء، ولكنه ذهب خلافاً لأرسطو إلى أن هذين المبدأين كافيان بحد ذاتهما في تعليل الظواهر الطبيعية، فلم يكن بحاجة والحالة هذه إلى اقحام المبدأ المفارق، وهو الله أو السماء الأولى عند أرسطو في هذا التعليل، كما نسب إلى هذين المبدأين وإلى العناصر الأربعة المقترنة بهما جميعاً صفة الثقل أو الجاذبية الناجمة عن تحركها نحو مركز الأرض. ومعروف أن أرسطو قسم العناصر الأربعة إلى خفيفة تتحرك نحو حيزها الطبيعي في السماء، وثقيلة تتحرك نحو حيّزها الطبيعي عند مركز الأرض.

أما تعليله للتفاوت بين درجات الخفة والثقل، فيبدو أنه تعقّب فيه خطى ديمقريطس صاحب المذهب الفردي الشهير الذي سبقت الاشارة إليه، ولكنه لم يسلم بوجود الذرات أو الأجزاء التي لا تتجزأ، بل بقي على مذهب أرسطو في انقسام المادة الى أجزاء لا نهاية لها. فنسب هذا التفاوت إلى التخلخل الذي يلحق بالأجسام الخفيفة دون الثقيلة، وهو مما استلزم التسليم بالخلاء. ومع ذلك رفض استراتون مذهب ديمقريطس في الخلاء اللامتناهي المحيط بالكون، واكتفى بالخلاء الجزئي الذي يفصل بين المركّبات الخفيفة دون الثقيلة.

ولم يتوقف هذا الفيلسوف عند رفض مذهب أرسطو في المكان أو الحيّز، بل رفض أيضاً تعريف أرسطو الشهير بالزمان كمقدار للحركة أو عددها، محتجاً على ذلك بالاختلاف بين طبيعة العدد ككم منفصل، وبين الزمان والحركة ككمين متصلين. فماهية الزمان تتقوّم عنده بالاتصال أو السيلان الدائمين، بحيث يستحيل أن يوجد جزءان من أجزائه معاً، بينما أجزاء العدد قد توجد معاً في زمان واحد.

ولم يقصر استراتون تعليله الطبيعي أو المادي للأحداث الطبيعية على عالم الجماد، بل طبّقه على عالم الحياة والإدراك أيضاً، فذهب إلى أن جميع قوى النفس أو أفعالها أشكال من أشكال الحركة بما في ذلك الإحساس والإدراك، خلافاً لأرسطو الذي ميز بين الادراك والإحساس على الرغم من ذهابه إلى أن الفكرة تقترن دوماً بإحساسٍ ما. وهكذا أنكر استراتون التمييز الجوهري بين الإحساس والإدراك الذي أخذ به أرسطو في كتاب النفس، فشدد بناءً عليه على وحدة النفس التامّة، واعتبر جميع قوى النفس تجلّيات لفعل هذه النفس الواحدة، القائمة في التجويف المقدم للدماغ والمنتشرة في جميع أجزاء الجسد، على شكل الروح الغريزي. ولما كان قد تنصّل من نظرية أرسطو القائلة بالفصل بين الاحساس والإدراك، فلم نرَ غضاضة في القول إن جميع الكائنات الحية قادرة على الإدراك العقلي. وأخيراً أنكر هذا الفيلسوف، بناء على نظرته المادية إلى النفس وقواها، طاقتها على الخلود.

خلف استراتون على رأس اللوقيون لوقون الطروادي 268 ق.م. ـ 224 ق.م. الذي برز في ميدان الخطابة والتربية، كما يروي ديوجينس (الفصل الخامس، ص 64)، مع انه قصَّر في ميدان الكتابة، فلم ينسب إليه شيئاً من الكتب، بل اقتصر على رواية عدد من أقواله الحكمية والأدبية البليغة ووصيّته. ويذكر لوقون في هذه الوصية منشوراته ومخطوطاته التي عهد بنشرها وتحريرها إلى تلميذه كاليزس، مما يدل على أنه لم يغفل أمر التأليف أو الكتابة كلياً.

ولما توفي لوقون، خلفه على رأس اللوقيون أرسطو الكيوسي الذي امتاز على غرار سلفه ببراعته الأدبية والخطابية، لا بسعة علمه أو فلسفته. ثم تلاه كريتولاوس الغازيلي الذي نكاد لا نعلم عنه شيئاً سوى مخالفته لأرسطو في قوله إن النفس تتركب من الاثير، وإن اللذة شرّ بحد ذاتها، مع أنه دافع عن نظرية أرسطو في أزلية العالم وبقاء الجنس البشري، ردّاً على الرواقيين.

أما خليفة أرسطو هذا فكان ديودورس الصوري الذي وافق معلمه في باب أثيرية النفس ومزج بالمذهب المشّائي في الخير الأقصى بعض العناصر الرواقية الأبيقورية، فذهب مثلاً إلى أن السعادة عبارة عن حياة فاضلة خالية من كل ألم. وخلفه على رأس المدرسة اريمنيوس الذي لمع حوالى سنة 110 ق.م. ونكاد لا نعرف عنه شيئاً آخر، كما لا نعرف اسم خليفته حتى تولي اندرونيقوس الرودسي رئاسة المدرسة حوالى سنة 40 ق.م.

4 ـ الشرّاح المشاؤون الأول:

بالإضافة إلى النص الآنف الذكر من خلفاء أرسطو وثيوفراسطس على رأس اللوقيون، دفع بالدراسات قدما رعيل آخر يتصدرهم يوديموس الرودسي الذي كان أحد تلامذة أرسطو المقربين. توفّر يوديموس على شرح مؤلفات أستاذه، لا

سيما السماع الطبيعي الذي رتبه ترتيباً خاصاً، وأسقط منه الكتاب السابع، وأضفى على الكثير من عباراته ومفاهيمه شيئاً من التماسك والوضوح.

إلا أن السمة الغالبة على مشائية يوديموس إن في الطبيعيات أو الآلهيات أو الخلقيات، كما تتجلى بوجه خاص في كتاب **الأخلاق** الموسوم باسمه، هي النزعة الدينية التي كان أرسطو قد حاول أن يجرد منها كلا نظرته إلى الكون وإلى الإنسان، وسواء ذهبنا مع فيرنير يجيرالي أن **الأخلاق اليوديمية** هي حلقة من حلقات تطور فكر أرسطو الأخلاقي، أم اعتبرناها نموذجاً آخر من نظريته الخلقية التي بلغت ذروتها في **الأخلاق النيقوماخية**، آخر مؤلفاته الخلقية وأوفاها، فالارتباط بين الجانب الانساني الطبيعي والجانب الإلهي الديني، وثيق جداً في الكتاب الأول. ويرجح بعض العلماء أن هذا الكتاب من تحرير هذا الفيلسوف بينما **الأخلاق النيقوماخية** من تحرير نيقوماخس ابن أرسطو، وكلاهما مبنيان على سلسلة محاضرات ألقاها هذا الفيلسوف على تلامذته في اللوقيون.

من المعروف أن أرسطو يرى في **الأخلاق النيقوماخية** (الكتاب العاشر الفصل السابع) ان السعادة التي اعتبرها خير الإنسان الأقصى تكمن في حياة التأمل أو النظر الذي يضارع من خلالها الإله. وعندما يتطرق إلى موضوع هذا التأمل يكتفي بالقول انه الأشياء الإلهية أو الشريفة أو انه أشرف الأشياء بالطبع. هاتان العبارتان انما تعنيان في اطار نظريته المنطقية والكونية الجواهر المفارقة والأجرام السماوية ومبادىء البرهان وحسب، فيكون أرسطو قد توقف دون نصب الذات الإلهية عينها كغاية النزوع أو موضوع الإدراك البشري، خلافاً ليوديموس الذي أسند إلى العناية الالهية في الميدان الأخلاقي أثرين هامين، هما الاستعداد الطبيعي أو النظري لحياة الفضيلة، وصواب الظن المفضي إلى تلك الحياة. ولما كانت الفضيلة في شكلها العملي والنظري تنبثق عن الله، فالله هو الغاية القصوى لكل فعل بشري، نظري أو عملي، فكانت السعادة أو خير الإنسان الأقصى تكمن عنده في معرفة الله وعبادته، وليس التأمل المجرّد في السماويات أو المفارقات الآنفة الذكر، التي اكتفى بها أرسطو كما يبدو، كموضوع لذلك التأمل.

ومن التلامذة البارزين الذين نحوا بفلسفة أرسطو منحى فيثاغورياً، وبرّزوا في حقل الموسيقى بوجه خاص، أرسطو خينس التارنتومي. ونكاد لا نعرف شيئاً عن سيرة هذا الفيلسوف سوى اتصاله بأرسطو واقباله على دراسة الفلسفة الفيثاغورية قبل دخوله اللوقيون. ولم تقتصر مؤلفاته وشروحه على الموسيقى بل دار بعضها على العلوم الطبيعية والأخلاق والسياسة والحساب وامتازت بدقة أسلوبها وتماسك أجزائها. وتميزت فلسفة أرسطو خينس الخلقية، كما يتوقع المرء، بنزعة فيثاغورية تحتل فيها فضائل التقوى والاعتدال والوفاء للأصدقاء واكرام الوالدين والتزام القوانين وتربية النشء تربية حسنة، مركزاً بارزاً. وهو يتخطى الجانب الديني في فلسفة يوديموس إلى حد ما، حين يسند حسن الطالع إلى الفطرة من جهة والإلهام الإلهي من جهة ثانية. كذلك يسند إلى الموسيقى دوراً خلقياً وتربوياً يتفق مع ما ذهب إليه أرسطو، جرياً على سنة الفيثاغوريين، ويبلغ ذروته في تطهر النفس من الانفعالات وتهدئتها. فلم يكن غريباً والحالة هذه أن يأخذ بالمذهب الفيثاغوري القائل بأن النفس في جوهرها تأليف أو لحن (هارمونياً) ناجم عن تناغم الحركات الصادرة عن أعضاء الجسد، بحيث يؤدي أي خلل في احداها إلى انعدام الادراك أو الموت. وأرسطو كما هو معروف، كان قد ناقش نظرية التأليف أو الهارمونيا في كتاب **النفس** (الكتاب الأول الفصل الرابع) ونقضها، لأنها تفترض آخر الأمر أن النفس مركبة من العناصر أو الاعداد، وهو ما يصطدم بمفهوم بساطتها ووحدتها الذاتية عنده.

وقد أخذ بالمذهب الفيثاغوري في النفس زميل أرسطو خينس ديكايرخوس المشّيني الذي برّز في ميادين الفلسفة والخطابة والهندسة. وهو يعرّف النفس بقوله إنها عبارة عن اختلاط المقوّمات المادية التي تدخل في تركيبها، أي أنها عبارة عن تآلف العناصر الأربعة في الجسم الحيّ. وبناء على هذا القول أنكر ديكايزخوس بصورة قاطعة مفهوم خلود النفس. ومع أنه لم ينكر الالهامات والأحوال الصوفية التي أولها مع ذلك تأويلاً طبيعياً، فقد تنكّر لكهانات العرّافين وشعوذاتهم. أما في الميدان الخلقي، فقد ذهب انسجاماً مع نظرته الطبيعية الى النفس وأحوالها إلى أن الحياة العملية أشرف من الحياة النظرية، فخرق بذلك قاعدة من أهم قواعد الأخلاق الأرسطوطالية، وشدّد على مزايا النشاط العملي إن في السياسة أو الحياة اليومية، وألّف في باب الدساتير اليونانية وأشاد على غرار أرسطو بالنظام الثلاثي الذي تتداخل فيه الديمقراطية والارستقراطية والملكية، وأورد اسبرطا كنموذج لهذا النظام الدستوري الأمثل.

ومن المشّائين الآخرين فانياس الاريسوسي، صديق ثيوفراسطس ومواطنه الذي لم يصلنا من آثاره سوى بعض الفقرات الخاصة بالعلوم والتاريخ، وهي تدل على سعة علمه واهتمامه بموضوع سير الفلاسفة، ولا سيما سقراط.

وإلى هذا الرعيل ينسب كليارخوس الصولي الذي حفلت آثاره المفقودة فيما يبدو بالمعارف التاريخية المتفرقة، مع أنه لم يؤلّف في علم التاريخ بمعناه الأصيل. وقد أثنى عليه بعض المؤرخين القدماء ثناء عاطراً، إلا أن الانطباع الذي تخلفه قراءة الفقرات المأثورة عنه يتلخص، كما يقول تزيلير، في أنه كان أديباً واسع الاطلاع سطحّيه، لا فيلسوفاً أو عالماً بالمعنى الأدق.

ومن تلامذة ثيوفراسطس الذين برّزوا في ميدان السياسة والفكر ديمتريوس الفاليروني المتوفى حوالى 280 ق. م. الذي عين حاكماً (أركون) لأثينا طيلة عشر سنوات، فقدّم لبلاده كما يقول ديوجينس، خدمات جلّى في حقلي العمران وجباية الضرائب، ويروى أنه وفد على الاسكندرية ولاذ ببطليموس سوطير الذي أحسن وفادته بادىء الأمر، ولكنه لم يلبث أن نقم عليه لأسباب سياسية تتعلّق بخلافته، فزُجّ في السجن وأقام فيه عدة سنين حتى وافته المنية. وينسب إليه ديوجينس عدداً من المؤلفات السياسية، ويثني على أسلوبه في التأليف قائلاً انه لم يكن له نظير بين المشّائين من حيث البلاغة وسعة العلم. ويصف أسلوبه بأنه فلسفي يداخله شيء من الجودة والفصاحة الخطابيّتين. وهو يقسم مؤلفاته إلى ثلاثة أقسام: أ ـ تاريخية وسياسية، ب ـ خطابية وشعرية، ج ـ خطب وتقارير دبلوماسية. ولعل ما يسترعي النظر من عناوين هذه المؤلفات التي أوردها ديوجينس كتاب في السلام، وآخر يدور على أنازركشيش وهوميروس ومجموعة لخرافات ايزوبوس الشهيرة، هذا فضلا عن كتاب **في الحث على الفلسفة** *Protrepticus* وهو من المواضيع التي ألف فيها أرسطو موعظة شهيرة مفقودة أصبحت مع ذلك نموذجاً يُحتذى في العصور القديمة والمتوسطة، حتى أن الكندي المتوفى حوالى 866 قد ألف في **الحث على الفلسفة** كذلك.

ومن الفلاسفة المتأخرين الذين ينسبون الى المدرسة المشائية هيراكليدس البونتين لمع 360 ق. م. تتلمذ على اسبوسيبوس، خليفة أفلاطون على رأس الأكاديميا، قبل أن يدخل اللوقيون. ويثني ديوجينس على روعة أسلوبه الأدبي وينسب إليه عدداً من المؤلفات، دار بعضها على مسائل خلقية وسياسية والبعض الآخر على موضوعات فلسفية وأدبية، وهو يقول أن بعض هذه الكتب صيغ بأسلوب الملهاة (الكوميديا) وبعضها الآخر بأسلوب المأساة. ويذكر من مؤلفاته الفلسفية كتاباً **في العدالة** وآخر **في السعادة**؛ ففي الرد على ديمقريطس وعلى زينون، فشروحاً على هرقليطس، فتاريخاً للفيثاغوريين، وهي مواضيع ذات أهمية فلسفية وتاريخية كانت متداولة في أوساط المدرسة المشائية، وكان أرسطو قد طرقها في عدد من مؤلفاته المعروفة الموسومة بالعناوين ذاتها، وإن كان بعضها يدخل في عداد محاوراته أو مواعظه المفقودة.

ومن تلامذة أرسطو الذين برزوا في باب الطب والعلوم الطبيعية ديوكليس الكاريسيّ الذي نبه ذكره حوالى أواخر القرن الرابع، ودعي في المصادر القديمة ابقراط الثاني ويصفه بيجير بصاحب العبقرية الشاملة، لأنه لم يقتصر على الطب في بحوثه، بل عالج علوم النبات والحيوان والآثار العلوية. إلى ذلك ينسب إليه جالينوس الطبيب الاسكندراني الشهير المتوفى 200 ب. م. وضع أول كتاب في علم التشريح. وتمتاز نظريته الطبية بنزعة غنائية واضحة الملامح، أخذها دون شك عن أرسطو وطبقها على الطب، خارجاً بذلك إلى حد ما على التقليد الابقراطي المقابل. كما طبّق على هذا العلم الطريقة العلمية التي حددها أرسطو في **الأخلاق النيقوماخية**، حيث يقول انه ينبغي الاكتفاء بالوقائع في الميدان العملي دون التطرق إلى الأسباب، وأن لا نتوخى في هذا الميدان الدقة المطلقة التي نتوخاها في العلوم النظرية، لا سيما الرياضيات.

5 ـ شراح أرسطو المتأخرون:

يتصدر لائحة شرّاح أرسطو المتأخرين اندونيقوس الرودسي المتوفى حوالى 40 ق. م. آخر رؤساء اللوقيون، وناشر المجموعة الارسطوطالية بشكلها المعروف حتى يومنا هذا. كان هذا الشارح أول من وضع شرحاً لكتاب **المقولات** الذي اعتبره فاتحة المقالات المنطقية التي عرفت منذ ذلك الحين بـ **الأورغانون** (أو الآلة). ولم يتورع اندرونيقوس عن مناقشة نظرية المقولات ونقدها، وادراج بعض المقولات الأفلاطونية فيها، خلافاً للشراح اللاحقين، أمثال فرفوريوس الصوري المتوفى حوالى 303 ب. م. الذين تمثلوا بالنهج الارسطوطالي الصرف في هذا الباب. كذلك مزج هذا الشارح بعض العناصر الافلاطونية بالعناصر الارسطوطالية في تأويله للنفس التي ذهب إلى أنها تحدث عن النسب الناجمة عن امتزاج العناصر الجسدية.

ومن الشرّاح الأوائل الذين أدخلوا عناصر أفلاطونية ورواقية على تأويلهم لأرسطو، (وبذلك مهدوا لقيام النزعات الافلاطونية المحدثة في التأويلات المتأخرة لفلسفة أرسطو التي ستطرق إلى بعضها فيما بعد) أرسطوكليس الاسكندراني (النصف الثاني من القرن الثاني).

ينتقد أرسطو كليس الفلسفات الشكوكية التي راجت في أواخر الحقبة السابقة للميلاد (ولا سيما في الأوساط الاكاديمية

التي كانت تدعي الانتماء إلى أفلاطون) على أسس أفلاطونية وأرسطوطالية معاً، فذهب مثلاً إلى أن العقل (لوغوس) هو العنصر الإلهي في الانسان، ولكنه لا يتجرد عن الحس، ناسجاً على منوال أرسطو دون التفريط مع ذلك بالموقف الافلاطوني. وهو يوفق في هذا الاطار أيضاً بين مذهب أرسطو في العقل الفعّال ومذهب الرواقيين الذين كانوا يرون أن هذا العقل يداخل كل شيء، ولكن تجليه في الأشياء يتوقف على طبيعة القابل. أما العقل المنفعل الذي ذكره أرسطو في **كتاب النفس**، فهو عبارة عن المزاج الجسدي ليس الاّ، بحسب رأي هذا الفيلسوف.

ومن الواضح أن تلميذه الشهير الاسكندر الافروديسي (اشتهر حوالى 205 ب.م) قد تأثر بهذا التأويل لنظرية أرسطو في العقل. فهو لم يتردد في اعتبار العقل الوارد ذكره في **كتاب النفس** (الكتاب الثالث) عين العقل الوارد ذكره في **ما بعد الطبيعة** (كتاب **اللام**)، أي المحرك الذي لا يتحرك.

إلى ذلك قسم الاسكندر المعقولات قسمين:

هيولانية ومفارقة، وذهب إلى أن المعقولات الهيولانية إنما توجد في المادة أصلاً، ولكن بفعل الادراك العقلي ترقى إلى مرتبة المفارقات الخارجة عن المادة. ومن طبيعة هذه المعقولات انها لا توجد الا من حيث تصبح موضوعات للعقل بالفعل، وذلك بضرب من الحدس المباشر. وهكذا يتوقف وجود هذه المعقولات على ادراكها دوماً من قبل العقل بالفعل. ويستحيل أن يكون هذا عين العقل البشري الذي لا يعقل الا في الزمان وعن طريق الحس، فوجب أن يكون عبارة عن الإله الذي يدرك هذه المعقولات أبداً وأزلاً. وفي **رسالة العقل** وشرح **كتاب النفس** يصف الاسكندر إدراك المعقولات الهيولانية بأنه ارتقاء من الحس مروراً بالخيال الى مرتبة العقل المحض، وهو تأويل قريب الى مذهب أرسطو في التجريد بمراحله الثلاث، الحسي فالخيالي فالعقلي، بينما يصف ادراك المعقولات المفارقة، كما مرّ بأنه ضرب من الاتصال أو الحدس وهو المذهب الذي اختاره ابن سينا المتوفى 1037 والمشاؤون العرب جملة، وإن كان الاسكندر يضيف إلى هذا التأويل قوله إن اتصال العقل البشري بالمعقولات ضرب من التأله أو الاتحاد بالإله الذي وصفه أرسطو في **كتاب اللام** بأنه عقل يعقل العقل، أي جوهر يتحد فيه كلا العاقل والمعقول.

يتبين من نظرية الاسكندر الادراكية تأكيده على الجانب الإلهي من فلسفة أرسطو الذي كان استراتون، كما رأينا، قد تخلى عنه. ويتجلى هذا التأكيد كذلك في نظريته في العناية الإلهية التي لا تتدخل بشؤون الكون مباشرة، بل بصورة غير مباشرة، وذلك من خلال استغراق الإله في ادراك ذاته ومحبة ذاته، أي على وجه غائي بحت، وهو عين ما ذهب إليه أرسطو. ونلاحظ بصورة عامة أن الاسكندر في تأويله لنظرية أرسطو في المعرفة والعناية قد جنح إلى مذهب أفلاطون إلى حد ما، مع أنه استمر على انكار الكليات (أو المثل) الافلاطونية وخلود النفس. فكان الاسكندر من هذه الناحية قد استهل مرحلة هامة من مراحل تطور المشائية أخذت فيه فلسفة أرسطو وفلسفة افلاطون بالتداخل، الذي بلغ ذروته في الافلاطونية المحدثة التي وضع أسسها في أواسط القرن الثالث أفلوطين المتوفى 270 وتلميذه فرفوريوس الصوري الآنف الذكر.

اتسمت هذه المرحلة المتأخرة في تاريخ المشائية القديمة بسمة أفلاطونية واضحة توارت فيها معالم الخلاف الحاد بين نظرتي أفلاطون وأرسطو إلى الكون، وهو الخلاف الذي كان سرّ انفصال التلميذ عن معلمه وتأسيسه لمدرسته الخاصة أي اللوقيون التي انبثقت عنها المشّائية القديمة. وهكذا نجد أن معظم شرّاح أرسطو الذين خلفوا الاسكندر، ابتداءً من أوائل القرن الثالث للميلاد، انما نحوا منحى أفلاطونياً واضحاً، كان يتلخص في النظرة التي عبر عنها فرفوريوس بصورة خاصة في كتابه المفقود في أن نظريات أفلاطون وأرسطو واحدة، وعنه أخذ في ما يبدو الفارابي في كتابه الشهير **الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الآلهي وأرسطوطاليس المعلم الأول**.

من الشرّاح الآخرين الذين نحوا هذا المنحى الافلاطوني وكان لهم أثر عظيم في تطور المشائية عند العرب ثامسطيوس المتوفى حوالى 390 ب.م. برز هذا الشارح الذي كان يلقب «بالبليغ» في ميادين السياسة والخطابة والفلسفة. ولد في بافلاغونيا ودرّس الفلسفة في القسطنطينية حيث قضى معظم سنيه، وإن كان قد زار روما لفترة وجيزة. وقد ألف عدداً من الشروح أو التلاخيص التي أوّل فيها فلسفة أرسطو تأويلاً أفلاطونياً، أهمها **تلخيص كتاب النفس وتلخيص السماع الطبيعي**، هذا فضلاً عن عدد كبير من الخطب أو المواعظ.

6 ـ تداخل المشائية والأفلاطونية المحدثة:

إلى ذلك، يمكن اعتبار ثاميسطيوس شاهداً على التداخل بين المشّائية المتأخرة والأفلاطونية المحدثة التي وضع أسسها كما ذكرنا أفلوطين وروج لها فرفوريوس. وتمتاز فلسفة أفلوطين التي طبعت الفلسفات القديمة المتأخرة جميعاً بطابعها الخاص بعملها على التأليف بين العناصر الكبرى في الفلسفة اليونانية

القديمة من مشائية وأفلاطونية وفيثاغورية ورواقية. وتلعب فلسفة أرسطو دوراً خاصاً في البنية المنطقية والميتافيزيقية للأفلاطونية المحدثة، كما دعيت تلك الفلسفة التي حاول صاحبها تجديد فلسفة أفلاطون الإلهي وتفسيرها وتنظيمها على وجه لم يكن لتلك الفلسفة عهد به في شكلها الأصلي، فأقحم أفلوطين في صلب فلسفته التوفيقية الجديدة نظرية أرسطو في الصيرورة والقوة والفعل والادراك العقلي، كما كان يلم الماماً واسعاً بـ **كتاب النفس والأخلاق النيقوماخية** والمجموعة المنطقية لأرسطو. وقد تأثر إلى حد بعيد بشروح الاسكندر الافروديسي، كما ذكرنا أعلاه.

ويتجلى أثر أرسطو في تطور الافلاطونية المحدثة من خلال اقبال عدد من خلفاء افلوطين على تدارس مؤلفات أرسطو والتعليق عليها. فقد ألف فرفوريوس الصوري مدخلاً شهيراً لكتاب **المقولات** عرف بـ **الايساغوجي** وكان له أثر كبير في تطور المنطق العربي واللاتيني في العصور المتوسطة. كما ألَّف مقارنة بين فلسفة افلاطون وأرسطو سبقت الاشارة إليها وتوفر على مفهوم الموجود الأول الذي وصفه على غرار أرسطو بأنه عقل وعاقل ومعقول. وتابع فرفوريوس في نظرته التوحيدية إلى فلسفة أرسطو وأفلاطون بلوطارخس الأثيني المتوفى سنة 431 الذي تأثر في تأويله لـ **كتاب النفس** بصورة خاصة خطى الشارح الأرسطوطالي الكبير الاسكَندَر الافروديسي. وقد خلفه على رأس مدرسة أثينا سنة 431 سريانوس الذي ألّف شرحاً أفلاطوني المنحى لكتاب **ما بعد الطبيعة** وصلنا منه الرابع والسادس والثالث عشر والرابع عشر. وعلى سريانوس هذا تتلمذ برقلس المتوفى سنة 485 الذي ولد في القسطنطينية وقرأ على بلوطارخس وسريانوس جميع مؤلفات أرسطوطاليس في المنطق والأخلاق والسياسة والطبيعيات والآلهيات كما يقول أحد الثقات وترأس مدرسة أثينا حتى وفاته سنة 485.

ويعدّ برقلس الذي اشتهر بتفسيره الخاص لفلسفة أفلاطون وذوده غير المشروط عن أزلية العالم آخر أعلام الافلاطونية المحدثة في العالم القديم.

في سنة 529 أمر الامبراطور يوستينيانوس بإقفال مدرسة أثينا التي كانت قد أصبحت آنذاك آخر معقل من معاقل الوثنية، فرحل عدد من كبار الفلاسفة أمثال دمسقيوس وسمبلقيوس إلى بلاد فارس تلبية لدعوة كسرى أنوشروان الذي اشتهر بميوله الفلسفية والأدبية. إلا أن اقامة هؤلاء الفلاسفة لم تطل في بلاد فارس لما رأوه من عسف وتسلط كسرى فعادوا إلى بيزنطية بعد سنتين من اجتيازهم الحدود شرقاً. وكان من نتائج اقفال مدرسة أثينا تحوّل الدراسات الفلسفية الى الاسكندرية التي أصبحت منذ القرن الخامس وريثة أثينا والمسرح الأخير لصراع المسيحية مع الوثنية. ومن أوائل الفلاسفة الذين نبه ذكرهم في هذه الحقبة أمونيوس بن هرمياس حوالى 485 الذي تزوج بابنة سريانوس والمتوفى حوالى 430 وسمع محاضرات برقلس في المنطق قبل وفوده على الاسكندرية في النصف الثاني من القرن الخامس. وقد برز أمونيوس في حقل الدراسات الارسطوطالية فألف شروحاً على **المقولات والتحليلات والطبيعيات والكون والفساد والنفس**، وصلتنا مع تعليقات بقلم تلميذه يوحنا النحوي فيليوبولس. ويبدو أنه ألَّف شرحاً على ما بعد الطبيعة وصلنا في ثنايا شروح متأخرة، مما يدل على أثره في حقل الدراسات المشائية في تلك الحقبة.

وتكمن أهمية أمونيوس في النفر الكبير من الفلاسفة والشراح الذين انبثقوا عن مدرسة الاسكندرية. من هؤلاء يجب ذكر يوحنا النحوي الآنف الذكر المتوفي حوالى 530 والمبيودورس حوالى 535 والياس حوالى 550 وداوود الأرمني حوالى 575 وسمبلقيوس الصقلي حوالى 533.

تميزت مدرسة أمّونيوس هذه باقبالها على تدارس منطق أرسطو ومواصلة التقليد المنطقي الذي كان أفلوطين وفرفوريوس قد استهلاه انطلاقاً من ذلك المنطق. وقد اتصف هذا بالانكباب على تحليل المقولات ولا سيما مقولة الجوهر والجنس والنوع. وكان فرفوريوس أول من طرح السؤال الذي ترددت أصداؤه في الأوساط الفلسفية في العصور الوسطى وهو: هل للأنواع والأجناس وجود في الأعيان أم في الأذهان وحسب؟ أي هل هي كليات قائمة بحد ذاتها أم هي مفاهيم ذهنية لا غير. فانقسم حوله الفلاسفة والمناطقة إلى جوهريين Realists فسروا الكليات تفسيراً افلاطونياً بحتاً ولفظيين Nominalists اعتبروها بمثابة ألفاظ بحتة لا وجود لها في الأعيان قط. أما الجواب الذي اختاره أمّونيوس وأتباعه فكان ان المقولات عامة ألفاظ دالة على أشياء، أي أن لها وجوداً في الأعيان والأذهان على السواء، وهو جواب يوفّق إلى حد ما بين الجوهرية الافلاطونية واللفظية التي نسبها البعض إلى أرسطو.

ومن كبار شراح أرسطو المتأخرين سمبلقيوس الصقلي الآنف الذكر، تلميذ دمسقيوس الذي رحل برفقة أستاذه لدى اقفال مدرسة أثينا سنة 529 وأقاما معاً في بلاد فارس لفترة وجيزة. وقد علق سمبلقيوس بإسهاب على كتاب **السماع الطبيعي** لأرسطو وحفظ لنا في ثنايا هذا الشرح عدداً من آراء دمسقيوس الفلسفية وتأويله الارسطوطالية.

7 ـ المشائية بعد القرن الخامس:

كان من نتائج اقفال مدرسة أثينا كما مرّ تحول الفلسفة اليونانية شرقاً فأصبحت الاسكندرية منذ ذلك التاريخ مركزاً للدراسات العلمية والفلسفية وملتقى الحضارات اليونانية والشرقية، لا سيما الفينيقية والمصرية والفارسية. ولما فتح عمرو ابن العاص مصر سنة 641، كانت مكتبة الاسكندرية ومتحفها الشهيران ما يزالان مركزين رئيسيين لتلك الدراسات، ومن الاسكندرية انتقلت المشائية إلى انطاكية والرها وحرّان وسواها من مراكز التعليم والأديرة، التي توفرت بصورة خاصة على ترجمة منطق أرسطو إلى السريانية والتعليق عليه كجزء من منهاج الدراسات اللاهوتية التي كانت تُعنى بها تلك المدارس النسطورية أو اليعقوبية. إلا أن هذه المرحلة السريانية في تطور المشائية لم تكن سوى تمهيد للمرحلة العربية الاسلامية التي تجاوزت اطار الدراسات المنطقية الضيق، لتتناول فلسفة أرسطو بشتى فروعها، الطبيعية والإلهية والفلكية. وأول علم من أعلام المشائية العربية هو أبو اسحق يعقوب الكندي المتوفى حوالى 866 الذي ألف في جميع أبواب الفلسفة والعلوم وخلفه أبو نصر الفارابي المتوفى 950 إمام مناطقة عصره وأول شارح من شراح أرسطو الكبار بالعربية، ثم ابن سينا المتوفى 1037، فابن باجّة المتوفى 1138، فابن رشد المتوفى 1198 أعظم شارحي أرسطو في العصور الوسطى. ومنذ بداية القرن الثالث عشر أخذت الدراسات الفلسفية تتحول شمالاً إلى بادوا وباريس وبولونيا واكسفورد، فترجمت شروح الفارابي وابن سينا وابن رشد إلى اللاتينية، مقرونة في بعض الأحوال بنصوص أرسطو التي لم تكن معروفة في أوروبا الغربية منذ عهد بورثيوس المتوفى 525. ولم تلبث باريس أن أصبحت وريثة بغداد وقرطبة كمركز للدراسات المشائية فأنجبت عدداً من كبار الشراح الارسطوطاليين نذكر منهم البير الكبير المتوفى 1280، وتلميذه توما الاكويني المتوفى 1274 وسواهما.

أما السمة الغالبة على هذه المرحلة المتأخرة من مراحل المشائية فكانت التداخل بينها وبين المسيحية على غرار ما جرى إبان المرحلة العربية التي تداخلت فيها المشائية والإسلام. إلا أن المرحلة العربية اتسمت بالاضافة إلى ذلك التداخل بغلبة الطابع الافلاطوني المحدث عليها، خلافاً للمشائية اللاتينية التي بقي هذان التياران فيها متمايزين إلى حد بعيد.

ونختم هذه النبذة التاريخية بقائمة برؤساء مدرسة أرسطو وأهم شرّاحه اليونانيين بالأحرف العربية واللاتينية، مع تواريخ المشاهير منهم.

أ ـ رؤساء اللوقيون

أرسطو طاليس 334-322 ق. م. — Aristotle
ثيوفراسطس 322-288 ق. م. — Theophrastus
استراتون 288-269 ق. م. — Straton
أرسطون الكيوسي 269-225 ق. م. — Ariston of Keos
كريتولاووس 190-155 ق. م. — Critolaus
ديودورس اشتهر حوالى 140 ق. م. — Diodorus
اريمنيوس اشتهر حوالى 110 ق. م. — Erymneus
غير معروف
غير معروف
اندرونيقوس الرودسي اشتهر حوالى 40 ق. م. — Andronicus of Rodes

ب ـ مشاؤون آخرون:

يوديموس — Eudemus
أرسطوخينوس — Aristoxenus
ديكايرخوس — Dicaearchus
فانياس — Phanias
كليارخوس — Clearchus
مينون — Menon
ديمتريوس الفاليروني — Demetrius of Phaleron
حيرونيموس — Hieronymus
فورميون — Phormion
سوطيون الاسكندراني — Sotion
اريسطون الاسكندراني — Ariston
ستاسياس — Staseas
كراتيبوس — Cratippus
نيقولاوس الدمشقي — Nicolaus
سوسيجينيس — Sosigenes
اكزينارخوس — Xenarchus
ادراستوس — Adrastus
هرمينوس — Herminus
اخايكوس — Achaicus
ارسطوكليس — Aristocles
بوويثيوس — Boethius

ج ـ الشراح اليونانيون حتى أواسط القرن السادس

أسباسيوس اشتهر حوالى 110 ب.م. — Aspasius

الاسكندر الافروديسي اشتهر حوالى 205 ب . م .
Alexander of Aphrodisias

فرفوريوس الصوري توفي حوالى 303 ب . م .
Porphyry of Tyre

ديكسيبوس	اشتهر حوالى 350 ب . م .	Dexippus
ثاميسطيوس	توفي 388 ب . م .	Themistius
سريانوس	اشتهر سنة 430 ب . م .	Syrianus
أمونيوس	اشتهر حوالى 485 ب . م .	Ammonius
فيلوبونس	توفي 530 ب . م .	Philoponus
سمبلقيوس	اشتهر حوالى 533 ب . م .	Simplicius
المبيودورس	اشتهر حوالى 535 ب . م .	Olympiodorus
الياس	اشتهر حوالى 550 ب . م .	Elias

د ـ الشراح المتأخرون

داود الارمني	اشتهر حوالى 575 ب . م .	David Invictus
اسقلابيوس	اشتهر حوالى 570 ب . م .	Asclepius
ميخائيل	اشتهر حوالى 1090 ب . م .	Michael
يوستراتيوس	توفي حوالى 1120 ب . م .	Eustratius
اسطفان	اشتهر حوالى 1150 ب . م .	Stephanus
سوفونياس	اشتهر حوالى 1300 ب . م .	Sophonias

مصادر ومراجع

— فخري، ماجد، **ارسطوطاليس المعلم الأول**، بيروت، 1958، 1977 .
— ـــــ، **دراسات في الفكر العربي**، بيروت، 1970، 1982 .
— Armstrong, A.H., ed. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 1967.
— Duhem, Pierre, *Le Système du monde*, Vol.1, Paris, 1954.
— Jaeger, Werner, *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development*, Oxford, 1962.
— Laertuis, Diogenes, *Lives of Eminent Philosophers*, London and Cambridge, Mass, 1959.
— Moraux, P., *Alexandre d'Aphrodise*, Paris, 1942.
— Ross, W.D., *Aristotle*, London, 1956.
— Zeller, Edward, *Aristotle and the Early Peripatetics*, Eng, Trans., New York, 1962.

ماجد فخري

المشائية اللاتينية

Peripatetism
Péripatétisme Latin
Peripatetismus Lateinische

1 ـ دخول منطق ارسطو الى الغرب اللاتيني:

تبدأ سيرة المشائية اللاتينية في أواخر القرن الخامس بوئيوس (افيشيوس مانلينوس سفيرنيوس) القنصل والوزير الروماني الذي ولد في روما حوالى 470 وتوفي في بافيا بايطاليا سنة 525، بعد سنين من الاضطهاد والاعتقال بتهمة التآمر على الامبراطور ثيودوريك. وقد ألّف في السجن أشهر كتاباته الفلسفية الذي وسمه بـ **تعزية الفلسفة** الا ان أثره التاريخي يدور على ترجماته لعدد من مؤلفات ارسطو المنطقية وتعاليقه عليها فقد ترجم كتاب **العبارة** و **التحليلات الاولى** وكتاب **السفسطة والجدل** (طوبيقا)، فضلاً عن ايساغوجي فرفوريوس، كما ألف طائفة من المقالات المنطقية، نذكر منها المدخل الى الاقيسة الاقترانية، فالاقيسة الشرطية، فكتاب **الجدل** لشيشرون. ومنذ تلك الحقبة اصبحت ترجمات بوئيوس وشروحه اساساً للدراسات المنطقية حتى أوائل القرن الثاني عشر، وعليها بني المنطق القديم Logica vetus تميزاً له عن المنطق الجديد Logica nova الذي بني على الترجمات الجديدة التي سنأتي على ذكرها لاحقاً، والتي بدأت في اواسط القرن الثاني عشر.

لم يهدف بوئيوس فيما يبدو الى ترجمة منطق أرسطو وحسب، بل سائر مؤلفات هذا الفيلسوف، مضافاً اليها محاورات افلاطون، ثم التطرق من ذلك الى التدليل على الاتفاق التام بينهما. ومع انه لم يحقق هدفه هذا، فقد خلف لنا نظرة واضحة ومتماسكة عن الفلسفة، كمحبة للحكمة التي اعتبرها ذاتاً قائمة بحد ذاتها تنير سبيل الانسان وتشده اليها، وتكمن فيها السعادة الحقة، حتى إنها لم تكن لتتميز عنده عن محبة الله. وهو يقسم الفلسفة على غرار ارسطو، الى نظرية وعملية، ويذهب الى ان موضوعات الاولى ثلاثة:

1 ـ العقليات Intellectibilia التي كانت تشمل عنده الله وسواه من المفارقات.

2 ـ ثم المعقولات Intelligibilia التي كانت تشمل سائر الماهيات التي يدركها الذهن في حال التجريد وان كانت تحلّ في المادة مثل النفس واحوالها.

3 ـ واخيراً الطبيعيات Naturalia التي تشمل جميع الموجودات الكائنة الفاسدة، او المركّبات الطبيعية.

أما موضوعات الفلسفة العملية بأقسامها الثلاثة فهي الأفعال، وغرضها اكتساب الفضائل، وأول هذه الاقسام، علم الاخلاق الذي يدور على الافعال الفردية وكمالاتها التي يمكن دعوتها بالفضائل الفردية، وثانيها علم السياسة الذي يتوخّى الفضائل الاجتماعية، من عدالة وعفّة ورويّة، تنتظم بحسبها علاقة الفرد بأقرانه، وثالثها علم تدبير المنزل الذي ينظّم علاقات المرء بأفراد عائلته.

ومن أهم المسائل المنطقية التي أثارها بووثيوس وكان من شأنها أن تشغل فلاسفة العصور الوسطى في القرون اللاحقة مسألة الكليات. كان فرفوريوس المتوفى حوالى 303، قد تطرق الى هذه المسألة في مطلع ايساغوجي حيث تساءل، في معرض كلامه على الانواع والاجناس عما اذا كان لها وجود في الاعيان، أم أن وجودها في الاذهان وحسب، ثم اذا كانت موجودة في الاعيان: أهي جسمية ام لا جسمية، واخيراً أهي مفارقة أم لا وجود لها الا في المحسوسات. إلا أن فرفوريوس اعتذر عن الاجابة عن هذه التساؤلات بحجة انها مسائل صعبة تحتاج الى مزيد من الشرح.

أما بووثيوس، فلم يتورّع في الشرحين اللذين وضعهما على ايساغوجي من الاجابة عن هذه المسائل بالاستناد الى ارسطو. هو ينفي اولاً أن تكون الانواع واجناس موجودات مفردة على غرار الجواهر الاولى، لأنها عبارة عما تشترك فيه تلك الجواهر الثواني، وهو ينفي بالمقابل أن لا يكون لها وجود الا في الاذهان، دون ان يقابلها شيء ما في الاعيان، لأن ما لا يقابله شيء في الاعيان عبارة عن اللاشيء، والكليات ليست لا شيئاً، فوجب ان يقابلها شيء ما، فما هو هذا الشيء؟ يجيب بووثيوس انه الوجود الحسي للكليات الذي يجرّده الذهن عن المحسوسات بحكم طاقته على التمييز في المركبات (اي الاجسام) بين ما هو مادّتها الجزئية وما هو صورتها الكلية.

وجدير بالذكر مع ذلك أن بووثيوس الذي أوّل الكليات هذا التأويل الارسطوطالي، لم يتخلّ عن المثالية الافلاطونية. ويعلّل اختياره للنظرية الارسطوطالية في شرحه لايساغوجي بقوله إن صاحب المقولات التي كان كتاب ايساغوجي مقدمة لها هو أرسطو، ومع ذلك لم يتخذ موقفاً صريحاً من وجود الكليات المفارق، لأن حلّ هذه المشكلة، كما يقول، هو من اختصاص فلسفة عليا.

2 ـ الكليات بين المدرسة الاسمية والمدرسة الواقعية:

لم يطرأ على الوضع الفلسفي في العصور الوسطى طيلة السّتة قرون اللاحقة أي تغيير يذكر، باستثناء ظهور التيّار الافلاطوني المحدث المتمثّل في نظام يوحنا سكوتس اريجينا، المتوفى حوالى 877. أما التيّارات المشّائية، في شكلها المنطقي فقد تلقت دفعاً جديداً في أوائل القرن الثاني عشر الذي شهد ظهور عدد من كبار المناطقة، نذكر منهم روسّيلينوس المتوفى حوالى 1120، وبيار ابيلارد، المتوفى1142 وانسلم رئيس اساقفة كنتربري المتوفى 1109. شغلت هؤلاء المناطقة مسألة الكليات الآنفة الذكر فاقترحوا حلولاً متضاربة لها سنأتي على ذكرها في فقرات لاحقة.

ولد روسيلينوس في كومبياني بفرنسا حوالى 1050 وتتلمذ على استاذ مغمور هو يوحنا السفسطائي ثم درس في كومبياني وتور وبيزانسون، واتهم بالقول بثلاثة آلهة Tritheism عوضاً عن ثلاثة اقانيم، فأنكر ذلك وأعلن توبته، وتوفي حوالى 1120.

وعلى الرغم من التهم الفلسفية واللاهوتية التي وجهت الى روسّيلينوس، يبدو انه وقف موقفاً صريحاً من مسألة وجود الكليات، فخلافاً للأفلاطونيين الذين قالوا بوجودها الحقيقي في عالم المثل، اكتفى هذا الفيلسوف بالقول ان الموجودات لا تعدو الافراد، وان الالفاظ التي تدلّ على الكليات اصوات ليس الا، فالكليات لا وجود لها قط، لا في الاعيان ولا في الاذهان، وانما هي ألفاظ ينطق بها وحسب.

كان هذا الموقف الذي عرف بالاسمية Nominalism يتعارض مع موقف عدد من معاصري روسّيلينوس لعلّ اشهرهم القديس أنسلم، رئيس اساقفة كنتربري الآنف الذكر. نهج هذا الفيلسوف نهجاً افلاطونياً اوغسطينياً، سواء في باب الكليات او في باب الصلة بين الايمان والعقل، فاعتبر الكليات، على غرار اغسطينوس المتوفى عام 430، «نماذج للمخلوقات» تقوم في الذهن الإلهي، فوجب أن يكون لها وجود فعلي سابق لوجودها في المحسوسات كمعان مشتركة وكلّية، بل إن وجودها الاصلي في الذهن الإلهي أشرف وأصدق من وجودها اللاحق في المحسوسات، التي تستمد هذا الوجود من الامر او الكلام الإلهي الخلّاق.

إلا أن أشهر مناطقة القرن الثاني عشر فيلسوف فرنسي آخر هو بيار أبيلارد الذي ولد على مقربة من مدينة نانت سنة 1579 وتوفي في باريس سنة 1142. تتلمذ أبيلارد على روسيلينوس وغيّيوم دي شامّبو، ولكنه اخذ خطاً فلسفياً ومنطقياً مناقضاً

لها. فألف كتاباً في المنطق *Dialectica* وتعاليق على فرفوريوس وعلى كتابي **المقولات** و **العبارة** لأرسطو. وقد تناول في هذه المؤلفات مسألة الكليات فناقش بووثيوس الذي كان قد ردّها الى خصائص مشتركة بين الجزئيات وقائمة فيها، كما مرّ، لأنه لو صحّ، أن الكلي يوجد في النوع كالحيوانية مثلاً في الانسان والحصان، كما يقول، لوجب أن يكون الانسان حصاناً، وهو خُلف. كذلك انفصل عن روسيّلينوس الذي ردّ هذه الكليات الى ألفاظ بقوله: انه لو صح ذلك لكان كل تركيب لغوي أو نحوي مثل قولنا «الانسان حجر صحيحاً»، على الرغم من خلله المنطقي، فوجب التمييز بين المدلول اللفظي للكليات وبين المدلول المنطقي، أي الاقرار بأن للكليات دلالة منطقية تختلف عن دلالتها اللفظية (وهو ما يلزم عن ردّها الى الفاظ وحسب). ويتلخص المدلول المنطقي للكليات بما يدعوه ابيلارد بالحال Status الخاصة بكل موجود حين يقال انه موجود، وعندما يشترك عدد من الافراد بحال ما يمكننا أن نستخلص منها احدى الكليات ونطلق عليها اسماً ما. فالكلي اذن لفظة تدل على الصورة التي ينتزعها الذهن من مقارنة مجموعة من الافراد تشترك بحال ما. ولكن هذه الصورة تبقى غامضة ما لم تتوضّح عند مشاهدتنا للأفراد أو عند تصورنا لها، وعندها فقط تنتقل من طور الرأي الى طور العلم.

ويمكن تلخيص موقف أبيلارد بالقول ان الكليات ليست الفاظاً، كما رأى روسيلينوس بل دلالات، للألفاظ التي تطلق على كل منها، والتي تنتهي اليها عن طريق التجريد الذهني. فالصورة والمادة توجدان في الافراد مجتمعتين، ولكن الذهن قادر على التمييز بينهما والتركيز على كل منهما على حدة، وهو حاصل معنى التجريد. وعلى هذا الاساس يجيب أبيلارد عن الاسئلة التي طرحها فرفوريوس بقوله:

أولاً: ان الكليات لا وجود لها الا في الذهن، وهي تدل مع ذلك على موجودات جزئية لا تختلف عما تدلّ عليه اللفظة الكلية. فالانسان وسقراط مثلاً يدلان على الشيء ذاته، اذ لا تنطوي اللفظة الاولى على اكثر مما تنطوي عليه اللفظة الثانية.

ثانياً: الكليات من حيث هي ألفاظ جسمية، أما من حيث دلالتها على مجموعة الافراد المتشابهة، فهي ليست جسمية.

ثالثاً: بعض الكليات تدل على صور الموجودات الحسّية، فهي قائمة فيها، اما من حيث يجردها الذهن عن تلك الموجودات، فهي قائمة في الذهن.

رابعاً: اذا انعدم الفرد الذي يشير اليه الكلي، لم يعد للاسم الذي يدل عليه وجود، ومع ذلك يبقى المعنى الكلي لهذا الاسم قائماً في الذهن، فلزم ان الكليات لا تقوم في الاشياء، ولا ترتبط بها، الا بالعرض.

يتبينّ من هذا العرض ان أبيلارد استطاع حلّ الاشكالات التي اثارها فرفوريوس في كتاب **ايساغوجي** عن طريق التمييز الحاذق بين معاني الكلي المختلفة، دون ان يخرج عن اطار المدرسة الاسمية أو يقع في المأزق الواقعي الذي وقع فيه انسلم واتباعه. وعلى منواله نسج عدد من المناطقة في القرنين الثاني عشر والثالث عشر مثل يوحنا أوف سالسبوري، المتوفى عام 1180، ووليم أوف شيرزوود المتوفى عام 1249، وبيار الاسباني المتوفى عام 1277، وسواهم.

3 ـ الترجمات عن العربية واليونانية في القرن الثاني عشر:

اقتصرت الدراسات والشروح الفلسفية او كادت، كما رأينا، في الاوساط اللاتينية منذ عهد بووثيوس على منطق أرسطو، فلم يتسنَّ للمشائية ان تؤتي ثمارها قبل دخول المجموعة الأرسطوطالية كاملة الى اوروبا الغربية في ترجمات جديدة عن العربية او اليونانية، بدأت بالفعل في أواسط القرن الثاني عشر.

افتتحت عملية الترجمة الجديدة بنقل سائر حلقات المنطق الارسطوطالي التي لم يكن قد انجزها بووثيوس ابتداء بالسنة 1120 تقريباً. وقد اكمل هذه الترجمات جيمس البندقي James of Venice المتوفى عام 1148، الذي ترجم عن اليونانية **التحليلات الثانية** (وكان بووثيوس قد ترجمها الى اللاتينية ايضاً فيما يبدو). بالاضافة الى ذلك ترجم جيمس هذا **الطبيعيات** و**كتاب النفس** وبعض اجزاء **ما بعد الطبيعة** وخمسة من أجزاء **الطبيعيات الصغرى** Parva Naturalia، كما ترجم هنريكوس اريستيبتوس المتوفى بعد عام 1162، الكتاب الرابع من **الآثار العلوية**، واكمل ترجمته جيرارد دي كريمونا المتوفى عام 1187، عن العربية. وقد نقل هذا المترجم الاسباني الشهير عن العربية ايضاً **الطبيعيات** و **كتاب السماء** و **الكون والفساد** و **التحليلات الثانية**، فضلاً عن تلخيص ثامسطيوس لهذا الكتاب. يضاف الى هذه الترجمات العربية اللاتينية ترجمات عن اليونانية بقلم نَقَلَةٍ مجهولين لـ **ما بعد الطبيعة** بكامله (باستثناء الكتاب الحادي عشر) واجزاء من **الاخلاق النيقوماخية** (الكتابان الثاني والثالث) و**التحليلات الأولى** و**كتاب الجدل** وسواها.

ومن الترجمات اللاتينية العربية الاخرى عدد من المؤلفات المحوَّلة اهمها:

1 ـ كتاب النبات *De Plantis* الذي نسب الى ارسطو، وهو من وضع نيقولاوس الدمشقي (القرن الاول للميلاد) وترجمة الفرد دي راشيل.

2 ـ كتاب **العلل** *Liber de Causis* الذي عرف في المصادر العربية باسم **الخير المحض**، وهو تلخيص لـ **مبادىء الإلهيات** للفيلسوف الافلاطوني المتأخر برقلس، المتوفى عام 485.

3 ـ كتاب **الفرق بين الروح والنفس** لقسطا بن لوقا، ترجمه يوحنا الاشبيلي (اشتهر عام 1140) وسواه.

4 ـ كتاب **سر الاسرار** (او كتاب **السياسة في تدبير الرئاسة**)، الذي وضعه يحيى بن البطريق، المتوفى عام 815، ونسبه الى ارسطوطاليس، وترجم بعض اجزائه يوحنا الاشبيلي واكمله فيليب الطرابلسي حوالى 1243 وانتشر انتشاراً واسعاً.

ويدخل في عداد الترجمات المشّائية الشروح والتصانيف العربية التي ترجمت الى اللاتينية قبل نهاية القرن الثاني عشر، وهي تشمل **منطق الشفاء** لإبن سينا ترجمه يوحنا الاسباني، فـ **الطبيعيات والإلهيات والشفاء** أيضاً، ترجمة دومينكوس غونديسالينوس بالتعاون مع يوحنا الاسباني واليهودي سليمان، كما تشمل **منطق وطبيعيات وإلهيات الغزالي العربي** وهو العنوان الذي عرف به كتاب **مقاصد الفلاسفة** للغزالي، وترجمه غونديسالينوس ايضاً. وتشمل أخيراً **رسالة في العقل والطبائع الخمس** وكلاهما للكندي، ترجمها جيرارد دي كريمونا، (وربما **رسالة في العقل** للفارابي).

4 ـ انتشار المشائية في القرن الثالث عشر:

يتبين من مطالعة اللائحة السالفة أن القسم الأكبر من آثار ارسطو المنطقية وغير المنطقية كان قد أخذ في الانتشار، في الأوساط الفلسفية في النصف الثاني من القرن الثاني عشر. وأطلق ثورة فكرية لم تعهد العصور الوسطى لها مثيلاً منذ وفاة بووثيوس في مطلع القرن السادس. ولكن الدفع الذي تلقته المشائية نتيجة لحركة الترجمة لم يبلغ ذروته الا في اواسط القرن الثالث عشر، فقد شهد هذا القرن تكامل عملية الترجمة لمؤلفات ارسطو او لشروح ابن رشد التي اقترنت بها في معظم الاحيان، فأصبحت محور الدراسات الفلسفية في اوروبا الغربية طيلة عدة قرون.

وتبدأ هذه المرحلة الثانية بترجمات مايكل الاسكتلندي المتوفى حوالى 1236، ثلاثة من كتب **الحيوان** لأرسطو قبل عام 1220، وهي **تاريخ الحيوان** و**أجزاء الحيوان وتكوّن الحيوان**، تلاها حوالى 1230 ترجمة شروح ابن رشد الكبرى على **الطبيعيات** فـ كتاب **السماء** فـ كتاب **النفس** فـ **ما بعد الطبيعة**. ويرجّح أن يكون مايكل هذا مترجم **الشروح الوسطى** لأبن رشد ايضاً على كتاب **الكون والفساد** والكتاب الرابع من الآثار العلوية، فضلاً عن جوامع كتاب **السماء والحاس والمحسوس وكتاب الحيوان**. وتكتمل المجموعة بترجمة هرمان الالماني المتوفى عام 1272، **لشروح ابن رشد الوسطى** على كتاب **الاخلاق النيقوماخية**، و**كتاب الشعر** يليها ترجمة وليم دي لونا لكتاب **المقولات والعبارة والتحليلات الأولى والثانية**، فضلاً عن الشرح **الاوسط على ايساغوجي فرفوريوس**.

وفي منتصف القرن الثالث عشر عمد وليم المربيكي المتوفى عام 1286، الى ترجمة المجموعة الارسطوطالية من اليونانية كاملة، مضافاً اليها بعض المؤلفات المخولة فأخذت هذه الترجمات الجديدة تحل تدريجاً محل الترجمات العربية اللاتينية والترجمات اللاتينية اليونانية القديمة. الا ان الترجمة الجديدة لـ **الأخلاق النيقوماخية** التي راجت في الاوساط الفلسفية كانت من وضع روبرت المتوفى عام 1253، اول رئيس لجامعة اكسفورد، الذي ترجم عدداً من النصوص الفلسفية الاخرى.

كان من النتائج الأولى لانتشار هذه الترجمات قيام فلسفة مشائية جديدة نجد نظائر لها في تطور الفكر العربي إبان القرن العاشر، اتصفت منذ أواسط القرن الثالث عشر بخاصية جديدة، وهي تطبيق المقولات المشائية على المعتقدات الدينية وتأويلها تأويلاً ارسطوطالياً.

مع ذلك يبدأ تاريخ التفاعل بين المشائية والمسيحية في القرن الثالث عشر بنكسة فلسفية تقوم بحدّ ذاتها شاهداً على عمق الاثر الذي أحدثه دخول فلسفة ارسطو الى العالم اللاتيني في تلك الحقبة. ففي سنة 1210 أصدر مجمع باريس الاقليمي بزعامة رئيس الاساقفة بير دي كورباي امراً يحرّم تدريس مؤلفات ارسطو الطبيعية والإلهية في السر او العلن. وفي سنة 1215، اقرت جامعة باريس تحريم تدريس **الطبيعيات والإلهيات الارسطوطالية**، ولكنها اباحت تدريس **المنطق**. وقد جدد البابا غريغوريوس التاسع عشر هذا التحريم سنة 1231.

5 ـ بين المشائية والرشدية:

وقد اتصفت المشادّات الدينية والفلسفية في هذه الحقبة بشيء من الحدة نتيجة لقيام مدرسة فلسفية تزعمها سيجر دي برابان، المتوفى عام 1281، بويس دي داسي، عرفت بالرشدية اللاتينية نسبة الى الشارح الارسطوطالي الشهير، ابي الوليد ابن رشد، المتوفى عام 1298. تطرقت هذه المدرسة الى مسألة

الاتصال بين الفلسفة والعقيدة الدينية انطلاقاً من مقدمات نسبت الى ابن رشد، وأفضت بحسب زعم دعاتها الى «ازدواجية الحقيقة»، وهي ان من القضايا ما يلزم ضرورة عن اوضاع فلسفية صادقة فوجب التسليم بها، ومنها ما يلزم عن تعاليم الكنيسة او معطيات الوحي، فوجب التسليم بها ايضاً. وهاتان الفئتان من القضايا تختلفان كلياً من حيث المصدر والمحتوى، ولكنها مع ذلك صادقتان لا تناقض بينهما، من هنا اصطدمت هذه المدرسة بالسلطات الكنسية التي اتهمت سيجر وأصحابه بالنفاق من جهة، (اذ كيف يمكن التسليم بقضايا متضاربة من اي نوع كان؟) وبتسخير العقيدة الدينية للفلسفة، من جهة ثانية. وتلك قضية كان قد انتهى اليها ابن رشد في **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، حيث وصف الفلاسفة بأهل البرهان والمتكلمين بأهل الجدل (مع ان هذا الكتاب لم يترجم قط الى اللاتينية). الا ان سيجر، حيطةً أو تحايلاً، لم يقر صراحة بتفوق الحقيقة الفلسفية على الحقيقة الدينية، بل يذهب إلى أن مهمة الفيلسوف تنحصر في تقصّي ما يلزم من أقوال الفلاسفة، وعلى رأسهم ارسطو، والتمسك بالحقيقة الدينية المنزلة، حتى ولو بدت متناقضة مع الدليل العقلي.

تدخّلت السلطات الكنسية في باريس سنة 1270 وحرّمت 15 مسألة فلسفية كانت تلزم عن اقوال سيجر من جهة، وشروح ابن رشد من جهة ثانية، اهمها وحدة العقل الفعال وانكار حرية الارادة، والقول بأزلية العالم، وانكار خلود النفس، ونفي امتداد العناية الإلهية الى الافراد او الافعال الجزئية. واكتسب هذا التحريم سنة 1277صفة رسمية، نتيجة صدور تحذير عن البابا يوحنا الحادي والعشرين، وكان أسقف باريس أيتان تامبيه هو الذي تزعّم حركة المقاومة للرشدية والمشائية، فأصدر قراراً جديداً يحتوي على 219 قضية شملت مواقف ارسطوطالية وأخرى رشدية. من هذه القضايا:

1 ـ انكار العناية الإلهية، او قول الرشديين ان الافعال البشرية ليست خاضعة للعناية الإلهية وان الكائنات الدنيا خاضعة ضرورة لفعل الجرم السماوي.

2 ـ القول بأزلية العالم واستحالة الخلق من عدم.

3 ـ القول بوحدة العقل البشري واستحالة المعاد الفردي.

4 ـ انكار علم اللّه بالجزئيات الحادثة.

5 ـ تقديم الفلسفة او الحكمة على الشريعة او الوحي.

6 ـ انكار الخوارق او المعجزات.

جدير بالذكر ان ابن رشد لم يصرح علانية بهذه القضايا، وإن كان بعضها يلزم ضرورة عن بعض شروحه او تأويله المشائية. وكان أبو حامد الغزالي المتوفى 1111، قد لخص في **تهافت الفلاسفة** عشرين مسألة استهدف فيها ارسطو وشراحه العرب، لا سيما الفارابي وابن سينا، تتفق في بعض جوانبها مع القضايا الرشدية الآنفة الذكر. ومع ان ابن رشد حاول في **تهافت التهافت** الذي ترجم الى اللاتينية حوالى 1328 على يد كالونيم كالونيموس، أن يرد على اتهامات الغزالي لأرسطو، فهو لم ينجح بصورة عامة في دفع التهمة عن المشائيين، إن في باب قدم العالم او المعاد الفردي او العلم الإلهي، على الرغم من البراعة الفائقة التي عالج فيها هذه القضايا والتأويل التي قدمها بغية تبرئة ساحة المشائيين في هذا المضمار.

6 ـ البير الكبير وتوما الاكويني:

في غمرة هذا الصراع بين الفلسفة والعقيدة الدينية اخذت تتضح منذ أواسط القرن الثالث عشر ملامح موقف معارض لم تكن العقيدة الدينية والحقيقة الفلسفية بحسبه متضاربتين بل متكاملتين، وقد بدأ هذا الموقف بتبرئة ارسطو من التهم التي كانت توجه اليه والى اتباعه ولا سيما ابن رشد، باسم العقيدة الدينية. وكان اول رائد من رواد هذا الرعيل الجديد من الفلاسفة البير الكبير، المتوفى عام 1280 الذي فصل بوضوح بين ميداني العقل والايمان، اي الفلسفة والعقيدة، وذهب الى أن العقل هو الحكم في ميادين العلوم الطبيعية وعلم النفس، بينما الوحي هو الحكم في ميدان العقيدة والاخلاق. «فعندما يختلف القديس اغسطينوس والفلاسفة في شؤون الايمان او الاخلاق» كما يقول، «فعلينا التسليم بما يقوله اغسطينوس دون الفلاسفة. أما فيما يتعلق بالطب فانني أسلم بما يقوله ابقراط او جالينوس، وفيما يتعلق بالعلم الطبيعي، فانني اسلم بما يقوله ارسطو، لأنه كان ادرى بالشؤون الطبيعية».

وبناء على هذا الفصل الحاسم بين العقل والايمان لم يتورع البير الكبير عن الخوض في جميع ابواب الفلسفة والعلم على طريقة ارسطو وابن رشد وابن سينا من جهة، وامهات العقائد المسيحية، كالتثليث والتجسد والقيامة، من جهة ثانية، على أسس ايمانية، من حيث هي اسرار ليس بوسع العقل اصلاً اكتشافها بمعزل عن الوحي. وقد اضاف البير الكبير الى قائمة هذه الاسرار مسألتي خلق العالم من عدم وأزليته اللتين ذهب الى انهما مما ليس باستطاعة العقل اقامة الدليل عليهما ايضاً، فوجب التسليم بهما بناء على الوحي.

أما تلميذه توما الاكويني المتوفى عام 1274، فقد اخذ بهذا المنهج دون تحفظ، ولكنه خطا خطوة اخرى على طريق

المشائية، فعمل بادىء ذي بدء على تنقية هذه المشائية من الشوائب الأفلاطونية المحدثة التي كانت قد علقت بها، ان تحت تأثير ديونسيوس الاريوباجي (القرن الخامس) أو تأثير الافلاطونيين المحدثين العرب، ولا سيما ابن سينا، فجاء منهجه الفلسفي شاهداً فريداً على مشائية خالصة لم يجد بينها وبين العقيدة المسيحية أي تعارض. أما موقفه من الرشدية فلا يخلو من الاتزان. فمع انه حمل على الرشديين حملة عشواء في باب وحدة العقل خاصة، فان أسلوبه الخاص في شرح أرسطو يتفق في عدة وجوه مع أسلوب ابن رشد. واذا استثنينا بعض المسائل المتصلة بالعقيدة المسيحية، مثل خلق العالم وحشر الأجساد، فتأويله لفلسفة أرسطو الطبيعية والإلهية وحتى الخلقية، يكاد لا يختلف عن تأويل ابن رشد.

نمثل على ذلك بالاشارة الى المواضيع التي اعتبرها داخلة في صلب الفلسفة من جهة، وتلك الخارجة عنها من جهة ثانية. فـ **الخلاصة اللاهوتية**، وهي اشهر مؤلفاته اطلاقاً، تعالج مسائل وجود الله وصفاته ومعرفتنا به وخلق العالم وطبيعة الانسان وافعاله والقانون الطبيعي وسواها، على أسس فلسفية أو عقلية بحتة. فهو يبدأ السؤال الثاني من الجزء الاول بالتساؤل عما اذا كان وجود الله بديهياً، ام يمكن التدليل عليه عقلياً. وبعد أن يجيب عن السؤال الثاني بالايجاب يعمد الى بسط خمس طرق تفضي الى وجود الله جميعها مستمدة مباشرة او غير مباشرة من ارسطوطاليس (ويلاحظ ان الطريق الثالثة مستمدة من ابن سينا). بعد ذلك يتطرق الى مسألة ماهية الله، فيثبت على طريقة ارسطو ان الله هو الكائن الأوحد الذي لا ينفصل وجوده عن ماهيته. وعندما يتناول الصفات الإلهية يميّز بين ما كان منها يعرف عن طريق النظر العقلي، مثل الوحدانية والبساطة والكمال والجودة والعدل والقدرة، وما كان لا يعرف الا عن طريق الوحي كالثالوث والتجسد واعادة خلق الاجساد يوم الدينونة وسواها. وعلى الرغم من بعض المفارقات الجزئية، فإن نظرته الى الله كالعلّة الغائية أو الخير الذي تصبو اليه او تتحرك نحوه جميع الموجودات ارسطوطالي الفحوى، فهي لا يتفق مع ما وضعه أرسطو في كتاب **اللام من ما بعد الطبيعة**، حيث وسم الموجود الاول بأنه خير وفعل وكمال يتحرك نحوه سائر الموجودات بفعل الاشتياق أو النزوع وحسب، بل مع ما وضعه في **الاخلاق النيقوماخية** (الكتاب العاشر) ايضاً، حيث يقول: «ان حياة النظر العقلي قد تكون مما لا طاقة للانسان بها، الا ان الانسان لا يحيا هذه الحياة من حيث هو انسان، بل من حيث يكمن فيه عنصر إلهي... فاذا كان العقل شيئاً إلهياً بالنسبة الى الانسان، فكذلك حياة العقل بالنسبة الى الحياة الانسانية». (وقد ألّف القديس توما شرحاً لـ **الأخلاق النيقوماخية** يعتبر من افضل الشروح التي وصلتنا).

ومن الشواهد الاخرى على مشائية القديس توما، المدى الذي تذرع فيه بأهم المقولات الارسطوطالية في تأويل الصيرورة في عالم الكون والفساد، مثل القوة والفعل والاسباب الاربعة، والجوهر والعرض والحركة والسكون وسواها. كذلك في باب النفس، بنى على اسس ارسطوطالية نظريته في ماهية النفس وقواها الحاسة والغاذية والناطقة والمخيّلة، وتوقف على عادة شراح ارسطو في العصور القديمة والمتوسطة عند مسألة العقل الفعال، فأول مذهب ارسطو في العقل تأويلاً يتعارض مع تأويل كل من ابن رشد وابن سينا، ويتفق الى حد بعيد مع النصوص الارسطوطالية. اذ ذهب الى ان العقل الفعال ليس قوة مفارقة خارجة عن النفس، كما رأى ابن سينا وابن رشد، بل قوة من قوى النفس، من شأنها ان تحقق طاقات النفس الادراكية، لا سيما العقل الهيولاني، وهو قوة من قوى النفس الذاتية ايضاً. وهكذا استطاع ان ينقض موقف ابن رشد واتباعه اللاتين الذين ذهبوا الى أن العقل الهيولاني واحد بالعدد والنوع، فاستحال ان يطرأ عليه كون أو فساد، فلزم عن ذلك أن هذا العقل ازلي وانه مشترك بين افراد الجنس البشري عندهم. ويرد القديس توما على هذا الموقف بقوله:

1 ـ لما كان العقل صورة الانسان، لزم عن اشتراك البشر في العقل تعدد صور الافراد وهو خُلف.

2 ـ ليست المادة هي مبدأ التعدد، بل كلا المادة والصورة، فكان لكل فرد صورته الخاصة، وهي العقل، فاستحال ان يكون العقل، سواء عنينا به الهيولاني او الفعّال، كلياً أو مشتركاً، بل هو قوة من قوى النفس ايضاً.

3 ـ يلزم عن القول بوحدة العقل وحدة الجنس البشري في الحياة الأخرة. فينتفي عندها معنى الثواب والعقاب، بحكم انتفاء التبعة الفردية، ويتساوى الخيّر والشرير، كبطرس ويهوذا، وهو محال.

4 ـ يلزم عن القول بوحدة العقل ايضاً ان الله عاجز عن خلق عدد من النفوس او العقول ابتداءً، او اعادة خلقها يوم القيامة ثانية، ما دامت هذه النفوس تؤول جميعها الى مبدأ كلّي واحد هو العقل الهيولاني.

واخيراً يمكن الاشارة الى مسألتين كان قد تطرق البير الكبير اليهما، وهما خلق العالم من عدم وأزلية العالم. فقد ذهب

البير، كما مر، الى أن الخلق من عدم مما يمكن التدليل عليه بالذرائع العقلية، فكان على غرار ازلية العالم، مما يقتضي التسليم به استناداً الى الوحي. هنا يميز القديس توما بدقة بين جانبي المسألة، وهما ايجاد العالم بعد ان لم يكن (وهو مدلول الخلق) وامتداده الزماني (وهو مدلول الازلية أو الحدوث)، بالنسبة الى المسألة الاولى، رأى هذا العالم ان العقل قادر على اقامة الدليل الفلسفي على ايجاد العالم من العدم بناءً على مقدمتين، كلاهما أرسطوطالية:

1 ـ الاولى، أن كل ما يوجد باشتراك، فانما يحدث عن كائن يتصف بالوجود اتصافاً جوهرياً لا اشتراك فيه، وهذا الكائن هو الله الذي يوصف بأنه الموجود القائم بذاته.

2 ـ الثانية، أن جميع الموجودات، اذا اعتبرت من حيث وجودها فإنما تستمد كل ما يخص هذا الوجود المشترك (وبالتالي مادتها) من الوجود الاول الذي لا اشتراك فيه. وهذا ما نعني بالخلق من العدم (**الخلاصة اللاهوتية**، الجزء الاول، السؤال 44، الفقرة 2 الخ.).

أما بالنسبة الى المسألة الثانية فقد ذهب القديس توما، ناسجاً الى حدّ ما على منوال موسى بن ميمون، 1135-1204، الى أن القول بأن للعالم بداية فلم يكن وجوده ازلياً مما لا يمكن التدليل عليه بصورة برهانية، وعلة ذلك كما يقول «إن بداية العالم لا يمكن أن يبرهن عليها بالاستناد الى العالم نفسه. ذلك أن مبدأ البرهان هو ماهية الشيء، وكل شيء اذا اعتبر من حيث ماهيته (او نوعه) لم يمكن النظر فيه من حيث المكان أو الآن. لذا قيل (أي على لسان ارسطو في **التحليلات الثانية**، **الكتاب الاول**، ص 87 ب 33) إن الكليات توجد في كل مكان وزمان، فلم يمكن البرهنة اذن على ان السماء او الحجر لم يوجدا منذ الأزل». (**الخلاصة اللاهوتية**، الجزء الاول، السؤال 46، الفقرة 2).

ثم ان القديس توما ذهب الى ابعد من ذلك، فتجرّد لتبرئة ارسطو من تهمة القول بأزلية العالم، مستشهداً بما جاء في كتاب **طوبيقا** (104 ب 16) من أن ثمة مسائل «ليس لنا فيها حجة، اذ هي عظيمة لظننّا بأن قولنا فيها: لمَ ذلك عسر، مثال ذلك: هل العالم ازلي أو لا»؟ (كما جاء في الترجمة العربية القديمة **لطوبيقا**)، كما يستشهد بما جاء في مطلع كتاب **السماء** (ا، 279 ب 14)، والكتاب الثامن من **السماع الطبيعي** من معالجة جدلية لآراء القدماء في مسألة ازلية العالم، وليست تلك طريقة البرهاني كما يقول القديس توما، «بل الداعي الى الاقناع وحسب».

7 ـ الشروح على ارسطو:

عرضنا في الفقرة السالفة لأسلوب القديس توما الذي تأثّر فيه بخطى أستاذه البير الكبير، في تأويل العقيدة المسيحية على اسس ارسطوطالية، والفصل بين دور العقل في ميدان الطبيعيات والإلهيات وحتى الخلقيات الى حد ما، وبين دور الايمان في ميدان المعتقدات الدينية التي تفوق العقل، ثم ردّ دعوى القائلين بأن فلسفة ارسطو تناقض العقيدة المسيحية ضرورة. وقد استطاع الاضطلاع بهذه المهمات عن طريق التحديد الواضح والدقيق لميداني العقل والايمان، وابراز جوانب التداخل بينهما، متحاشياً القول بتناقضهما على غرار خصوم ارسطو آنذاك، ومدلّلاً على أن ما يخرج عن نطاق العقل الطبيعي انما يفوق العقل ولا يناقضه، والسبيل الوحيد لمعالجته هي الاسترشاد بنور الوحي الفائق للطبيعة والمكمّل لها.

مع ذلك يجب أن نضيف الى ذلك جانباً ارسطوطالياً بحتاً في نتاج القديس توما، وهو جانب الشرح والتعليق على أهم مؤلفات أرسطو الفلسفية. فقد وضع شروحاً لكتاب **العبارة والتحليلات الثانية والسماء والعالم والأخلاق النيقوماخية والسماع الطبيعي وكتاب النفس وما بعد الطبيعة**، وكتاب **السياسة** يضاف إليها شرحاً لكتاب **العلل** *Liber de Causis* المنحول. وكان بالفعل اول من نبّه الى الاصل العربي لهذا الكتاب الذي يتألف من 32 قضية فلسفية مستمدة من **مبادىء الالهيات** لبرقلس نسبت في المصادر العربية الى ارسطو، كما مرّ. ومع أن هذه الشروح تقلّ عدداً عن شروح ابن رشد الذي ألّف، كما هو معروف، عدداً ضخماً من الشروح الكبرى والوسطى والصغرى على أمهات المؤلفات الارسطوطالية، (باستثناء كتاب **السياسة**)، فشروح القديس توما لا تقلّ شمولاً وبعد غور عن شروح سلفه الاندلسي.

7 ـ انحسار المشائية بعد القرن الثالث عشر:

يمكن القول بصورة عامة ان انتصار المشائيَّة في اطار مسيحي لاتيني بلغ اوجه على يد القديس توما الاكويني، بعد سنين من الصراع الفلسفي واللاهوتي. ومن المفارقات التاريخية أن هذا اللاهوتي الشهير تعرض للادانة من قبل السلطات الكنسية في باريس واكسفورد من جراء بعض المواقف الارسطوطالية التي وقفها والتي اعتبرت منافية لتعاليم الكنيسة. ولكن شهرته لم تلبث أن أخذت تتوطد في الاوساط الفلسفية والكنسية، فأعلنه مجمع فينّا سنة 1311 معلماً شاملاً

من معلمي الكنيسة Doctor Communis، ثم اعلنه مجمع ترانت سنة 1545-1563 معلم الكنيسة الخامس، اي خامس المعلمين الاربعة الكبار، وهم امبروزيوس واغسطينوس وهيرونيموس وغريغوريوس الكبير، ووضعت خلاصته اللاهوتية على المذبح جنباً الى جنب مع الكتاب المقدس، ثم اعلنت قداسته سنة 1323.

على الرغم من هذا الانتصار، بدأت المشائية تنحسر منذ اواخر القرن الثالث عشر في الأوساط الفلسفية واللاهوتية، فقد اخذ عدد من تلامذة البير الكبير واتباعه ينهجون نهجاً افلاطونياً محدثاً، تأثروا فيه بابن سينا وديونيسيوس الاريوباجي، نذكر منهم هوغ دي ستراسبورغ واولبريخ دي ستراسبورغ المتوفى عام 1277، وديتريخ دي فرايبرغ، الذي تعكس مؤلفاته الفلسفية تأثير الفيلسوف اليوناني المتأخر برقلس المتوفى عام 410-485، آخر اعلام الافلاطونية الوثنية الكبار وصاحب كتاب **مبادىء الالهيات**، الذي بنى عليه في العالم العربي، كما مرّ، في كتاب **الخير المحض** أو *Liber de Causis*، وترجمه في القرن الثاني عشر جيرارد دي كريمونا.

ويمكن القول بصورة عامة أن الافلاطونية المحدثة، وقد امتزجت بالاغسطينية، أصبحت منذ أواخر القرن الثالث عشر السمة الغالبة للحركات الفلسفية واللاهوتية، وبلغت ذروتها في فلسفة دونس سكوتس المتوفى عام 1308 واتباعه. وكان من الطبيعي أن يأخذ نفوذ المشائية في تلك الحقبة بالتقلص الى حدّ ما على الأثر الكبير الذي خلّفته فلسفة توما الأكويني على الاجيال اللاحقة من الفلاسفة واللاهوتيين حتى في زماننا هذا، الذي شهد ظهور حركة فلسفية في كندا وفرنسا وانكلترا واميركا الجنوبية تعرف بالتومائية الجديدة.

مصادر ومراجع

— فخري، ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة، بيروت، 1982.
— ـــــ، ارسطوطاليس، المعلم الاول، بيروت، 1986.

— Aquinas, St. thomas, *Summa theologica*, Paris, 1926.
— Aristoteles Latinus, *Analytica Posteria*, 1968.
— ———, *Analytica Priora*, 1962.
— ———, *Categori*, 1961.
— ———, *De arte Poetica*, 1968, editors L. Minio-Paluello et. al., Paris, Desclé de Brouwer, 1961-76.
— ———, *De Generatione animalium*, 1966.
— ———, *De Interpretatione*, 1965.
— ———, *De Sophisticis elenchis*, 1975.
— ———, *Ethica Nicomachea*, 1972-4.
— ———, *Metaphysica*, 1976.
— ———, *Politica*, 1961.
— ———, *Topica*, 1969.
— Duhem, P., *Le Systéme du monde*, Paris, 1953-59.
— Gilson, Etienne, *La Philosophie au moyen âge*, Paris, 1952.
— jourdain, Amable, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, Paris, 1819.
— Kretzmann, Norman, et al. editors, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambibdge university Press, London, 1984.
— Mandonnet, P., *Siger de Brabant et l'averroisme Latin au XIII siécle*, Lauvain, 1908-11.
— Minio Paluello, L., *Opuscula*, Paris, 1972.
— Rénan, E., *Averroes et l'averroisme*, Paris, 1882.

ماجد فخري

المنطق الاصولي

The Logic of Usul al - Fiqh
La Logique d'usul al-Fiqh
Logik des usul al-Fiqh

يُعنى بالمنطق الاصولي ذلك المنهج التفكيري الذي وضعه علماء الاصول من اجل الوصول الى الاحكام التكليفية التي تمثل في هذا المنهج الخلاصة المنطقية لما يمكن ان يسمى بالبراهين الشرعية. ويجب الاشارة اولاً الى أن المنطق الاصولي قد اختلف من حقبة تاريخية الى اخرى ومن فقيه الى فقيه آخر معاصر له. وظواهر هذا الاختلاف تتبين في التركيب النوعي والشكلي لنظريات المنطق الفقهي التي تبناها الأصوليون؛ فمنها ما تأثر بالمنطق المشائي ومنها ما تأثر بالمنطق الرواقي او بالاثنين معاً. وهناك نوع آخر كان ابن تيمية من اكبر المدافعين عنه والقائلين به، وهو المنطق الذي ساده العنصر الاسلامي والذي حاول مقاومة التأثيرات اليونانية على اصول الفقه بكل ما امكن. واول محاولة لوضع نظرية لأصول الفقه قام بها الشافعي مستنداً فيها على المكونات الفقهية الاسلامية التي برزت في النصف الثاني من القرن الثاني. ومن الصعب التقرير بوجود اي تأثير يوناني واضح على المنطق الاصولي عند الشافعي، فقد اعترف الشافعي بما سماه الاصوليون لاحقاً بقياس الاولى وبالتمثيل واعتبر الاول اقوى انواع القياس. ولم يدخل قياس البرهان الارسطوطالسي في اعتبارات الشافعي لأن هذا القياس كان بالنسبة له مسألة لغوية بحتة. فكل مقدمة او قضية عامة في الكتاب او السنة تنتج نتيجة ضرورية عن شيء يدخل تحت هذه المقدمة العامة، وهذا ما سماه الاصوليون

المتأخرون المفهوم من جهة دلالة اللفظ. فالنهي عن اكل لحم الخنزير مثلاً يشمل النهي عن اكل لحم الخنزير البري وعن كل انواع الخنازير الاخرى. وليست طريقة الحكم على تحريم الخنزير الجوي طريقة برهانية تدخل فيها المقدمة الصغرى ضمن المقدمة الكبرى وانما هي مسألة لغوية خالصة يفهم فيها التحريم من لفظ تحريم الخنزير كنوع. فالشافعي إذن اقتصر منهجه الاصولي على قياس الاولى، وهو ما سماه الاصوليون بعده القياس الجلي، وعلى قياس التمثيل والذي يعتمد، كما سنرى، على العلة والدلالة والشبه. وبالرغم من ان المنطق اليوناني كان معروفاً في العالم الاسلامي قبل ظهور الشافعي، الا اننا لا نجد اي اثر لمعالم هذا المنطق في رسالة الشافعي حتى لو اخذنا بعين الاعتبار نظرته الى القياس الفقهي والذي شارك ارسطو في اعتباره ظنياً.

ان التأثيرات اليونانية لم تنجح في تغلغل الفكر الاسلامي الا بعد الشافعي، اي عندما بدأت حركة الترجمة من الكتب اليونانية بعد العقد الثاني او الثالث من القرن الثالث الهجري. فعدم تأثر الشافعي بالمنطق اليوناني لم يكن ناتجاً كلياً عن موقفه السلبي تجاه هذا المنطق وانما على الارجح لعدم تعرضه له ومعرفته به. ليس هناك اي دليل في كتب الشافعي ومعاصريه يؤيد ادعاءات السيوطي ان الشافعي كان مطلعاً على المنطق اليوناني واللغة اليونانية رغم وجود بعض الدلائل على اشتغاله بعلم النجوم في فترة مبكرة من عمره.

بقيت نظرية الشافعي الاصولية المتمثلة في رسالته اهم انجاز في حقل أصول الفقه حتى بداية القرن الرابع. وقد حظيت **الرسالة** بعدة شروح كان آخرها بقلم الجويني والد امام الحرمين المتوفى سنة 419 هـ. لكن في نهاية القرن الثالث وبداية الرابع بدأ الاصوليون ينتهجون منهجاً جديداً في علم الاصول تحت التأثيرات الكلامية الاعتزالية اولاً والاشعرية لاحقاً. ويظهر ان من خلال هذه المذاهب بدأ المنطق الاصولي يتأثر بعناصر منطقية يونانية، فنرى احمد بن علي بن رازي الجصاص المتوفى 370 هـ. يدخل مبادىء رواقية في كتابه **الفصول في الاصول** والجويني امام الحرمين المتوفى 478 هـ. يمزج المنطق الأرسطوطاليس ببعض العناصر الاصولية ممهداً بذلك لتلميذه ابي حامد الغزالي المتوفى 505 هـ. الذي يعتبر اول شخصية من اهل السنة حاولت جعل المنطق الأرسطوطاليس قاعدة أساسية عامة للمنطق الأصولي.

يؤكد الغزالي في كتابه **معيار العلم في فن المنطق**، وهو ينهج فيه منهجاً منطقياً أرسطوطاليسياً، أن المنطق تشمل جدواه العلوم النظرية فقهية كانت ام عقلية. فيقول «إن النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات في ترتيبه وشروطه، بل في مآخذ المقدمات فقط». وعلى هذا يبدأ الغزالي كتابه **المستصفى من علم الأصول** بمقدمة منطقية هي في الحقيقة مختصر لكتاب **معيار العلم** وكذلك لكتاب **محك النظر**. ويذكر في هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها في الحد والبرهان وشروط الحد الحقيقي والبرهان الحقيقي واقسامهما. ويشدد على ان من لا يحيط بمبادىء هذه المقدمة المنطقية «فلا ثقة له بعلومه اصلاً».

حاول الغزالي تفسير القياس الاصولي من وجهة نظر منطقية بواسطة ايجاد عوامل مشتركة واوجه شبه بين الاقيسة الفقهية والبراهين المنطقية. فاذا كان الحد الاوسط علة للحد الاكبر عرف في الفقه بقياس العلة وفي المنطق ببرهان اللم وان لم يكن علة له سماه الفقهاء قياس الدلالة والمنطقيون برهان الآن. وفي **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخْيل ومسالك التعليل** يبحث الغزالي اشكال البراهين النظرية الجارية في المسائل الفقهية اي في المسائل التي يعدها الفقهاء قياسية لا نقلية. وهذه ثلاثة براهين الاول منها برهان اعتلال والثاني برهان استدلال والثالث برهان الخلف او قياس العكس كما تعارف الفقهاء على تسميته. اما برهان الاعتلال الفقهي فهو بالنسبة للغزالي الجمع بين الفرع والاصل برابطة علة وشكل هذا البرهان يرجع الى مقدمتين ونتيجة كقولك: المغصوب مضمون والعقار مغضوب، إذن العقار مضمون. وهذا كما يقرر الغزالي راجع الى دخول شيء معين تحت جملة معلومة. اما البرهان الثاني فهو الاستدلال على شيء «بما ليس علة موجبة له ولكن تثبت علته بوجه من الدلالة معقولة». وهذا ينحصر في ثلاثة انواع: الاول هو الاستدلال على الشيء بوجود خاصيته او نتيجته، فوجود الخاصية يدل على وجود ما به الخاصية وعدمها يدل على عدمه وكذلك بالنسبة لوجود النتيجة. الثاني هو الاستدلال بالنتيجة على المنتج وبعدمها على عدمه، ومبدأ هذا الاستدلال هو التلازم في الظواهر كقولك: بيع لا يفيد الملك او نكاح لا يفيد الحل فلا ينعقدان. الثالث هو الاستدلال على الشيء بنظيره كالقول ان من صح طلاقه صح ظهاره. وهذا هو الاستدلال الذي دعاه المناطقة بالتمثيل. اما النوعان الاولان فهما كما اكد الغزالي يرجعان الى البرهان أرسطوطاليسي.

البرهان الثالث من البراهين النظرية الجارية في المسائل الفقهية القياسية هو كما قلنا برهان الخلف او قياس العكس وهو كما يعرِّفه الغزالي «أن لا يتعرض للمقصود ولكن يبطل ضده المقابل له واذا بطل احد الضدين تعين الضد الآخر.

وحاصل ذلك يرجع الى تقسيم وسبر وابطال لبعض الاقسام لتعين ما بقي من الاقسام». ويضيف الغزالي على هذا نوع آخر هو حصر لجملة في اقسام ثم إبطال جميع الاقسام لإبطال الجملة. ومثال الاول ان نقول: لو ملك المقارض الربح لملك ربح الربح، ولا يصح ان يملك ربح الربح لأن ذلك يؤدي الى تفاوت في القسمة، فيبطل القول بالتمليك. ومثال الثاني أن نقول: لو كان الايلاء طلاقاً لكان بطريق التصريح او الكناية ولكن بطل كونه صريحاً وبطل كونه كناية فلذلك بطل كونه طلاقاً. وهذا يرجع ايضاً الى مقدمتين ونتيجة كما في القول انه لا طلاق الا بصريح او كناية، ولا صريح ولا كناية، فالنتيجة هي لا طلاق.

جاء بحث الغزالي هذا في البراهين الفقهية كمحاولة صغيرة في كتابه **شفاء الغليل** لاخضاع مبادىء المنطق اليوناني لحاجات النظام الفقهي الخاصة، ولم يتلها قط بأية محاولة اخرى في كتبه الاصولية مثل **المستصفى** و **المنخول**. وبالمقارنة مع كتابات المتأخرين من الاصوليين كابن قدامة وابن الحاجب نرى ان الغزالي قد توقف عن مزج المنطق مزجاً كلياً في اصول الفقه. فموقفه من المنطق الاصولي يتبين من طريقة معالجته للموضوع في **المستصفى** حيث قدم للكتاب بمقدمة منطقية معلناً ان «من شاء ان لا يكتب هذه المقدمة فليبدأ بالكتاب من القطب الاول فان ذلك هو اول اصول الفقه». ومن هذا يتبين انه بالنسبة للغزالي ليست المواضيع المنطقية كالحد والبرهان من جوهر اصول الفقه بالرغم من كونها ضرورة مسبقة لفهمه.

على خلاف اسلوب الغزالي في دمج المنطق الارسطوطاليسي بأصول الفقه جاء موفق الدين ابن قدامة المتوفى 620 هـ. بمقدمة لكتابه **روضة الناظر وجنة المناظر** اعتبرها جزءاً لا يتجزأ من الكتاب وبدأها ببحث التصور والتصديق وطريقهما الحد والبرهان. وقد قسم الحد الى حقيقي ورسمي ولفظي موفقاً بذلك بين تعريف الاصوليين للحد وتعريف المشائين له. يتلخص الحد الحقيقي بأنه القول الدال على ماهية الشيء وهو كل وصف يدخل في حقيقة الشيء دخولاً لا يتصور فهم معناه بدون فهمه، وهذا الوصف يكون لازماً لا يفارق الذات وهو لذلك وصف ذاتي ينقسم الى جنس وفصل. هذا القدر من تعريف الحد هو في الاساس تعريف ارسطوطاليسي ادخل عليه ابن قدامة تعريفاً مكملاً له الا وهو الرسمي الذي تبناه عدد من اصوليي القرن الرابع والخامس الهجري. والحد الرسمي عند ابن قدامة هو اللفظ الشارح للشيء بتعديد اوصافه الذاتية واللازمة بحيث يطرد وينعكس. ويذهب ابن قدامة بعد ذلك الى سرد البراهين والاقيسة التي ترجع كل الاقيسة الفقهية لها. والبرهان عنده مقدمتان يتولد منهما نتيجة فاذا كانت المقدمتان قطعيتين سمي برهاناً وان كانت ظنية سمي قياساً فقهياً، وهذا يذكرنا بما قاله الغزالي عن مباينة العقليات للشرعيات في مآخذ المقدمات فقط. يقول ابن قدامة ان تسمية القياس الفقهي قياساً هو استعمال مجازي اذ حاصله ادراج خصوص تحت عموم، فاذا وضعنا نوعية المقدمات جانباً يكون لدينا براهين يمكن تصنيفها خمسة اصناف، الثلاثة الاولى منها هي الأقيسة الأرسطوطاليسية على الشكل الثاني والثالث والرابع (يجدر بالذكر هنا ان ابن قدامة استبدل الشكل الاول بالشكل الرابع). مثال الصنف الاول قولنا: كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام فيلزم منه ان كل نبيذ حرام. ويكرر ابن قدامة الشروط الارسطوطاليسية لهذا النوع من البراهين ويقول ان كل واحدة من المقدمتين تشتمل على جزئين، مبتدأ وخبر، فتصير اجزاء هذا البرهان اربعة، منها واحد مكرر في المقدمتين وبهذا يكون عددها ثلاثة في الحقيقة اذ لو بقيت اربعة لم تشترك المقدمتان في شيء واحد مثل قولنا النبيذ مسكر والمغصوب مضمون فلا تشترك احداهما بالاخرى. والعامل المشترك هو ما يعرف بالعلة. ويشترط في هذا الصنف من البراهين ان تكون مقدمته الاولى مثبتة فلو كانت نافية لم تنتج. وكذلك يشترط ان تكون الثانية عامة ليدخل فيها المحكوم عليه بسبب عمومها، فلو قلت النبيذ مسكر وبعض المسكر حرام لم يلزم تحريم النبيذ. والصنف الثاني وهو الشكل الثاني يجب فيه شرطان: ان تختلف المقدمتان في النفي والاثبات وان تكون الثانية، اي المقدمة الكبرى، عامة. أما الصنف الثالث من اصناف البراهين فهو ما يسميه الفقهاء النقض وتكون فيه العلة مبتدأ في المقدمتين. ينتقل ابن قدامة بعد ذلك الى الصنف الرابع الذي يسميه التلازم وهو في الحقيقة القياس الشرطي المتصل، ومثاله: إن كانت هذه الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر ومعلوم ان الصلاة صحيحة فيلزم عندئذ ان المصلي متطهر. وجعلت الطهارة هنا شرطاً لصحة الصلاة فيلزم من وجود المشروط وجود الشرط ومن انتفاء الشرط انتفاء المشروط، ولكن لا يلزم العكس فلو قيل إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر ومعلوم ان المصلي متطهر لم يصح، اذ قد يدخل امر آخر يفسدها. والصنف الاخير من البراهين عند ابن قدامة هو المعروف بالسبر والتقسيم عند الفقهاء وبالقياس الشرطي المنفصل عند المناطقة. ويعرفه ابن قدامة بأنه «كل نقيضين ينتج اثبات احدهما نفي الآخر ونفيه اثبات الآخر» ومن شرطه استيفاء كل الاقسام إذ يحتمل وجود الحق في قسم آخر.

يعتبر ابن قدامة هذه البراهين الاسس المنطقية لابحاث اصول الفقه ويؤكد ان كل الادلة الاصولية يجب ان ترجع للنظم البرهاني، وان لم يكن ظاهر شكلها على هذا النظم فإنه لاهمال المقدمات وهذا ما يغلب وقوعه في الفقهيات. ويذكرنا هذا بما كرره الغزالي في مقدمته لـ **المستصفى** وكتابيه **المعيار ومحك النظر**، إن كل قياس سواء كان قياس تمثيل أم لم يكن فإنه يجب ان يرجع الى النظم البرهاني على الشكل الاول لكي تضمن صحته. واستناداً على هذا المبدأ المنطقي نرى عدداً من الاصوليين البارزين بعد الغزالي يبنون منطقهم على هذه الاسس البرهانية والتي يرجع معظمها الى المنطق الارسطوطاليسي. ومن هؤلاء نخص بالذكر الآمدي وابن الحاجب (وشارحيه الايجي والتفتازاني والجرجاني) والانصاري وابن عبد الشكور وابن الهمام وابن امير الحاج.

يبدأ ابن الحاجب كتابه **منتهى الوصول والامل** بتفصيل للتصور والتصديق والحد والبرهان ثم يسرد الاشكال القياسية الاربعة مع ضروبها Moods وشروط صحتها. وهذا في الاساس عرض موجز للمنطق كما شرحه الغزالي في بداية **المستصفى**. لكن ابن الحاجب يتبع هنا ترتيب ابن قدامة في جعل هذه المقدمة جزءاً لا يتجزأ من الكتاب. فهو يذكر في البداية ان علم اصول الفقه يستمد من فن الكلام واللغة العربية والاحكام الشرعية ويسرد نظريته في المنطق تحت مبادىء علم الكلام. وتدخل عناصر القياس البرهاني بشكل واضح ضمن ما سماه بحث الاستدلال، حيث يقول إن الاستدلال هو كل دليل ليس بنص ولا اجماع ولا قياس علة. وأحد هذه الادلة هو التلازم بين حكمين من غير تعيين علة، ويتلخص مبدأ التلازم هذا في القياس الشرطي المنفصل والشرطي المتصل وهو قياس لم يرد ذكره في مقدمة ابن الحاجب الكلامية ـ المنطقية.

أما الآمدي فقد اجّل بحث الاشكال القياسية الثلاثة والقياس الشرطي بنوعيه الى باب الاستدلال في اواخر كتابه، وعرّف الاستدلال بأنه ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس وشارك ابن الحاجب باعتباره مصدراً خامساً للاصول. ومن اهم انواع الاستدلال عند الآمدي هو القول المؤلف من قضايا يلزم من تسليمها قضية اخرى، وهذا هو القياس الاقتراني المركب من مقدمتين فقط وكل مقدمة تشمل مفردين احدهما مكرر في المقدمتين ويعرف بالحد الاوسط. وموقع هذا الحد في المقدمتين يقرر شكل البرهان، فاذا كان محمولاً في الحد الاصغر وموضوعاً في الاكبر كان الشكل الاول وهو، كما يقول الآمدي متبعاً في ذلك ارسطو، ابين الاشكال واقواها، فكل الاشكال الاخرى متوقفة عليه. ولهذا الشكل اربعة صيغ Moods منتجة، الاولى مؤلفة من كليتين موجبتين، كقولنا: كل وضوء عبادة وكل عبادة تفتقر الى النية، فاللازم ان كل وضوء يفتقر الى النية. الثانية مؤلفة من كلية صغرى موجبة وكلية كبرى سالبة، كقولنا: كل وضوء عبادة، ولا شيء من العبادة يصح بدون نية، فاللازم ان لا شيء من الوضوء يصح بدون نية. الثالثة مؤلفة من صغرى جزئية موجبة وكبرى كلية موجبة، كقولنا: بعض الوضوء عبادة وكل عبادة تفتقر الى النية، فاللازم ان بعض الوضوء يفتقر الى النية. الرابعة مؤلفة من صغرى جزئية موجبة وكبرى كلية سالبة، كقولنا: بعض الوضوء عبادة ولا شيء من العبادة يصح بدون نية، فاللازم ان بعض الوضوء لا يصح بدون نية. وبعد شرح الصيغ الاخرى للشكلين الثاني والثالث يبحث الآمدي قوانين القياس الاستثنائي ويقسمه الى شرطي متصل وشرطي منفصل، ومن البين ان السبر والتقسيم الفقهي يرجع في معظمه الى هذا النوع من البراهين.

تأثر المنطق الأصولي إذن بالمنطق اليوناني بشكل عام والارسطي بشكل خاص. ويظهر هذا التأثير في المنهج الاصولي عند الغزالي وعند فئة من الاصوليين الذين جاؤوا بعده والذين اهتموا بعلم الكلام والمنطق. لكن كتابات هؤلاء الاصوليين كانت مجرد جزء، وان يكن هاماً، من النظرية الاصولية ككل. وحتى هؤلاء الذين تأثروا بالمنطق اليوناني لم تكن مجموع مبادئهم ونظرياتهم المنطقية خاضعة للتأثيرات اليونانية، فالقياس الاصولي بقي مبنياً على المنهج الاستقرائي الذي طوره علماء الاصول والذي لم يتطرق المشائيون ولا الرواقيون لكل مواضيعه وتفاصيله.

ادّى الاهتمام بالمنطق الأرسطوطاليسي ودمجه في العلوم الاسلامية الى ردود فعل عنيفة من قبل بعض الاسلاميين كابن الصلاح في فتواه المشهورة ضد المنطق وابن تيمية في كتابه القيِّم **الرد على المنطقيين**. وقد قام هذا الاخير بنقد اهم العناصر المنطقية الارسطوطاليسية مرتكزاً في هجومه على المنطق الاصولي الاسلامي حيناً وعلى دعاوى الشكاك اليونان Sceptics حيناً آخر. وجّه ابن تيمية هجومه أولاً نحو التصور والتصديق وأقسامهما الحد والبرهان وأنكر على المنطقيين ادعاءهم أن التمثيل الغالب استعماله في الفقهيات لا يفيد إلا الظن. ولكن ابن تيمية يرى ان قياس التمثيل والبرهان، الذي يسميه القياس الشمولي، متلازمان وأنه اذا حصل في احدهما نتيجة يقينة حصلت النتيجة نفسها في الآخر اذا كانت

مادة القياس واحدة. فالاعتبار في الاقيسة هي المادة التي تبنى منها مهما كانت صورتها. «اذا كانت المادة يقينية فسواء كانت صورتها في صورة قياس التمثيل او صورة قياس الشمول فهي واحدة، وسواء كانت صورة القياس اقترانياً او استثنائياً». وقياس الشمول والتمثيل عنده سواء فكلاهما مكون من الحد الاكبر والاصغر والاوسط، وهذا الاوسط هو العلة في التمثيل. ولكن ابن تيمية يعتبر قياس التمثيل اصلاً لقياس الشمول لأن قياس الشمول يستند على قضية كلية، وطريق التوصل الى هذه القضية الكلية هو قياس التمثيل، فالعلم بالقضية الكلية لا بد له من سبب، فاذا قلنا ان النار محرقة فلا بد ان نعرف اولاً ان هذه النار محرقة وان تلك النار محرقة ايضاً وتلك النار محرقة وهلم جرا، فالاصل في الاستدلال هنا هو اعتبار الغائب بالشاهد وهو التمثيل. فتحقيق النتائج بواسطة قياس الشمول يشكل مرحلة ثانوية لتحقيقها بواسطة القياس الفقهي التمثيلي، واذا لم يقدنا قياس التمثيل الى اليقين لضعف في العامل المشترك او العلة فان قياس الشمول لن يستطيع هو الآخر ان يقودنا الى اليقين.

اعتمد ابن تيمية في نقده للمنطق اليوناني الى حد كبير على المنطق الاصولي كما عرف وطور داخل حدود العلوم الدينية الاسلامية. وكما قلنا فان اهم العناصر المكونة لمنطق اصول الفقه، وهو القياس الاصولي، قد بقي في معظمه بمعزل عن اية تأثيرات خارجية، ويمثل منهج هذا القياس المنطق الاصولي من وجهه الاسلامي. قام القياس الفقهي على اسس الاستقراء التي ترتكز على قانونين هامين: الاول، فكرة العلية التي تقول بأن لكل معلول علة فحكم التحريم في الخمر معلول بالاسكار. الثاني، فكرة الاطراد في وقوع الحوادث والتأثيرات، وهو ان العلة الواحدة اذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولاً متشابهاً، فاذا وجدت علة الاصل في الفرع وجب ان يكون للفرع حكم هو نفسه حكم الاصل. فوجود العلة لا بد منه ولذلك قام الاصوليون بابتداع طرق محكمة لاثبات العلة، فاشترطوا ان تكون العلة مؤثرة في الحكم، فعدم تأثيرها فيه يخرجها عن كونها علة. ويعرف تأثيرها في الحكم عندما يغلب على الظن ان الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها لا لأجل شيء سواها وبالتالي يفترض مسبقاً ان العلة يجب ان تكون منضبطة سالمة اي ظاهرة لا يردها نص او اجماع، وكذلك ان تكون غير معترضة بعلل اقوى منها ولا منتجة لحكمين متضادين. ومن اهم الشروط التي وضعت للعلة هي ان تكون مطردة، أي كلما وجدت وجد الحكم، ومنعكسة اي كلما انتفت العلة انتفى الحكم، وهذا يمنع من تعليل الحكم بعلتين لأنه اذا كان للحكم اكثر من علة واحدة لم يؤد انتفاء العلة الى انتفاء الحكم بل قد تسقط العلة مع بقاء الحكم بسبب افتراض وجود علة اخرى.

بعد تعيين شروط العلة ينشأ الاصوليون في بحث مسالكها واهمها ما يلي: الاول، السبر والتقسيم وفيه نوعان، المنحصر والمنتشر. فالمنحصر تجمع فيه الاوصاف التي يمكن التعليل بها ثم تفحص لإبطال ما لا يصلح منها كدليل، والإبطال يكون إما لكون الوصف ملغياً او طردياً او لأنه قد طرأ عليه قادح من نقض او كسر او خفاء فيتعين الباقي علة. اما المنتشر فهو ان ينحصر بين النفي والاثبات او لا ينحصر ولكن يكون الدليل على نفي علية ما بدأ الوصف المعين فيه ظنياً. اختلف الاصوليون حول كون السبر والتقسيم دليلاً واضحاً على اثبات العلة ام شرطاً لدليل، فقال الباقلاني والغزالي به كأقوى الادلة في اثبات العلة وذهب عدد من الاصوليين الى اعتباره شرطاً لا دليلاً.

المسلك الثاني، الطرد وهو مقارنة الوصف للحكم في الوجود دون العدم بحيث لا يكون مناسباً ولا شبيهاً. ويعرفه الرازي في **المحصول** على انه «الوصف الذي لم يكن مناسباً ولا مستلزماً للمناسب اذا كان الحكم حاصلاً مع الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع». وعرّفه بعض الاصوليين بأنه حمل الفرع على الاصل بغير اوصاف الاصل دون ان يكون لذلك الوصف تأثير في اثبات الحكم. ويعترض على هذا التعريف القول بأن الطرد عبارة عن مقارنة الوصف للعلة وجوداً بحيث لا يوجد الوصف الا ويوجد معه الحكم، ولا يمكن التوصل الى اثبات هذا الا اذا اقترن الحكم مع الوصف في الفرع. فاذا ثبت الحكم في الفرع يكون ذلك الوصف علة ونكون قد اثبتنا عليته بكونه مطرداً فلزم الدور. هناك بعض الاصوليين الذين رفضوا الدور بحجة ان الطرد هو الاستدلال بمقارنة الوصف للحكم في جميع الصور ما عدا صورة الفرع.

المسلك الثالث، الدوران ويعرّف على انه دوران العلة مع المعلول وجوداً وعدماً فمتى وجد الحكم وجد الوصف ومتى زال الحكم زال الوصف بزواله، فيعلم بذلك ان هذا الوصف علة ذلك الحكم. ويعتمد هذا المسلك على التجربة والفحص وقد اختلف الاصوليون في اعتباره موصلاً لليقين او الظن فقرر بعض المعتزلة بأنه يؤدي الى القطع بالعلية وقال بعض الاشاعرة انه اذا كثرت التجربة افادت القطع او ايقين. يقول القرافي: «الدوران يفيد اليقين عقلاً، كدوران العلم مع العالمية، وعادة، كدوران الموت مع قطع الرأس». ومعظم الاصوليين من الاشاعرة يرون ان الدوران يؤدي الى الظن مهما

كثرت التجربة، ويعللون ذلك بأن العلة لا توجب الحكم بذاتها ولكن هي علامة منصرفة، فاذا دار الوصف مع الحكم وجوداً وعدماً غلب على الظن كونه معرّفاً لها.

المسلك الرابع، تنقيح المناط وهو «أن يدل نص ظاهر على التعليل بوصف فيحذف خصوصه عن الاعتبار ويناط الحكم بالاعمّ، او تكون اوصافه في محل الحكم فيحذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط الحكم بالباقي، وحاصله الاجتهاد في الحذف والتعين». وعرفه آخرون بأنه إلحاق الفرع بالاصل بالغاء الفارق، اي إثبات انه لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا ولا مدخل لهذا الفرق في الحكم. وقد عارض البعض القول بإن الغاء الفارق بين الاصل والفرع ليس هو تنقيح المناط لأن التنقيح هو تهذيب العلة بينما إلغاء الفارق يتم من غير معرفة العلة المشتركة.

هذه كانت بعض الطرق التي وضعت لاثبات العلة ومحاولة ضمان صحتها. ومن الواضح ان المشكلة الاساسية التي واجهت المناطقة الاصوليين هي اثبات العنصر المشترك بين الاصل والفرع لأن ذلك العنصر العلّي هو المقرر في قوة القياس وقدرته على تحصيل اعلى درجة ممكنة من اليقين. وعلى هذا قسم الاصوليون القياس الى اقسام حسبما يتفق ان تكون نوعية العلة في ذلك القياس المعين. فقسمة من اقسام القياس هي التي يكون فيها الحكم في الفرع اولى منه في الاصل او مساو له او ادنى منه. فالأول، وهو الذي قال به الشافعي وعرف فيما بعد بقياس الاولى، هو كتحريم ضرب الوالدين بالنسبة الى تحريم التأفيف لهما. والثاني كما في الحاق الأَمَةِ بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق. والثالث كما في الحاق النبيذ بالخمر في التحريم. تختلف نوعية العلية في هذه الاقيسة الثلاثة، فبخلاف النوع الثالث الذي به علة مشتركة لا يوجد في القياس الاول علة مشتركة متساوية بين الفرع والاصل. فالعلة في الاصل وهي حرمة التأفيف لا تتساوى مع تحريم الضرب، وعلى هذا الاساس اعتبر بعض الاصوليين هذا الاستدلال كاستدلال لغوي لا قياسي. وقد قسم القياس قسمة اخرى حسب بيان او خفاء العلة، فاعتبر المثال الاول عن التأفيف قياساً جلياً ومثال الأَمَةِ والعبد قياساً خفياً. لكن القسمة التي كانت اكثر شهرة بين جمهور الاصوليين هي القسمة الثلاثية بين قياس العلة وقياس الدلالة والقياس في معنى الاصل. فالاول سمي كذلك للتصريح فيه بالعلة فهو القياس في معنى الاصل. اما الثاني ففيه الجمع بين الاصل والفرع بأحد موجبي العلة في الأصل استدلالاً به على الموجب الآخر. وما لا يصرح فيه بالعلة كما في الحاق الأَمَةِ بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق بواسطة نفي الفارق بينهما.

وخلاصة هذا كله ان المنطق الاصولي قد قام على اساسين، الاول والأكثر أهمية هو الاساس الاسلامي التقليدي الذي بزغت عنه كل المبادىء اللغوية والتفسيرية والقياسية. فالقياس الاصولي قد نجح بتطوير اساليب ومناهج للبحث القانوني لم نر لها مثيلاً لا في المنطق المشائي ولا الرواقي. هذا بالاضافة الى تطوير مبادىء علم الاستقراء الذي استند في كثير من مقوماته على عناصر إسلامية. من ناحية اخرى قام عدد من الاصوليين البارزين مثل الغزالي وابن الحاجب والآمدي بارساء المنطق الاصولي على اسس منطقية يبدو ان معظمها كأنه مستمد من مبادىء ارسطوطاليسية. وقد قرر هؤلاء ان علم الاصول ككل يحصل بالتصور او التصديق والتصديق يحصل بالبرهان الذي جعلوه المقياس الاعلى لأية عملية استدلال اصولية فأرجعوا القياس التمثيلي اليه واعتبروه شرطاً لصحته.

مصادر ومراجع

- ابن تيمية، تقي الدين، **الرد على المنطقيين**، تحقيق عبدالصمد الكتبي، المطبعة القيمة، بمباي، 1949.
- ابن الحاجب، جمال الدين، **منتهى الوصول والامل في علمي الاصول والجدل**، مطبعة السعادة، القاهرة، 1326 هـ.
- ابن قدامة، موفق الدين، **روضة الناظر وجنة المناظر**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1981.
- الآمدي، سيف الدين، **الاحكام في أصول الاحكام**، 3 أجزاء، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، 1968.
- الايجي، عضد الدين، **شرح على مختصر إبن الحاجب** (ومعه شرح سعدالدين التفتازاني والشريف الجرجاني)، جزءان، مكتبة الكليات الازهرية، القاهرة، 1973.
- الجصاص، احمد بن علي الرازي، **الفصول في الاصول**، تحقيق عجيل جاسم النشمي، الكويت، 1985.
- الجويني، امام الحرمين، **البرهان**، جزءان، دار الانصار، القاهرة، 1400 هـ.
- الشافعي، محمد ابن ادريس، **الرسالة**، مطبعة مصطفى بابي الحلبي، القاهرة، 1969.
- الشوكاني، محمد بن علي، **ارشاد الفحول**، دار الفكر، بيروت، لا.ت.
- الغزالي، ابو حامد، **شفاء الغليل**، مطبعة الارشاد، بغداد، 1971.
- ــــــــ، **محك النظر**، المطبعة الادبية، القاهرة، لا.ت.
- ــــــــ، **المستصفى من علم الاصول**، جزءان، القاهرة، بولاق، 1322 هـ،

- ــــــــ، معيار العلم في فن المنطق، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1322 هـ، 1861
- نشار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الاسلام، ط 4، دار المعارف، القاهرة، 1978.

Jadaane, Fehmi, *L'Influence du stöcisme sur la pensée musulmane*, Dar el-Machreq, Beyrouth, 1968.
- Shehaby, Nabil, «The Influence of Stoic Logic on al-Jassas's Legal Theory», in J.E. Murdoch and E.D. Sylla, eds., *The Cultural Context of Medieval Learning*, D. Reidel Publishing Co., Dordrecht Boston, 1975
- Van Ess, Joseph, «The Logical of Islamic Theology,» in G.E. Grunebaum, ed., *Logic in Classical Islamic Culture*, Otto Harrassowitz, Weisbaden, 1970.

وائل حلاق

النزعة المنطقية

Logical Tendency
Tendance Logique
Logische Tendance

في معناها العام، كل نزعة تعطي مكان الصدارة للمنطق في البحث الفلسفي او تضفي على نفسها صورة نسق منطقي. وبهذا المعنى يمكن الحديث عن النزعة المنطقية المطلقة التي ترى أن الوجود الواقعي معقول بكامله وأنه يمكن إنشاؤه بالعقل وقوانينه. وقد أطلق بعض الدارسين هذا النعت على مذهب هيغل القائل بأن الوجود الحقيقي هو الوجود المنطقي او العقلي. . .

أما في معناها الخاص، فهي النزعة التي تعتقد أن الرياضيات البحتة فرع من المنطق، وتحاول تحديد المفاهيم الرياضية الخالصة تحديداً يتم من خلال ردها الى مفاهيم منطقية صرف، ثم ارساء البناء الرياضي بكامله على قواعد منطقية بحتة.

وقد ظهرت أول الأمر مع فريغه F.G. Frege 1848-1925 في القرن التاسع عشر، ثم طورها رسل B. Russel 1872-1970 في القرن العشرين. اتخذت النزعة المنطقية في البداية صورة اشتقاق الاعداد الحسابية من المنطق الصوري وحده وتعريفها بواسطة ثوابت المنطق؛ وهو مسعى سيبلغ أوجه مع رسل الذي سيعرف الرياضة البحتة في كتابه **أصول الرياضيات** *The Principles of Mathematics* الصادر سنة 1903 بأنها «باب جميع القضايا التي صورتها «ق يلزم عنها ك» حيث ق وك قضيتان تشتملان على متغير واحد، أو جملة متغيرات هي بذاتها في القضيتين، علماً بأن كلا من ق وك لا تشتمل على ثوابت غير الثوابت المنطقية. والثوابت المنطقية هي كل المعاني التي يمكن تعريفها بدلالة اللزوم، وعلاقة الحد بالفصل الذي هو أحد أفراده، ومعنى قولك «مثل»، ومعنى العلاقة، الى غير ذلك من المعاني التي تدخل في المعاني العامة للقضايا التي من هذا النوع السالف الذكر، وفضلاً عن هذا، فان الرياضيات تستخدم معنى هو في حد ذاته ليس جزءاً من القضايا التي تنظر فيها، ذلك هو الصدق». وقد جاء رد الرياضيات الى المنطق وإلحاقها به واعتبارهما متطابقين، نتيجة أسباب عديدة ترتد جميعاً الى محاولة التصدي للنزعات التجريبية والاختبارية والسيكلوجية والحدسية والعقلانية. .

فقد عاصر فريغه وهو من أكبر رياضيي القرن التاسع عشر الالمان، نزعة جون ستورت مل J.S. Mill 1806 - 1873 النفسانية التجريبية، التي تعد النفسانية المنطقية وجهاً من وجوهها البارزة. ويمكن القول إن النزعة النفسانية أساسها محاولة تفسير الظواهر المعرفية تفسيراً نفسياً مع المبالغة في أهمية الفهم السيكلوجي للأشياء وفي النظر خلال ذلك الفهم الى حقائق المنطق والفكر عامة. اذ لما كان علم المنطق أشد مجالات العلوم اقتراباً من الوعي الانساني، احتلت محاولة تفسير العقل ووظائفه ومظاهره عن طريق علم النفس، مكانة كبرى ومتميزة. كما يمكن القول كذلك إن النزعة النفسانية تمثل القاعدة الثاوية للاتجاه التجريبي الكلاسيكي مع هيوم وجـ. س. مل، و. جيمس الذي نظر الى مشاكل الفلسفة والمنطق من زاوية نفسانية انطباعية، مهملاً طبيعة المعرفة ذاتها وقوانينها ومعاييرها. ولا ينبغي الاعتقاد أن هذه النفسانية المنطقية ترعرعت في انكلترا، ومع الاتجاه التجريبي بالذات، فقد عرفت بعض اشكالها كذلك حتى في المانيا خصوصا في مؤلفات برنارد بولتزانو B. Bolzano 1781 - 1848 وفرانتز برانتانو F. Brentano 1838، - 1907 والقاسم المشترك بين انصار النفسانية المنطقية على العموم هو الميل الى التفسير النفسي للعمليات الفكرية والتصورات العقلية، وهو ميل قوّته في القرن التاسع عشر، الرغبة في نقد الميتافيزيقا وتوجيه الضربات الى الميدان الذي تتحصن به، الا وهو المنطق، مما اعطى لذلك الميل احيانا نفحة وضعية. بل إن الوضعية ذاتها في هجومها على الميتافيزيقا ورديفها، المنطق، لم تتردد في استعمال علم النفس كسلاح يدعم موقفهم التجريبي المناهض للفلسفة، وهذا ما جعل من الصعب احياناً الفصل بين

الوضعية وتجريبية جون استيورت مل، الذي كان يرى أن المنطق لا يمثل علماً قائم الذات، بل هو فرع من فروع علم النفس؛ والاختلاف المظهري بينه وبين هذا الاخير، يعادل اختلاف الجزء عن الكل.

إن ما يطبع النفسانية المنطقية عند جون استورت مل، هو الرغبة في اعطاء المواضيع المنطقية البحتة تفسيرات نفسية، والتأكيد على أن للبناء العقلي الصوري اساساً سيكلوجياً، ومن الممكن رده وارجاعه الى عمليات نفسية كالتداعي والترابط والتجريد... وواضح ما في كل ذلك من محاولة لتفويت الفرصة على النزعة التركيبية الرامية الى التأكيد على وجود مبادىء فطرية خالصة قبْلية، هي مقولات الفهم التي تسمح بتوحيد متباين الحس توحيداً تركيبياً وفقاً للعلاقات الضرورية المتسمة بالشمول والكلية. ويعني هذا تكريس سلبية العقل من اجل سد الباب امام تسرب المبادىء الفطرية وانكار كل فاعلية للعقل التي يقود كل تأكيد لوجودها في القبْلية.

واضح ما في الاتجاه النفساني من ميل الى معاكسة الكانطية غير أن هذا لا يعني، بالضرورة، ان نقد فريغه له، فيه اتفاق مع الكانطية. فهو ما يفتأ يهاجم العقلانية التركيبية التي نادى بها كانط. ويتبين من مؤلفاته (أي فريغه)، خصوصاً أسس الحساب، أنه يلح على ضرورة اعتبار المفاهيم الحسابية خاصيات لتصورات، وليست خاصيات لأشياء، غير انها تصورات لا تتحدد بالحدس ولو كان حدساً صورياً، أي لا تكون في حاجة الى تأطير المكان والزمان لتصير ممكنة.

ومثلما لم يقده نقده لتجريبية مل النفسانية الى الوقوع في العقلانية التركيبية الكانطية، لم يؤد به نقده لهذه الاخيرة الى السقوط في الحدسية الديكارية الرياضية ولا حتى في النزعة الحدسية التي عرفت في القرن العشرين انتشاراً واسعاً في كل من فرنسا، مع هنري بوانكري 1858 H. Poincaré -- 1912 وادمون غوبلو E. Goblot، ثم في هولندا، فيما بعد، مع المذهب الحدسي الجديد الذي تزعمه بروفر Brouwer، وهايتنغ Heyting وغيرهما. فهؤلاء جميعاً، يذهبون الى القول بأن الرياضيات تتمتع بنوع من الاستقلال الذاتي بالنسبة للمنطق. وأن حقيقة العبارة الرياضية لا تتوقف اساساً على مدى تماسكها مع عبارات اخرى. فليس ارتباطها بتلك العبارات الا وسيلة لنقل حقيقتها الكامنة فيها. ويترتب عن هذا ان المنطق ومبادئه لا تحدد الرياضيات بكيفية مطلقة، كما تدعي المنطقية، لذا ليس المنطق اساس الرياضيات، ولا يعقل ان يكون، مادام هو نفسه في حاجة الى اساس خصوصاً وأن مبادئه اكثر تعقيداً وأقل بداهة ومباشرة من مبادىء الرياضيات. إن للرياضيات مادة معينة، مما يمنعها ان تكون صورية ترتد مفاهيمها الى المنطق الصوري. وتلك المادة تحتاج الى تجربة من نوع خاص هي الحدس الرياضي الذي يبقى سبيلاً أوحد للكشف الرياضي. فاذا كان الاستدلال المنطقي، في العلم الرياضي، هو ما يضمن الاستعراض والشرح والبسط الدقيق للكشوف والتجارب الرياضية الاصيلة، فإن الحدس هو جوهر خصوبته كعلم من حيث هو المنبع الاساسي لكل كشف.

ثار فريغه كذلك على النزعة الصورية التي توجت فيما بعد بأعمال هيلبرت 1862 D. Hilbert - 1943. وهي نزعة وإن كانت تخالف النزعة الحدسية في نقاط عديدة وتتميز عنها في اعتبار مبدأ عدم التناقض معياراً كافياً لإثبات وجود الموضوع الرياضي، وليس مبدأ يمكن التخلي عنه عند الاقتضاء. وترمي شأنها شأن النزعة المنطقية الى رد الرياضيات الى المنطق، الا انها تتميز عن النزعة المنطقية وتختلف عنها اختلافاً كبيراً. فبينما تنظر هذه الاخيرة الى قضايا النسق الرياضي معتبرة اياها قضايا صورية لا تستمد صدقها الا من تماسكها الصوري، تذهب النزعة الصورية الى اعتبارها حدوداً ومسلمات اولية عارية من كل معنى سواء في الرياضة أم المنطق، ما دامت مجرد رموز نضعها وضعاً، ومن ثم، فهي صورية بحتة غير ذات معنى أو محتوى. كان هيلبرت لا يقف عند معاني الرموز ودلالتها في الصياغة الاكسيومية، إيماناً بأن موضوع الفكر الرياضي هو الرموز ذاتها، واللغة نفسها هي موضوع الرياضيات.

ثار فريغه على كل تلك النزعات ليركز دعائم نزعة منطقية تسعى الى تحديد المفاهيم الرياضية البحتة بردها الى حدود منطقية خالصة، ثم الى استخلاص الحقائق الرياضية انطلاقاً من مبادىء منطقية بحيث لا يعتمد في ذلك الا على البرهان المنطقي. وقد كان يعتقد ان هذا هو السبيل الأوحد لسد الباب امام تسرب اي عنصر اختباري او سيكلوجي او حدسي إلى الرياضيات. ولا ينبغي ان تؤول افكار فريغه على أنها ذات مقاصد كتابية حروفية تقصر البناء الرياضي على الكتابة، الرياضية، فالرموز بالنسبة له لم تكن تمثل رموزاً فارغة من المعنى، بل انها ذات معنى، ومعناها يتحدد منطقياً.

وتحقيقاً لتلك المقاصد، عمل فريغه على صياغة المنطق صياغة صورية، كما ساهم في رد التصورات الرياضية الاساسية الى تصورات منطقية خالصة حيث أنه عرَّف الاعداد الصماء والواقعية والمركبة تعريفات منطقية بحتة. وتجدر الاشارة هنا الى رياضيين سابقين له استعانوا بالتصورات

المنطقية في تحديد التصورات الرياضية وتعريف الاعداد على نحو ما فعل ديدكند Dedekind 1831 - 1916 وجـ. كنطور G. Cantor 1845 - 1918، إلا أن فضل فريغه يرجع الى أنه تنبّه لما لم يتنبّه اليه اولئك: فقد تصور انه ليتم المشروع على نحو محكم، لا بد ان تكون الاداة نفسها، وهي هنا المنطق، محكمة، تتخذ صورة نسق استنتاجي محكم، وهو ما لا يعثر عليه في مشاريع السابقين. ويرجع السبب الى ان الامر يتطلب مراجعة المنطق التقليدي برمته ومن جذوره واعادة النظر في كل المحاولات الاصلاحية التي عرفها. وفي هذا الجانب كان فريغه سباقاً ورائداً. فهو يمثل مرحلة متقدمة من تطور المنطق الرمزي. وهذا ما يسمح بالقول بأن اعمال فريغه تعتبر فاصلاً بين مرحلتين احداهما تقليدية واخرى تجديدية. وقد دشنت هذه الاخيرة بكتابه المدعو **كتابة التصورات** *Begriffs schrift* المنشور سنة 1879 والذي لم تكتشف مظاهره التجديدية الا فيما بعد، مع بيانو Piano ورسل ووايتهيد Whitehead 1861-1947، وهو ما يتبين من كتاب **برنكيبا ماثماتيكا** *Princi-pia Mathematica* الذي الفه هذان الاخيران. فهو بمثابة امتداد واستمرار للشوط الجديد الذي استهلّه فريغه من تطور المنطق. وليس هذا الكتاب الأول من نوعه الذي خصصه رسل للرياضيات والذي يبدو فيه أثر فريغه واضحاً، باعتبار أنه كتب في السنوات 1910 - 1913. فقد تبين ذلك الاثر منذ كتاب **أصول الرياضيات** الذي كتب سنة 1900 ونشر سنة 1903، وهي الفترة التي تعرف فيها على اعمال فريغه وتنبّه الى ان له هو الآخر تعريفاً منطقياً للاعداد الاصلية وانه استخدم فكرة الدالة الرياضية في المنطق، كما ادرك في نفس الوقت بعض نقاط التناقض في مذهب فريغه.

ينطلق مشروع رسل في **أصول الرياضيات** من إرادة تحقيق غرض اساسي: «هو الدليل على أن جميع الرياضة البحتة تنفرد بالبحث في التصورات التي يمكن تعريفها بعبارات تشتمل على عدد قليل جداً من التصورات المنطقية الاساسية، وان جميع قضاياها يمكن استخلاصها من عدد قليل جداً من المبادىء المنطقية الاساسية». هو التأكيد على ان المنطق والرياضيات ملتحمان أتم الالتحام ومن الممكن دمجهما في نسق واحد، وإن شئنا أن نعرف كل واحد منهما على حدة، ضمن هذا النسق، لتبين ان العلاقة بينهما تشبه علاقة الصبي بالرجل، فالمنطق هو صبا الرياضيات، والرياضيات رجولة المنطق، ذلك لأن النسق الموحد يبدأ بحساب القضايا الاولية ثم يتدرج منه الى حساب القضايا الحملية وعندما ينتقل الى حساب الفئات وحساب العلاقات يتدرج دون أدنى فجوة أو قطع الى تناول الحساب العادي، منتقلاً منه الى بقية فروع الرياضيات كما نسقها المذهب الحسابي (الذي يرد الرياضيات باكملها الى الحساب) والذي يرجع له الفضل في امكان تسلسل الرياضيات كلها ابتداء من العدد الصحيح. واذن فنحن هنا لا نستطيع ان نقول اين انتهى المنطق وابتدأت الرياضيات.

فالصلة بين الرياضيات والمنطق جد وثيقة، ذلك أن كون جميع الثوابت الرياضية ثوابت منطقية تتعلق بها جميع المقدمات الرياضيات، هو ما يجعل الرياضيات أولية. والواقع ان التسليم بالجهاز المنطقي يستتبع حتماً استدلالاً رياضياً، بحيث يصعب الفصل بينهما. ولولا ما جرى العرف عليه في التفريق بينهما لأمكن القول إن الرياضة والمنطق مطابقان، ولأمكن تعريف كل منهما بأنه فئة جميع القضايا التي تشتمل فقط على متغيرات وثوابت منطقية.

تشتمل الرياضيات البحتة بأكملها على تقريرات صورتها: اذا كانت القضية الفلانية صادقة لأي شيء كانت القضية الفلانية الاخرى صادقة على ذلك الشيء، ولا يهم ان تكون القضية الاولى صادقة حقيقية. فالرياضي لا يشغل نفسه بما اذا كانت نظرية ما متحققة في التجربة او غير متحققة. وفي الرياضيات البحتة لا يتحدث عن اشياء جزئية نقول اننا نعرفها كجزئيات، ولا ندعي أن ما نقوله يصدق بالفعل على العالم الواقعي، فتلك مهمة الرياضيات التطبيقية. وعلى ذلك يمكن تعريف الرياضيات بانها ذلك العلم الذي لا ندري فيه عما نتحدث ولا ما اذا كان ما نقوله صادقاً أو كاذبا خارج النسق الاستنباطي الفرضي.

فعمومية القضايا الرياضية، خاصية تطبع القضايا المنطقية، مما يجعل طبيعة القضايا في العلمين واحدة، بل ربما هي طبيعة مصدرها انحدار القضايا الرياضية من القضايا المنطقية وكونها تشكل امتداداً طبيعياً لها.

في الرياضيات لا نتحدث عن اشياء جزئية، عن صور أساسها اللزوم، لزوم النتائج عن المقدمات، أياً كانت النتائج، وأياً كانت المقدمات. أما صدق المقدمات والنتائج في الواقع والفعل، فلا دخل للرياضي فيه، الذي تبقى دراسته دراسة صورية بحتة مما يعطي لقضاياه صفة العمومية، وهي القاسم المشترك بين الرياضيات والمنطق. وكل تمييز بين هذين الاخيرين، تمييز إعتباطي وتعسفي، ذلك أن كلاً منهما يرتد الى فئة قضايا لا تشتمل الا على متغيرات وثوابت منطقية.

في الرياضيات، مثلما هو الشأن في المنطق، لا يتعلق الأمر بالبحث في الاشياء الموجودة فعلاً في الواقع، بل بالبحث في اشياء فرضية ذات خواص عامة مجردة يتوقف عليها

الاستنباط. فالرياضيات البحتة لا شأن لها بما اذا كانت بديهيات نسق ما صحيحة فعلاً أم لا. وما تقرره هو أن القضايا المترتبة عن ذلك النسق تستنبط من بديهياته، أي أنها تقرر وجود لزوم منطقي. فجميع الانساق الهندسية ـ مثلاً ـ صحيحة على حد سواء ومن جهة نظر الرياضيات البحتة، ما دمنا لا نثبت في أي منها شيئاً غير اللزوم، وفي الرياضيات، نقرر دوماً أنه اذا صح الحكم ق على أي شيء س أو على أية مجموعة من الاشياء س، ص، ط، فإن حكماً آخر ك يكون صحيحاً على هذه الاشياء، ولكننا لا نثبت حكما عن ق أو ك منفصلين عن هذه الاشياء، فنحن نقرر علاقة الحكمين ق، ك هي علاقة اللزوم الصوري.

ويتبين مما سبق أن الصلة بين المنطق والرياضيات هي من المتانة والقوة بحيث يتعذر التشكيك فيها، إنهما معاً علمان صوريان، قضاياهما قضايا تكرارية.

وقد كان رسل واعياً لما في هذه الآراء الجديدة من خروج عن المألوف، وهو ما يفسر رفض الاتجاهات الاخرى في فلسفة الرياضيات لها. كما كان واعياً للصعوبات التي قد تقوم امام مشروع النزعة المنطقية. إنها صعوبات يعانيها المنطق الرياضي نفسه مما يجعله يبدو أقل يقيناً من الرياضيات. كما ان القول بأساس منطقي للرياضيات قد يبدو أن فيه تبريراً ضمنياً للأعمال الرياضية المعاصرة كأعمال جـ. كنطور التي ظهر انها لم تسلم من المفارقات والنقائض. ونجد بالفعل ان النقد الذي وجهه الصوريون بزعامة هيلبرت والحدسيون بزعامة بروفر الى النزعة المنطقية والرافض لتأسيس الرياضيات على المنطق، يستند الى التناقضات التي يزخر بها كتاب برنكيبيا ويستغلها كمؤشرات على عدم تماسك آراء مؤلفه.

وقد تصدى رسل للاتجاهين معاً، مبرراً رأيه المنطقي المؤكد على أن الرياضيات تشتق من المنطق. وانصب اهتمامه في هذا الصدد على تطبيق رأيه ذلك على العدد عن طريق البحث في طبيعته وتحليله باعتبار كل ذلك ركنا اساسياً في عملية رد الرياضيات الى المنطق.

تساءل الفلاسفة منذ فجر الفلسفة عن العدد، غير ان ميولاتهم الفلسفية احتوت الجواب، مما جعل هذا الأخير يكون محدداً سلفاً بنوعية النسق. وهيأ التطور الذي أصاب الرياضيات والمنطق في العهود الأخيرة الطريق الصحيح للاجابة عن التساؤل. وفي هذا الاطار ظهر كتاب **أسس الحساب** لفريغه سنة 1884 الذي يرجع الفضل في اكتشاف قيمته الى بيانو ورسل، فهذا الأخير انتبه اليه باشارة من الأول اذ هو الذي ارشده اليه وأحس بمجرد قراءته له انه أمام مجهود جبار يسعى الى تعريف الاعداد العادة تعريفاً منطقياً له قيمته.

وتكمن قيمته في انه يتحاشى الوقوع في نقائص النظرة التي تعتبر العدد ناتج عملية عد، والتي هي نقائص ابرزها اننا لا يمكن ان نستخدم العد لتعريف الاعداد دون ان ندور في حلقة مفرغة، لأن الاعداد تستخدم في العد. يضاف الى هذا ان عملية العد لا تسمح بتعريف الاعداد اللامتناهية. فالعد يفترض مسبقاً أن الموضوعات المعدودة معطاة سلفاً ومتناهية ومحصورة. الا ان التعريف الذي يبحث عنه رسل للاعداد لا يفترض ذلك.

يتحاشى كذلك السقوط في نقائص النظرة التي تعتقد أن العدد تعميم نصل اليه عن طريق عد الاشياء الواقعية، خصوصاً وأنها تقودنا ثانية الى التفسير النفساني لطبيعة المفاهيم الحسابية والرياضية، وهو تفسير عاجز عن فهم العدد اللامتناهي الذي لا نصادفه في العالم الواقعي.

تكمن قيمته ثالثاً في أنه وضع المعالم الأولية على درب توحيد أساس الرياضيات. فخلافاً للرأي الغالب الذي كان سائداً والقائل بأن لكل فرع من فروع الرياضيات، كالحساب والهندسة ألفاظ أولية خاصة به ينطلق منها ممارسو ذلك الفرع معتبرينها الفاظاً بلغت حداً من البساطة والأولية بحيث لا يلزم تعريفها، ذهب فريغه ثم رسل الى ان الرياضيات البحتة بسائر فروعها تلتقي في مجموعة واحدة من اللامعرفات الاولية التي ترتد في نهاية المطاف الى المنطق؛ وكلما تم العثور في القضية الرياضية على ألفاظ لا يمكن اشتقاقها من المنطق الا وامكن القول إنها قضية غير رياضية بحتة.

ويأخذ رسل في هذا على بيانو انه خطا خطوة هامة في سبيل تحسيب الرياضيات دون أن يكملها، فهو لم يتجشم عناء رد المفاهيم التي اتخذها بديهيات، الى أصولها المنطقية، إذ كان من الشائع في الماضي عند من يقولون بتعريف الاعداد، ان يستثنى العدد الاول من القاعدة، وان تعرف باقي الاعداد عن طريق افتراضه لا معرفاً. فبيانو الذي انساق هو الآخر وراء الرأي القائل بان لكل فرع رياضي الفاظاً أولية خاصة به، ذهب الى ان نظرية الاعداد العادّة يمكن ان تشتق بكاملها من ثلاثة مفاهيم اولية هي الصفر والعدد والتالي، وقضايا خمس هي:

الصفر عدد.

تالي أي عدد عدد.

الصفر ليس تالي أي عدد.

اذا كان لعددين نفس التالي، فهما عددان متماثلان.

ما ينطبق على الصفر وعلى العدد التالي له، ينطبق على سائر الاعداد.

وتكمن تجديدات رسل في أنه رفض ان يكون العدد فكرة اولية بديهية لا تقبل التعريف والتحليل. واكد على أنه «من الوجهة الرياضية، ليس شيئاً آخر سوى فئة الفئات المتشابهة». وهو تعريف يسمح باستنتاج جميع الخواص العادية للاعداد سواء أكانت متناهية أم لا متناهية. فالعدد طريقة نجمع بها مجموعات معينة لها عدد معين من الحدود.

وتجدر الاشارة بهذا الصدد الى أن رد العدد، على هذا النحو، الى المنطق، كان محط اعجاب انصار النزعة المنطقية وحدهم، بل وانصار النزعة الصورية كذلك رغم معارضتهم المبدئية لرد الرياضيات الى المنطق، لما يواجهه من صعوبات بينها غودل Godel.

ومهما يكن، فإن رسل قد نجح في أن ينزع الصورة الانطولوجية عن الاعداد ليحولها الى مجرد وسائل لغوية بعيدة تمام البعد عن أن تشكل مثلاً افلاطونية، كما نزع هالة الشك التي تحيط بها حينما انزلها من سماء اللامعرفات ليحيلها الى تصورات منطقية.

وإدراكاً منه لخطورة هذه النتيجة، عقد رسل من بين ما عقده، فصلاً في الجزء الرابع من كتابه الهام **أصول الرياضيات**، خصصه لمناقشة مذهب من المذاهب الميتافيزيقية التي حاولت أن تفسر فلسفياً طبيعة الرياضيات البحتة، شأنها في ذلك بطبيعة الحال، شأن كل المذاهب الفلسفية. ويتعلق الامر بالمذهب الكانطي الذي «تربع على عرش الفكر اكثر من قرن من الزمان، وظفر بقبول يكاد يكون عاماً. ولما كانت آرائي تكاد تعارض تماماً في كل نقطة من النظرية الرياضية ما ذهب اليه كانط، فلا مناص صراحة من الدفاع عن الآراء التي اختلف فيها معه. ولهذا سأعنى عناية خاصة بما يسميه كانط بالحجج الترنسندنتالية، أي المشتقة من طبيعة الرياضيات».

ذلك أن كانط، في إجابته عن السؤال الذي طرحه في كتاب **مقدمات لكل ميتافيزيقا مقبلة** وهو: «كيف تكون الرياضيات البحتة ممكنة؟»، ذهب الى ان جميع القضايا الرياضية قضايا تركيبية، وهذا يعني انها لا تثبت بواسطة الحساب التحليلي المنطقي، بل تفترض بالعكس قضايا تركيبية قبلية سمتها الشمول والضرورة، لكنها شمول وضرورة ليس اساسها الاستدلال المنطقي البحت، بل الحدس، الحدس الصوري الخالص للزمان والمكان. فحدس الزمان هو الذي يسمح بامكان تصور التالي والتعاقب، وهما اساس الحساب والعد. وحدس المكان هو الذي يسمح إمكان تصور التجاور والعلاقات المكانية، وهي اساس الهندسة.

وفي رده يطرح رسل سؤالين:

- هل الاستدلالات في الرياضيات مختلفة بأي طريقة عن الاستدلالات المنطقية الصورية؟
- هل ثمة تناقض في تصور كانط للزمان والمكان؟

بالنسبة للسؤال الاول يرى رسل ان المنطق الصوري، على أيام كانط، كان جد متأخر بالمقارنة مع المرحلة الراهنة. فقد ظل القياس الارسطي الصنف الاستدلالي الوحيد الصحيح من الناحية الصورية. وقد كان بلا شك لا يستجيب لكل المتطلبات الرياضية. اما اليوم، فقد اغتنى المنطق الصوري وطعم على يد المناطقة الرياضيين بعدة اشكال جديدة من الاستدلال لا يمكن ردها الى القياس. يضاف الى ذلك أن الرياضيات ذاتها، كانت من الناحية المنطقية، على عهد كانط، ادنى جداً مما هي عليه الآن. وكمثال على هذا انه لو حاول شخص استنتاج المسلمة السابعة من مسلمات اقليدس دون اللجوء الى استخدام الاشكال الهندسية، لتعذر عليه الامر. واكبر الظن انه لم يوجد في القرن الثامن عشر، حسب رسل «أي عملية مفردة من الاستدلال الرياضي صحيحة منطقياً، نعني أي استدلال يستنبط نتيجته استنباطاً صحيحاً من المقدمات الصريحة التي وضعها صاحبها. ولما كانت صحة النتيجة يظهر أنها غير مشكوك فيها، فقد كان من الطبيعي افتراض ان البرهان الرياضي شيء مختلف عن البرهان المنطقي. ولكن الواقع هو ان كل الفرق كان يقوم في ان البراهين الرياضية غير سليمة. واتضح من البحث الأوثق ان كثيراً من القضايا التي رأى كانط انها حقائق لا سبيل الى الشك فيها، هي في الواقع مما اتضح بطلانها بالبرهان».

بل ان فئة معينة من القضايا كمسلمة اقليدس السابعة، مسلمة تترتب عن مقدمات معينة، لكن من المشكوك فيه تماماً ان نتكلم عما اذا كانت صادقة بذاتها او كاذبة. مما يطعن في كل زعم بأن الاستدلال الرياضي يختلف باختلاف فروع الرياضيات. فالاعتقاد بأن الاستدلال في الهندسة استدلال خاص ومتميز اعتقاد لا يصمد امام النقد، خصوصاً وان نتائج الهندسة نتائج تأتي منطقياً من عدة تعاريف كتعريف المكان والخط.. اما الاعتقاد بان الحساب مصدره حدس الزمان والتالي، فلا يصمد هو الآخر باعتبار أن اساسه هو العدد، والعدد تصور منطقي. فكل الرياضيات يمكن استنتاجها من القضايا الاصلية للمنطق الصوري.

ورغم الصورية البحتة التي للهندسة، قد يتمسك

الكانطيون المعاصرون بأن الحدس الصوري الخالص، هو الضامن أن تعريف المكان الاقليدي الثلاثي الابعاد، هو تعريف شيء موجود أو على الاقل تعريف شيء له علاقة ما بالموجودات، او أن دماغنا ركب على نحو لا نستطيع معه تصور المكان الا على أنه كذلك. وهذا الرأي، حسب رسل، «لا يمت على التحديد الى فلسفة الرياضيات بصلة، ما دامت الرياضيات، من الفها الى يائها، لا تحفل بأمر اشيائها اتوجد أم لا؟ وقد ظن كانط ان الاستدلال الواقع في الرياضيات يختلف عن استدلال المنطق، والاصلاح المفتوح يقضي على هذا الرأي».

تتمثل الدعوى الاساسية اذن في كتاب **أصول الرياضيات** في رد الرياضة الى المنطق، والتأكيد على تطابقهما. وفي امكانية اشتقاق الرياضة برمتها من مجموعة بسيطة من القضايا الاولية البحتة. والاستنباط هو أساس رد الرياضيات الى المنطق. لذا مثلت مؤلفات رسل وعلى الخصوص، **برنكيبيا** ومدخل الى **الفلسفة الرياضية** 1919 مرحلة فكرية جديدة ومتطورة من تاريخ المنطق الرياضي، فهي مؤلفات القطيعة بين عهدين، عهد المنطق التقليدي، وعهد تحول فيه المنطق الى نسق كامل من الرموز.

ويمكن القول، إن المنهج الإستنباطي لكتاب برنكيبيا، ينطلق من اعتبار النسق الاستنباطي الرياضي يستند في جميع فروعه الى افكار أولية تنتمي اليه. ومن ان تشييده يتم بلبنات رمزية بلغت درجة عليا من الصورية. ومن اعتبار الجزء الخاص بحساب القضايا في النسق الاستنباطي لمبادىء الرياضيات، يستند مباشرة الى عدد من القضايا الاولية والتي هي مبادىء التفكير الاساسية في المنطق الصوري.

يعتمد النسق الاستنباطي اساسا في كتاب **برنكيبيا** على علاقة اللزوم. ويكمن تميز نظرية رسل في أنه اهتدى الى اعتبارها علاقة يمكن ان يقام عليها المنطق برمته، والرياضيات بطبيعة الحال، وهي غير الاستدلال Inférence. فاذا كان اللزوم يعني ربط قضيتين ربطاً ينتهي الى قضية ثالثة جديدة تترتب عنهما، فإن الاستدلال هو العملية التي تجري على القضايا. لذا، لا بد وان ينطوي النسق الاستنباطي في مقدماته العديدة على خصائص اللزوم التي تسمح بإمكان عملية الاستنباط. وهي عملية تتم انطلاقاً من أصول تسمح بالاشتقاق، إنها أصول عديدة حصرها رسل ووايتهيد في: «مجموعة قوانين الفكر الاساسية» ممثلة في قانون الذاتية وقانون عدم التناقض وقانون الثالث المرفوع وقانون النفي المزدوج. و«مجموعة القوانين المحددة لاشكال التعادل وصوره» ممثلة في قانون النقل وقانون تحصيل الحاصل وقانون الامتصاص وقانون التوزيع. و«مجموعة المبادىء الخاصة بقواعد القياس».

يتضح إذن أن الصلة بين المنطق والرياضيات من القوة والمتانة بحيث يتعذر على قارىء كتاب **برنكيبيا** او غيره من مؤلفات رسل ان يتبين اين يبدأ المنطق وأين تنتهي الرياضيات.

مصادر ومراجع

— رسل، برتراند، أصول الرياضيات، 4 اجزاء، ترجمة محمد مرسي احمد واحمد فؤاد الاهواني، القاهرة، 1965.

— B. Russell, G., *Introduction à la philosophie mathématique*, Trad. P. Devaux, Paris, 1961.

— Frege, G. *Les Fondements de l'arithmétique*, Paris, 1970.

— ———, *Ecrits logique et philosophiques*, Paris, 1971.

سالم يفوت

الموضوعية

Objectivism
Objectivisme
Objektivismus

نجد أن مصطلح الموضوعية، شأن أغلب المصطلحات التي نشير بها إلى مذاهب، يستعمل في الفلسفة استعمالاً شديد الغموض وبعيداً عن الدقة. ولهذه الكلمة معانٍ مختلفة يمكن تصنيفها، على وجه التقريب، وفق ثلاثة مستويات: مستوى المعرفة ومستوى الأخلاق ومستوى الفن. والموضوعية، في مستواها الأول، تطلق على كل نظرية من نظريات المعرفة المختلفة التي تشدد على العناصر الخارجية للواقع، وتهمل، نسبياً، العناصر الذهنية. فكل مذهب يقرّر أن الذهن يستطيع أن يصل إلى إدراك حقيقة واقعية، قائمة بذاتها، مستقلة عن النفس المدركة، هو مذهب موضوعي. والموضوعية، في معناها الأخلاقي، تطلق على كل نظرية أخلاقية تعتبر أن الخير الأخلاقي هو خير موضوعي مستقل عن المشاعر الشخصية، وأن القيم الأخلاقية نسيج مستقل عن آراء الأفراد وسلوكهم. ويرى القائلون بالغايات الموضوعية، في الأخلاق، ان الشعور باللذة والألم وما إليهما من الوجدانات الأخرى، شعور غامض مشكوك في أمره، ولهذا لا يصلح أن يكون غاية لأفعالنا الخلقية. وقد وضعوا للأخلاق مستويات وغايات موضوعية

مستقلة عن وجداني اللذة والألم، وسلكوا في ذلك مسالك شتى ظهر عنها: مذهب الكمال الذي يرى أن الكمال أو اصلاح النفس يجب أن يكون الغاية التي ننشدها من أفعالنا (لايبنتز وفولف)؛ ومذهب التطور، الذي يرى أن التطور أو الترقي الدائم هو الغاية من الأفعال الخلقية (هيغل)؛ والمذهب الطبيعي الذي يرى أن الغاية من الأفعال الخلقية هي أن يعيش الإنسان بمقتضى الطبيعة (الكلبيون والرواقيون وروسو ونيتشه)؛ ومذهب المنفعة، الذي يرى أن المنفعة أو السعادة يجب أن تكون الغاية من كل سلوك خلقي (بيكون وهوبس ولوك وبينتام ومل)؛ ومذهب الواجب، الذي يعتبر الخير في ذاته غاية السلوك الخلقي، أي أن الباعث على عمل الواجب يجب ألّا يكون إلّا الميل إلى عمل الواجب ذاته (كانط وفخته). أما الموضوعية، في معناها الفني، فهي نظرية في الفن الموضوعي أو الأدب الموضوعي وفي ممارستها.

وفي مبحث المعرفة يقال عن رأي إنه موضوعي إذا ذهب إلى أن صدق مجموعة ما من العبارات يقوم، لا كما تدعي الذاتية على الحالة العقلية أو على استجابات الشخص الذي يصوغ العبارات، بل على تطابقها مع المواضيع الخارجية. أمّا في مبحثي الأخلاق والفن، فيذهب الموضوعي إلى أننا إذ نقول عن شيء ما إنه خير أو جميل، معناه أن نقول شيئاً ما، لا كما تدعي الذاتية عن استجابتنا بالنسبة إلى ذلك الشيء، بل عن خواص الشيء الموضوعية.

وفيما يتعلق بالمستوى الأول، الذي نقتصر عليه في بحثنا هذا، فإنه ليس من شأن أية نظرية في المعرفة أن تقرر وجود أية حقيقة يقول العقل بوجوب وجودها، بل يكفي في مهمتها أن تدرك ما هو موجود أو أن تخلقه، وبالتالي أن تعيّن، في أية تجربة من تجاربنا، ما هو موضوعي خارجي وما هو ذاتي عقلي. أمّا افتراض حقائق موجودة في مقابلة الذاتي أو الموضوعي فخطوة من خطوات البحث الميتافيزيقي. والواقع أنه لا بدّ لدراسة الموضوع والموضوعية بعمق من وضعهما في مقابل **الذات والذاتية**.

إن العلاقة بين الذات والموضوع، وبالتالي بين الذاتية والموضوعية تقع، في يومنا هذا، في قلب المناقشات الفلسفية، وذلك وفق سيطرة أحد الطرفين على الآخر، ووفق تصورات الحياة ومفاهيم الواقع، وكذلك وفق الأشكال المختلفة، أو بالأحرى وفق اتجاه الحركة إمّا بانطلاقها من الإنسان نحو العالم وإمّا من العالم نحو الإنسان. فهناك المثاليون المتطرفون الذين يعتقدون أننا نخلق الموضوع بإدراكنا له، وهناك من يعتقد عكس ذلك، كبرادلي الذي يقول في كتابه **الظاهر والحقيقة**:

«يجب أن يقع الشيء في دائرة الإحساس حتى يكون حقيقياً، أو حتى لمجرد أن يكون موجوداً». والواقع أن لفظي الذات والموضوع لا يخلوان من الغموض، وأن التمييز بينهما، وإن كان ممكناً تصورياً، فإنه متعذر واقعياً؛ ولهذا لا بدّ من أن نحدّد العلاقة بين هذين المفهومين.

* * *

وقع التقابل بين الذات والموضوع في أول الأمر، عندما ميّز الإنسان جسمه من الأجسام الأخرى الموجودة معه في مكان واحد. ثم صحب هذا التقابل عمل عقلي خاص هو نسبة الأشياء إلى الذات أو إلى الموضوع: فنُسبت أجزاء الجسم الإنساني وما يتعلق به من صفات وأحوال وأعمال إلى الذات، وأجزاء الأجسام الأخرى وما يتعلق بها من صفات وأحوال وأعمال إلى الموضوع. وبالتدريج أصبح للصفة أو الحال أهمية كبيرة، بحيث إن أي شيء لا يعتبر ذاتياً إلّا إذا افتقر في وجوده إلى أجسامنا، أو أنه لا يعتبر موضوعياً إلّا إذا افتقر في وجوده إلى الأجسام الأخرى. غير أن التقابل بين الذات والموضوع قد اتخذ معنى جديداً. فإنه لا يوجد، من الناحية النظرية، ما يبرر تمييز جسمنا من الأجسام الأخرى ثم مقابلته بها على أنه ذات مقابلة للعالم الخارجي: فإن جسمنا نفسه يصحّ أن يكون شيئاً مدركاً، وبذلك يُنظر إليه من الناحيتين الذاتية والموضوعية. ولهذا كان المعنى الجديد للذات يتصل بوجود ظواهر ذاتية كالوجدانات وأفعال الإرادة والفكر والخيال التي لا يوجد فيها أي أثر لناحية موضوعية. وكذلك الحال في اعتبار أي شيء موضوعياً، فإن معناه، على هذا الأساس، نسبة عناصر التجربة بعضها إلى بعض على نحو خاص. وبذلك يصبح المعنى النهائي لاعتبار أي عنصر من عناصر التجربة ذاتياً، ادراكه على أنه داخل في مجموعة من المعاني التي يدعو بعضها بعضاً، واعتبار أي عنصر من عناصر التجربة موضوعياً، ادراكه على أنه عنصر في رابطة خارجية ميكانيكية.

إذا كانت الفلسفة المعاصرة، في مجملها، تبدأ مسيرتها من أن كل موضوع أعرفه، هو موضوع بالنسبة إليّ، وليس في الإمكان أن أوجِّه قدرتي المعرفية سلفاً، بحيث تدرك الموضوعات كما هي في الواقع، وإذا كان فعل المعرفة يفهم، اليوم، على أنه نوع من السيطرة يجعل الموضوع يتبدل من خلال ادراكنا، بحيث إن السؤال الذي يبقى بعد ذلك ينصب فقط على طبيعة هذا التبدل؛ فإن هذا النوع من احتواء المعرفة في الفعل واعادة الموضوع المدرك إلى التصور البسيط والنظرية إلى التطبيق، كل هذا بعيد تماماً عن اتجاهات الفلسفة

اليونانية. إن مثل هـذه الطريقة في طرح العلاقة بين الذات والموضوع وأثر كل منهما في عملية الإدراك، والنظر في حدود المعرفة الإنسانية وفي ماهية التجربة تلوح كلها غريبة بالنسبة للفلسفة اليونانية.

يبدو أنَّ الفلاسفة السابقين على سقراط أجمعوا على مبدأ مشترك منذ بارمنيدس ألا وهو أنّ المعرفة والادراك الحسي يقومان على تشابه الذات العارفة مع الموضوع المعروف أو على تضادهما. ويظهر هذا المبدأ عند بارمنيدس بوضوح: ففي ميدان الحقيقة يعرف العقل الوجود لأنه هو نفسه وجود؛ أمّا في ميدان الظن فلدينا كون تمتزج فيه الظلمة بالضوء، وبالتالي فإن أداة المعرفة الظنية عندنا تمتزج فيها هي الأخرى الظلمة بالضوء، وبحسب درجة الامتزاج تكون طبيعة هذا الظن المعين أو ذاك. ومضى أنبادوقليس بهذا المبدأ إلى أبعد من ذلك، عندما اعتبر أنَّ العناصر الأربعة والمحبة والغلبة Neikos أمور جميعها موجودة فينا، وأن المعرفة تماس بين ذات وموضوع متشابهين.

أمّا ديمقريطس فإنه ذهب إلى «ذاتية الصفات المستمدة من الحواس»، بألاّ يكون اللون والصوت وغير ذلك من الصفات موجودة في الأشياء التي نحسها بل في الكائن الذي يشعر بها. وهذا ما عبرت عنه عبارة ديمقريطس التالية: «بالعرف والعادة يوجد الحسن والقبيح، والحلو والمر، أمّا في الواقع فليس ثمّة إلاّ الذرات والفراغ». لم يكتف غورغياس السوفسطائي بالقول بمبدأ الذاتية، بل اعتبر أن ادراكاتي الحسية لا هي بالمتجانسة ولا هي بالثابتة، فأنا بالعين ألحظ هذا وبالأذن ذاك، اليوم على هذه الطريقة وغدا على طريقة أخرى، كما أنني لا أستطيع أن أدرك الشيء ذاته الذي يدركه شخص آخر وعلى طريقته ذاتها تماماً. واعتبارات غورغياس هذه، التي لا تزال تحتل أهمية عظيمة حتى يومنا هذا، تقودنا إلى عبارة بروتاغوراس السوفسطائي الشهيرة التي وضعت في رأس مؤلفه عن الحقيقة: «إن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً». وهذه العبارة تبيّن، ليس فقط تنوع الاحساسات بين شخص وآخر، وإنّما كذلك عند الشخص نفسه ومن يوم إلى يوم. فكل إحساس على صواب في اطاره وبالنسبة إلى الإنسان الذي يحس به وطالما كان يحس به. وهذا معناه أن احساسي صحيح بالاضافة إليَّ واحساسك صحيح بالإضافة إليك. والواقع أن بروتاغوراس كان أول من رأى أنّ المعرفة لا تتعلق بالموضوع المعروف فقط بل بالذات العارفة أيضاً. فهو أول من طرح مسألة المعرفة مشيراً، في الوقت نفسه، إلى أنّ مبدأ الأشياء ينبغي ألاّ يطلب في العالم الخارجي، وإنما داخل الإنسان.

لقد أصبح سقراط بفكرته القائلة «إنّ النفس مفطورة على العلم» مؤسس المذهب الفلسفي الكبير، الذي يرى أنَّ الفكر لا يتعلق بفعل معرفة الأشياء الخارجية، بل يحتوي مبدأ الحقيقة في ذاته. وهذا هو ارستبس القوريناثي، الذي ارتبط بتلك الاتجاهات السوفسطائية رغم أن فلسفته فرع من فروع الحركة السقراطية، يعلن صراحة أنَّ الإنسان لا يستطيع أن يحس إلاّ بحالاته الداخلية، أمّا أسبابها من موضوعات وظروف خارجية فإنّه لا يدري عن ذلك شيئاً. فالعالم الخارجي، بتغيره وتبدله، يفلت من الإنسان، ولا يبقى من شيء يقيني غير الاحساس الداخلي وعلى الأخص الاحساس باللذة والألم. وهذه النظرية، على ما يبدو، قريبة من عدد من المواقف الفلسفية في الفكر الغربي الحديث.

توسع أفلاطون بنظرية سقراط وتناولها فيما بعد كل من ديكارت ولايبنتز وكانط، وألبسوها صوراً مختلفة. فالعقل وحده هو القادر على الوصول إلى عالم أفلاطون النموذجي الذي له، بدون أي شك، وجوده الموضوعي المستقل عن العقل. فنحن نستطيع أن نعتبر أن موضوعاً من الموضوعات شجرة لأنه يشارك في مثال الشجرة؛ وعندما نتحدث عن الشجرة بطريقة علمية، فإننا لا نقصد الأشجار الحسية التي لا يمكن أن تكون موضوعاً للعلم، وإنّما ذلك النموذج الأصلي. فالموجودات الأفلاطونية صور عقلية لا يتوقف وجودها على القوى المدركة لها، بل هي قائمة في ذاتها في عالم مثالي متعال بقطع النظر عن ادراكنا لها. ولهذا فإن مثالية أفلاطون تسمى بالمثالية الموضوعية، لأنّ العقل المدرك يلتزم بالموضوع المدرَك ولا يؤثر فيه، بل إن الموضوع هو الذي يؤثر فيه. وبمجيء أرسطو تحوّل المثال الأفلاطوني، الذي كان يقوم في عالم منفصل، إلى الطبيعة الحقيقية القائمة في كل فرد جزئي. وهذا يعني أن أرسطو لا يرى وجود أي تعارض بين الادراكات الحسية المتغيرة وموضوعها الخارجي. كما أنه أشار في كتاب النفس إلى هذا التكامل أو الاتحاد بين الذات والموضوع.

والواقع أنَّ المذاهب التقليدية التي طورها المفكّرون الكبار، كأفلاطون وأرسطو، استمدت قوتها من قناعتها بنظام يرتقي حتى العالم الروحي، وينظّم، في الوقت نفسه، علاقة الإنسان بالطبيعة، من حيث إنه يرى الإنسان مجسماً في العالم، ثم يعود به نقياً إلى ذاته. فلكل من الإنسان والعالم ذات مماثلة لذات الآخر ومرتبطة بها، بحيث إن كلًّا منهما بحاجة إلى الآخر ليكون كاملاً: أي أنَّ الطبيعة المفعمة بحياة داخلية تصل إلى ذروتها عندما يجعل منها الإنسان خاصته، ولكن هذه القوى الكامنة في الإنسان تحتاج إلى الاتصال والاحتكاك مع العالم

الخارجي لكي تمتلىء تماماً بالحياة. ومثل هذا الاعتقاد يمكن أن يدرك الحقيقة بصفتها تطابق فكرنا مع الموضوع.

وقد اتفقت الابيقورية والرواقية مع أرسطو على جعل الإحساس أساس المعرفة، ولكنهما لم تسلما معه بأن المعرفة تفترض فاعلية تتجاوز الإحساس. وكان لا بدّ للشك من أن يتولد بصدد هذه الحقيقة، فكل ما أتى به أبيقورس والرواقيون كان يستدعي ما سيأتي به الريبيون. إنّ العقل يوافق على تصور ما عندما يقوم لديه اليقين، كما قال زينون الكيتيوني، من Kition أو Kitium أو لارناكا بقبرص، مؤسس المذهب الرواقي، في صيغته التالية: «إنّ التصور يصدر عن موضوع واقعي، وإنّه يتكون في النفس وينطبع فيها كنسخة مطابقة للموضوع، وما كان يمكن للصورة أن تقوم في النفس إذا كان الموضوع غير موجود أو كان غير ما هو عليه بالفعل». فإذا وصلنا إلى هذا اليقين، تحول التصور إلى مفهوم عقلي. وصيغة زينون هذه تبدو على الفور شديدة التعقيد: فهي تبيّن، أولاً، أنّ فعل المعرفة يجب اعتباره فعلاً طبيعياً تماماً، فهو انطباع لما يمثله الموضوع على لوح شمع فارغ؛ وثانياً، فإنّ التأثير الأفلاطوني فيه لا يمكن انكاره. فالذي يمكن إدراكه بالفعل هو وحده الشيء الذي يبقى هو هو ولا يتبدل. وهنا نجد بعض عناصر نظرية المثل الافلاطونية وهي تؤخذ بعد اخضاعها لتعديلات غريبة عليها.

أمّا الفلسفة العربية واللاتينية في القرون الوسطى فقد سارت على خطى الفلسفة القديمة ولم تغيّر شيئاً من علاقة الذات بالموضوع. والذات العارفة، من حيث هي كذلك، لم تُحدَّد بوضوح إلاّ بمجيء دانس سكوت، المتوفى عام 1308، الذي كان أول من قابل بين الذاتي والموضوعي، من حيث إنهما تعبيران تقنيان. فإذا كانت كلمة ذاتي تشير، في نظره، إلى ما يرتبط بموضوع Sujet الأحكام، أي تشير إلى المواضيع Objets العينية للفكر، فإنّ الموضوعي، على العكس، يشير إلى مجرد ما يوجد في التصور، وبالتالي إلى ما هو عائد إلى صاحب التصور. وقد كان للموضوعي، عند متأخري المدرسيين، معان متنوعة هيأت الانتقال إلى قبول الاستعمال الحديث للكلمة. كما سمحت ثورة كوبرنيكس وغاليلي بتحديد وضع الذات وتنقيتها من كل طابع تجريبي، وإقامتها بصفتها عقلاً محضاً تقتصر وظيفته على المعرفة. والواقع أنَّ الفلاسفة استمروا في استعمال تعبيري ذات وموضوع في هذا المعنى حتى القرنين السابع عشر والثامن عشر.

أمّا في العصور الحديثة فقد ظهرت طريقة جديدة تجلّت، بادىء ذي بدء، بانفتاح شديد للذات. هذه الذات، في محاولتها لتكوين العالم وتهذيب الحياة، تملّصت مما يحيط بها، فانطلقت من الإنسان وفكره، عوضاً عن الاستقبال من العالم والبحث عن دعم قريب منه. والعلم، برفضه لكل ما لا يمكن امتحانه والقاء الضوء على ما تبقى، جعل وجود الإنسان كله في الفكر وسما به إلى العالم العقلي. أمّا العالم الخارجي فإنه تراجع أمام العالم الداخلي وأمام وحدته، لأن وجود النفس لم يعد بعد ضرورياً للحركة المكانية، كما أنه فقد كل تنوع في ألوانه، لأن الكيفيات الحسية التي كانت سابقاً خاصية الأشياء الخارجية أصبحت مُتَضمَّنة في النفس.

إلى جانب هذا الاتجاه برفع مكانة الذات، قدّمت الأزمنة الحديثة أيضاً الاتجاه المقابل الذي يقوم على الهروب من صغر الإنسان نحو كبر العالم المحيط به. فظهر اتجاه آخر نحو الموضوع وجهد للاستغراق في وجوده ولحيازة مضمونه بكل نقاوتها. وليس على الإنسان أن يفرض طريقته الخاصة على العالم، وإنّما عليه أن يدخل فيه ليضمن لحياته الحقيقة الموضوعية. وهكذا لم توجد، في العصور الحديثة، حركة واحدة فقط، وإنّما كانت هناك حركتان، ذاتية وموضوعية، طمحتا بالمساواة في الحقوق. والميزة المزدوجة هذه واضحة في معظم المسائل التي عالجها فلاسفة القرون الحديثة.

فهذا هو هوبس يصرّح، بعد عشرين قرناً من ديمقريطس، «ان جميع الصفات التي تسمّى حسية موجودة في الشيء الذي تنبعث منه حركات كثيرة للمادة التي يتألف منها، تلك الحركات التي تضغط على حواسنا بشكل مختلف». فالصوت حركة الهواء، والضوء حركة الأثير أو تأثير الجسيمات على العين. فالحقيقة الموضوعية، في ذاتها، ليست حارة ولا باردة، ولا متهوسة ولا عادلة، بل مظلمة لا لون لها وصامتة. كيف يمكن أن توجد أصوات لولا وجود آذان؟ فأجمل قوس قزح، برأيه، موجود في أبصارنا لا في السماء.

بدأ الصراع بين الذات والموضوع، بشكل واضح، منذ اللحظة الأولى التي أعلن فيها ديكارت ثورته الفلسفية في صيغتها الفكرية الذاتية «أنا أفكر، إذن أنا موجود». فالحقيقة اليقينية الأولى الوحيدة، في الواقع، هي وجود ذات تفكر وتتصور وتشك وتتذكر، وما عدا ذلك يستمد ما له وجود مزعوم من تلك الذات المفكرة. ومن هنا قام بين الذات والموضوع التعارض الذي أدّى إلى قيام مشكلة المعرفة. هذا التعارض نجم عن استقلال الذات بنفسها ووضع نفسها بنفسها في مقابل العالم الخارجي، موضوع تفكيرها. والواقع أنَّ ديكارت حاول أن يحلّ مشكلة علاقة الذات بالموضوع بأن استنجد بكمال الله كي يكون الضامن لهذا الاتفاق بين الفكر

والوجود، بين الذات والموضوع، فوضع مشكلة الصلة بينهما على نحو يجعل الرجحان في جانب الذات لا في جانب الموضوع.

ومفهوم ديكارت هذا يتلاقى مع منظورة سكوت ويتضمن تحديداً عاماً للموضوعية: «أفهم بالحقيقة الموضوعية لفكرة من الأفكار كيان أو وجود الشيء المتصور بالفكرة، من حيث إنّ هذا الكيان موجود في الفكرة... لأنّ كل ما ندركه، بصفته قائماً في مواضيع الأفكار، موجود، موضوعياً أو تصورياً، في الأفكار». فموضوعية الفكرة، كما هو واضح من هذا النص الذي ذكره ديكارت في كتاب **التأملات**، قائمة في النشاط الفكري للذات وليس في العالم الخارجي. وهناك نصوص أخرى تبيّن بوضوح أنّ الحكم هو الوحيد الذي، من بين كل عملياتنا الفكرية، ينشد الموضوعية، لأنّه الوحيد الذي يتضمن الحقيقة والخطأ. فعن فكرة ماثلة في ذهني لا أستطيع أن أقول إنّها حقيقية أو خاطئة، بل إنّها فقط ماثلة في ذهني، لأنها لا تستند إلى موضوع. أمّا الحكم فيستند إلى موضوع، ولذا فإنّه يكون حقيقياً إذا كان متطابقاً مع الفكرة التي لدينا عنه، وخاطئاً إذا كان غير متطابق معها. وهكذا، يقول ديكارت في كتاب **التأملات** لم يبق «إلاّ الأحكام فقط، حيث يترتب عليّ أن أحذر كثيراً كيلا أضلّ فيها. إذ إن أهم ضروب الخطأ، الذي يقع في الأحكام، أو أكثره شيوعاً، هو أن اعتبر المعاني التي عندي شبيهة، أو مطابقة، لأشياء في الخارج». فموضوعية ديكارت، إذن، تقوم على إسناد الفكرة إلى الموضوع، هذا الإسناد هو فعل الحكم ذاته.

إذا كان ديكارت قد أعطى الذات الأولوية بالنسبة للموضوع، فإن سبينوزا حاول تجاوز التقابل بين الذات والموضوع بتعزيز الموضوع وادخاله في الذات. ومحاولة سبينوزا هذه تعبير عن نمط جديد في الحياة، إذ انها قابلت بين مفهوم الحياة والعالم من ناحية، والواقع المؤسس على الفكر من ناحية أخرى، أو بالأحرى وحّدت بين الإنسان والعالم، بالكشف عن قوة كونية داخلية في الإنسان هي الفكر المتحرر من كل خضوع للأشياء الحسية المحيطة بنا. وهكذا يستطيع الإنسان، بانطلاقه من عزلة الضيق المظلم نحو وضوح الفكر واتساعه، أن يكتسب حياة كونية.

وإنّما الذي سار في سبيل حل مشكلة علاقة الذات بالموضوع المدرسة الانكليزية، وعلى رأسها جون لوك الذي فرّق، في الأجسام الطبيعية، بين نوعين من الكيفيات: كيفيات أولية (امتداد وشكل وصلابة وحركة ومقدار) لها وجود خارجي مستقل عن العقل، وهي صفات دائمة وثابتة وضرورية؛ وكيفيات ثانوية (لون وصوت ورائحة وطعم وحرارة وبرودة ويبوسة) لا وجود لها إلاّ في الذات المدرِكة، وهي صفات متغيرة وممكنة. وضع لوك نظريته الجديدة في الصيغة القديمة وهي «ليس في العقل شيء لم يكن من قبل موجوداً في الحس»، فزاد عليها لايبنتز «إلاّ العقل». والواقع أنّ لوك قد ميّز بوضوح بين الذات والموضوع مانحاً الذات نصيباً، وإن كان ضئيلاً، في تكييف العالم الخارجي الذي يشتمل على خصائص موضوعية تؤثّر في نفوسنا وتفرض عليها التسليم بوجودها. فجاء من بعده بركلي، فسار إلى أبعد شوط بأن أنكر وجود المادة مستقلة عن الفكر وقال عبارته المشهورة «الوجود إدراك»، أي أنَّ ما هو مدرك يوجد فحسب حينما يكون مدركاً ويسبب ادراكه. ويُطلق على هذا الرأي مذهب «الذاتية»، أو مذهب «المثالية الذاتية». وأخيراً جاء هيوم الذي أنكر قانون العلية، فأثبت أن هذا القانون لا وجود له خارج العقل وإنما هو مجرد ترابط ذاتي بين الأفكار في الذهن.

ورغم هذا النقد الذي وجهه الفلاسفة التجريبيون إلى الموضوع، فإنهم كانوا لا يزالون يجعلون الموضوع في مقابل الذات، أي يجعلون لكل منهما وجوداً مستقلاً قائماً بنفسه يطلق عليه في حالة الموضوع «الشيء في ذاته» وفي حالة الذات «الذات في ذاتها»، سواء منهم من أضاف هذا الوجود المستقل إلى الذات أو إلى الموضوع. والفارق بينهم وبين من تقدموهم هو في تحديد هذا الوجود المطلق: أهو وجود الذات؟ كما قال بركلي ثم هيوم، أو وجود الموضوع؟ كما قال الواقعيون السابقون والمعاصرون. وبقي كل منهم مؤمناً بالوجود المطلق للموضوع أو للذات، فكان لا بد من القيام بخطوة في النقد حاسمة، تقلب وضع المسألة، فتحدث بذلك في التفكير ثورة هائلة.

وهذه الخطوة حققها كانط بمذهبه النقدي، الذي يقوم في جوهره على أساس التمييز بين «الظاهرة» و«الشيء في ذاته»، والذي يستمد أصوله من نقد لوك ووضعية هيوم ومثالية بركلي وفولف. ميّز كانط، من ناحية، بين مثالية فولف الذاتية التي تنكر «وجود الأجسام نفسها والعالم وجوداً حقيقياً»، ومثالية ديكارت الاحتمالية التي تقول «إنّ ما لا يحتمل الشك هو التقرير التجريبي، أي أنا موجود ومثالية بركلي اليقينية. ومن ناحية أخرى، بين مثاليته النقدية التي تقول إن المكان والزمان والمقولات اطارات قبْلية موجودة في العقل، وبفضلها يدرك العقل مضمون التجربة الحسية. هذه التجربة ليست ذاتية خالصة أو موضوعية محضة، بل تجمع بين الناحيتين: فالعقل

يقدّم للتجربة مبادىء أولية (الصور أو المقولات) لا تستطيع أية تجربة أن تقدّمها؛ والتجربة الحسية تقدّم للعقل معلومات جديدة، فتسمح للذهن بإقامة أحكام تركيبية لا تحليلية. لكن إذا كانت الصور والمقولات، في رأي كانط، قد فُرضت على الطبيعة من قبلنا نحن، فهل يكون معنى هذا أن نقول إنّ العقل هو الذي يخلق الواقع، أو أن العالم هو من تصورنا؟ هذا ما يرفضه كانط كلياً، وهو لا يشك مطلقاً في وجود العالم الخارجي، وحجته في رفض مثل هذه «المثالية الذاتية» هي أن مجرّد شعوري بوجودي الخاص هو في الوقت نفسه شعور مباشر بوجود أشياء أخرى خارجة عنّي، وإلاّ «فكيف أقول «أنا» دون أن أثبت بإزائي شيئاً ليس إياي؟». والواقع أن كانط كان يؤمن بموضوعية العالم الخارجي، إلاّ أنه كان يرى أن قوانين الذهن لا توصلنا إلاّ إلى معرفة «الظواهر» على نحو ما هي مشروطة بمقولاتنا الذاتية المنطبقة على الأشياء والوقائع الخارجية.

إنّ هدف كانط من نقده هو إبراز معرفة الأوليات الانطولوجية، وإحلال السؤال التالي: «ما المعرفة؟» مكان هذا السؤال: «كيف نعرف الحقيقة؟» والواقع أنّ تصوري «الذات» و«الموضوع» خاليان من أي اعتبار شيئي: فالذات العارفة لم تعد بعد، كما كانت عند ديكارت، جوهراً تتمثل وظيفته في أن يعرف وإنما هي فقط مجرد وظيفة محضة في المعرفة؛ أما الموضوع فليس له أي واقع آخر إلاّ أن يكون معروفاً، وهذا الموضوع المدرَك هو «الظاهرة» أو «الظاهر» في مقابل «الشيء في ذاته». وهذا الظاهر تدل عليه الكيفيات الأولوية باعتبارها صفات ثابتة لموضوعات التجربة، والكيفيات الثانوية، التي لا وجود لها إلاّ حين الإدراك. والكيفيات بنوعيها ليست مستقلة عن الذات العارفة بل خاضعة لها ومتعلقة بها.

المهم في هذا كله أن العقل الانساني لا يستطيع أن يدرك غير عالم الظاهر فحسب، أمّا عالم الشيء في ذاته فخارج عن نطاقه ومجهول بالنسبة إليه. وفضلاً عن ذلك، فإنه لا بدّ للحصول على المعرفة من توفر أصلين، الأول يتلقى التصورات (تقبلية التصورات)، والثاني يفكر فيها (تلقائية التصورات)؛ كما أنه لا بدّ من اتحادهما، لأنه «يستحيل على التصورات دون حدس (ناجم عن المادة) متطابق معها، أو على الحدس، دون التصورات انتاج أية معرفة فعلية». ولهذا فإن تحديد الموضوعية لتصور ما يجب أن يأخذ بالحسبان هذين الأصلين.

تستند الموضوعية الكانطية إلى دراسة الحكم الذي يستند بدوره إلى دراسة التخطيطية. والرسالة الموجهة إلى رينهولد Reinhold، في 22 أيار 1789، تبينّ بوضوح دور التخطيطية الحقيقي في إقامة موضوعية التصورات. وهذا الدور يكمن في إزالة غموض الموضوع، لأن الجسر الذي وضعه كانط بين التلقائية والتقبلية مكّن التخطيطية أن تصنع من الموضوع المسند إلى التقبلية نتاجاً للتقائية. فالموضوعية تقوم في إعداد التعابير الكلية والضرورية المضبوطة اختبارياً.

إذا كان الحكم، بنظر ديكارت وكانط، هو الوحيد الذي ينشد الموضوعية، فإنّ الفرق بينهما، حول الموضوعية، هو أنّ ديكارت أسند الفكرة إلى الموضوع، وكانط أسند التصور إلى الحدس، رغم أنّ هذين الأمرين متجاوران ومتشابهان. فعملية الإسناد، في نظر هذين الفيلسوفين، هي فعل الحكم ذاته.

والفرق بين سبينوزا وكانط، حول مسألة تجاوز التقابل بين الذات والموضوع، هو أن الأول عزّز الموضوع وأدخله في الذات، والآخر عزّز الذات وأدخلها في الموضوع، والواقع أنّ كانط سار في طريق مغاير لطريق سبينوزا، لأن تراجع عالم الأشياء الكانطي، إلى مكان بعيد خارج عن نطاق العقل قضى على أية إمكانية للتثبت من تطابق الفكر معها. وإذا كان لا بدّ من وجود حقيقة ما، بالنسبة لنا، فإنّ علينا أن نبحث عنها في الذات نفسها وليس في أية علاقة لها مع الموضوع. وهكذا فالمعرفة الكانطية ليست تمثلاً لواقع سابق الوجود، وإنّما هي خلق له، أي أنّ العالم الخارجي هو ما تتمثله الذات العارفة. ولكي يتجنب كانط السمة السلبية لهذه النتائج، أكّد تكون خبرة علمية وعالم من النشاط الأخلاقي داخل حياتنا. فكل نشاطاتنا وأعمالنا الداخلية هي من صنع الذات، وهي ليست عنصراً منعزلاً ووجوداً فردياً، وإنّما هي بنية روحية ونسيج روحي. وهكذا يولد نوع جديد من الموضوعية ومفهوم جديد من الحقيقة.

غير أن المضمون الخاص لهذا النوع من الموضوعية تختلف في العقل العملي عنه في العقل النظري. ففي المجال العملي يصبح فعل الإنسان أصلياً تماماً ويستطيع خلق عالم من ذاته؛ كما أن الحقيقة ليست، بشكل محض، من طبيعة إنسانية، وإنّما هي مطلقة؛ وكذلك فإن الذات، بصفتها موجوداً أخلاقياً، تكبر في ذاتها إلى درجة أنها تتناول العالم، فتصبح الأخلاق مجالاً مستقلاً ويتجه عمل المعرفة نحو المحيط بقصد الحفاظ على العالم الاخلاقي من أي اضطراب. ومن هنا يولد نمط جديد من الحياة، في تناقض مطلق مع نمط سبينوزا: فهناك عند سبينوزا التقدم نحو قواعد عالم موجود؛ وهنا، عند كانط، خلق عالم جديد؛ هناك التوفيق بين جميع التناقضات في

وحدة تشمل الكل، وهنا تجزئة للواقع وتأكيد لكل التناقضات. أما الشيء المشترك بينهما فإنّه، في الواقع، الجهد المتواصل بقصد. فصل الانسان عن ذاته وحمله نحو أعماق جديدة.

بيد أنّ مناهضي كانط انتقدوا بعنف هذا المفهوم الجديد للموضوعية. وقد قال بلاتنر Plattner في كتابه **الحكمة الفلسفية**: «إن أردنا، بهذا، إثبات أنّ لمعرفتنا قيمة موضوعية، فإننا نعطي كلمة «موضوعي»، استباحة غريبة حتى في اللغة الفلسفية، لأننا نعبر هنا بالتحديد عن التصور المعاكس، أي «الذاتي»: والواقع أنّ شميد، الذي لم يتخلّ مطلقاً عن محبته للحقيقة، وجد نفسه مضطراً لتسمية الموضوعية الكانطية بالموضوعية الذاتية. كما أنّ رينهولد اضطر آخر الأمر إلى إنكار «الشيء في ذاته»، بعد أن أقنعه فخته بوجوب العدول عنه.

والواقع أنّ الفصل بين العقل النظري والعقل العملي سقط مع إلغاء «الشيء في ذاته» وسقط معه وجود أي شيء يعارض فكرة تحويل الحياة إلى وحدة متجانسة. ولهذا قامت محاولات لاخراج الواقع من الفكر الذي، كما بيّنه أفلاطون، يستطيع تجاوز تعارض الذات والموضوع، وذلك بالانقلاب ضد الفكر ذاته وبجعله موضوعاً للفكر. وقد طُورت هذه الفكرة مع كل نتائجها ونُقلت من اطار الفرد إلى مجمل العمل التاريخي. وهذا ما تجلّى، بشكل خاص، في نظام هيغل الذي غيّر الواقع كله إلى تطور داخلي للفكر، وأدرك الحقيقة على أنها تنبه الفكر وتيقظه للشعور بالذات.

وعلى هذا النحو قامت المثالية الالمانية في الوجود ممثلة في أقطابها الثلاثة فخته وهيغل وشلنغ على أساس القضاء على الموضوع ورفع الذات إلى مرتبة المطلق، وإن اختلفت وجهة النظر في تحديد ماهية هذه الذات (فهي الأنا المطلق عند فخته؛ وهي الهوية بين الذات والموضوع عند شيلنغ؛ وهي الفكرة اللانهائية عند هيغل)، وبالتالي على أساس نبذ فكرة الشيء في ذاته، من حيث إنها من بقايا الواقعية، وإن دخولها على المثالية هجنة وافساد.

لم يرفض فخته فقط فكرة «الشيء في ذاته»، بل رفض أيضاً أن يؤثر في الذات أي شيء بصفته خارجاً عنها ومتميزاً منها. فليس هناك، إذن، إلّا الذات أو الأنا التي هي الوجود المطلق، ذلك أن قول الإنسان «أنا موجود»، انطلاقاً من مقولة ديكارت «أنا أفكّر إذن أنا موجود»، يدلّ على وجود «ذات» تضع وجودها بنفسها. فلأنها موجودة ووجودها من ذاتها يمكن أن نقول إنها موجودة وجوداً مطلقاً، أو بعبارة أخرى إنّها الوجود المطلق. ومن هنا فقد قضينا على الموضوع ولم يبق لدينا غير الذات المطلقة التي تضع نفسها بنفسها، والتي بالتالي تنتج كل الأشياء وتخلقها. فكل الحقائق التي نراها في التجربة الخارجية إنّما هي نتائج لادراكنا لذواتنا؛ وهي لا توجد إلّا بالنسبة للذات المفكرة وحدها، وليس لها وجود مستقل عنها.

إذا كان سبينوزا قد أرجع كل الوجود إلى مبدأ واحد، هو الجوهر، وفهم الجوهر بمعنى الموضوع لا الذات، فإن فخته، وفي إثره شيلنغ، قد اعتبر الواحد هو الذات نفسها. وفلسفة فخته تختلف عن فلسفة بركلي بافتراضها وجود شيء يطلق عليه اسم «الذات المطلقة» التي هي غير «الذات الفردية» العاقلة في الإنسان. ولهذه «الذات المطلقة»، التي ابتكرها فخته لتوفق بين نظرية المعرفة والأخلاق، قوة على التخيل، فتتخيّل وجود شيء آخر غير نفسها، أو بعبارة أخرى تنقسم إلى ذات (الذات العاقلة الفردية) وغير ذات (الموضوعات الخارجية). والذات الفردية تدرك نفسها ومن ثم وجودها على طريق تحقق الذات المطلقة فيها. غير أنها لا تدرك نفسها إلّا إذا أدركت الموضوعات الخارجية، مع أن هذه الأخيرة ليست في واقع الأمر إلّا ثمرة من ثمار الذات ونتيجة لفاعليتها، ومن هنا جاء اتحاد الذات العاقلة بالموضوع المعقول. ولمّا كان ذلك الاتحاد من فعل الذات المطلقة، كانت تلك الأخيرة مصدر الذات الفردية المدركة والموضوع المدرَك، أي مصدر العاقل والمعقول، العقل والطبيعة على السواء.

أمّا شيلنغ فيعتبر ما يسميه «الذاتية المطلقة» أو «الاتحاد المطلق» الوجود الأول. ومن علم «المطلق» بذاته تظهر التفرقة بين الذات والموضوع. والواقع أن شيلنغ لا يختلف كثيراً عن فخته، في نظريته في طبيعة الوجود، بل إن نظريته مزيج من نظرية فخته السابقة ونظرية سبينوزا. والغاية من فلسفته هي الغاية من فلسفة فخته، أي إرجاع العقل والمادة، أو العالم المثالي والعالم الواقعي، أو الفكر والوجود الخارجي إلى أصل واحد يطلق عليه اسم «المطلق»، أو «اللامحدود»، وأحياناً يسميه «الله». وليس المطلق أصل الوجود فحسب، بل هو أيضاً أصل المعرفة التي تتألف، في نظره، من الاتحاد التام بين العقل المدرِك والموضوع المدرَك، أي من الوحدة بين الذات والموضوع (العقل والعالم). فنحن لا نقول إن شيئاً ما موجود إلّا إذا أدركنا اتحاد ذلك الشيء بذاتنا العاقلة.

وفي إثر فخته وشيلنغ سار هيغل فنعت مذهبه بأنه «مثالية موضوعية» أو «مطلقة». ولكن هل تعني «المثالية الهيغلية» أنّ الفكر يخلق العالم، أو أنّ الروح تبدع الطبيعة؟ الواقع أنه لا معنى لهذا القول، لأن الروح المطلقة، بنظر هيغل، شاملة لكل ما هو موجود، وهي فكر وعالم معاً، ومن ثم فإنه ليس

على الفكر أن يخلق العالم، ما دام هو نفسه عالماً. وبعبارة أخرى نقول، مع زكريا ابراهيم، إنّ وجود الفكر ووجود العالم، في فلسفة هيغل، هما من طبيعة واحدة: لأنه لا قيام للفكر دون ذلك العالم الذي يمارس فيه، أو ابتداء منه، فعله أو قدرته على السلب، كما أن العالم بدوره هو في ذاته شفاف أمام الفكر، فليس فيه شيء هو بطبيعته معتم أمام الفكر. ولهذا فقد ذهب بعض الشراح إلى أنَّ المهمة التي عهد بها هيغل إلى فينومينولوجيا الروح لم تكن في صميمها سوى اظهارنا على أنّ العقل هو النسيج الأصلي الذي يتكون منه الوجود الواقعي.

وهكذا يعترف هؤلاء الثلاثة (فخته وشيلنغ وهيغل) بوجود حقيقي للناحية العقلية والناحية الموضوعية من التجربة، ولكنهم يضيفون إلى ما تكشفه التجربة من «ذات» و«موضوع» وجود شيء ثالث هو أصل للذات والموضوع معاً، ويفترض وجود ذلك الأصل افتراضاً.

وهنا جاء شوبنهور فوضع من كلمة «الشيء في ذاته» وضعاً جديداً، فيه أخذ بالنقد الذي وجه اليها، وفيه أيضاً أخذ بالفكرة ذاتها من حيث المبدأ، مع تغيير حاسم في المفهوم. تأثر شوبنهور بكانط وأفلاطون، وأخذ عن الأول «الشيء في ذاته» وعن الآخر «الصورة»، وأضاف إليهما مفهوم الإرادة. وإذا كانت الصورة متشابهة كل التشابه مع «الشيء في ذاته» ولا تختلف عنه إلاّ في شيء من التحديد البسيط، فإنَّ الإرادة هي بالدقة «الشيء في ذاته»، أمّا «الصورة» فإنها التحقق الموضوعي الأول للإرادة.

إن الشرط الضروري، بنظر شوبنهور، لوجود العالم، الذي لولاه لن يكون لهذا العالم حقيقة وجودية، هو الفكر أو الشعور، أعني الذات العاقلة الشاعرة المفكرة. فوجود الموضوع، وبالتالي أي وجود خارجي، مشروط بوجود الذات ومرده اليها. ومن هنا كان مذهب شوبنهور في المعرفة مذهب الذاتية. فالعالم من امتثالي، وبالتالي أستطيع أن أستنتج كل قوانين العالم من الذات.

وإذا أمعنا النظر في رأي شوبنهور في المادة وجدناه، كما يقول فولكلت، مزدوجاً ومتناقضاً: فشوبنهور قبل عام 1819 مثالي واضح يؤكد دائماً أنَّ المادة من صنع العقل؛ وهو بعد هذا التاريخ، أي بعد سيطرة الإرادة باعتبارها «الشيء في ذاته» على فكره، ذو ميل إلى المادية (وإن بقي إلى حد كبير مثالياً مع ذلك) يؤكد أنّ المادة مظهر الإرادة، أي مظهر «الشيء في ذاته»، ولها وجود قائم بنفسه إلى حد كبير. والواقع أنَّ موقف شوبنهور من المادة يفيد الازدواجية والوحدة معاً: ازدواجية من حيث إن لكل من الذات والمادة وجودها المستقل؛ ووحدة من حيث إن هذه الازدواجية لا توجد إلاّ في الذهن القادر على التجريد. أمّا في الواقع فإنَّ الذات والمادة هما جزءان ضروريان في كل يشملها ولا يوجد بدونهما، كما لا يوجدان هما بدونه. وهذا الكل هو الإرادة ذات المظهرين: المظهر الموضوعي (المادة)، والمظهر الذاتي (الذات). فبوساطة الإرادة انتقل شوبنهور من الذاتية المطلقة الى الموضوعية المطلقة. هذه الإرادة هي الجوهر الباطن والسر الأعظم للوجود، هذا الوجود هو، في الواقع، تحقق الإرادة الموضوعي.

وظاهرة الانتقال هذه نجدها عند فيلسوف معاصر لشوبنهور، ألا وهو كيركغورد، فهو الآخر قد غالى كثيراً في الذاتية لدرجة أنه جعل من «الذات» الوجود الوحيد، ولكنه اضطر بعد ذلك أن يضعها وجهاً لوجه أمام كائن عال ليس في وسعها إلاّ أن تقف وإياه في نوع خاص من الصلة، وهو الله. «إنّ الذاتية، يقول كيركغورد، حينما تبلغ أوجها تستحيل من جديد إلى الموضوعية؛ وتلك، في نظري، نتيجة لمبدأ الذاتية لم تكتشف بعد».

* * *

ولكن تحول الحياة إلى فكر، كما رأينا سابقاً، ألم يرفع كل مضمون عن الواقع، ليجعل منه مجرد نسيج من الصور والصيغ المنطقية؟ أو بالأحرى ألم نُصنِّف المذاهب المثالية الالمانية «الروحانية الانسانية» في مستوى «الروحانية المطلقة»؟ حاول الاجابة عن ذلك عمل علمي موجه ضد المثاليين الألمان وبشكل خاص ضد نظام هيغل.

خضعت المسألة، في بادىء أمرها، لتأثير الحركة التي، بتركها الثقافة الداخلية، توجّهت نحو سيطرة مارستها على العالم المرئي العلوم الطبيعية والتكنولوجيا والفعل السياسي والاجتماعي. وهذا التوجه فرض على الانسان الارتباط الدائم والدقيق بالأشياء وبالمواضيع الخارجية، لأن الحياة المنفصلة عنها تصبح مجرد أخيلة بعيدة عن الواقع. فنقلت الحياة مركز ثقلها إلى الموضوعي ووجدت جوهرها في العمل، الذي طوّر في ذاته علاقات متسعة وحول ـ بنموه المستمر الإنسان، تدريجياً، إلى مجرد وسيلة لزيادة الانتاج. وعلى هذا المنوال اعتبرت سعادة الفرد ووضعه ومما يجول في نفسه مجرد أمور لاحقة وثانوية، وأصبحت الذات أكثر فأكثر مجرد نقطة ماء في البحر وكمية صغيرة يمكن، دون أسف، وضعها جانباً، أو بالأحرى التخلي عنها. وقد وجد هذا المفهوم تعبيره العلمي في

نظرية المذهب الوضعي، بقدر ما طوّرت هذه النظرية أفكارها دون أن تخلط معها أفكاراً غريبة عنها.

هل المنهج العام للفلسفة الوضعية موضوعي، أم ذاتي، أم موضوعي وذاتي في آن واحد؟ إذا كانت الطريقة الذاتية تنتقل من ملاحظة الإنسان إلى ملاحظة العالم وتؤدي إلى نشأة الفلسفة اللاهوتية والميتافيزيقية، فإنّ الطريقة الموضوعية تنتقل من معرفة العالم إلى معرفة الإنسان وتؤدي إلى نشأة الفلسفة الوضعية. والتضاد بين هاتين الفلسفتين ناجم عن التضاد بين هاتين الطريقتين. وبهذا المعنى يتضمن التقرير النهائي للطريقة الموضوعية، الذي ينتهي بانشاء علم الاجتماع، استبعاد الطريقة الذاتية استبعاداً نهائياً.

ومتى وصلت الفلسفة الصحيحة، برأي كونت، إلى مرحلة نضجها التام وجب عليها أن تتجه «إلى التوفيق بين هاتين الطريقتين المتضادتين». وهذا التوفيق سيتم على طريق التفرقة بين وجهة النظر الخاصة بالعلوم وبين وجهة النظر الفلسفية العامة: فالبحث العلمي عن قوانين الظواهر الطبيعية لا يمكن أن يتم إلاّ بالطريقة الموضوعية، أمّا بالنسبة للعلوم الأخرى فلا تتناسب معها إلاّ الطريقة الذاتية.

فليس من العسير، كما يعتقد ليفي بريل، أن نوفق في تفكير كونت من وجهة النظر الفلسفية بين الطريقتين الموضوعية والذاتية، ولكن بشرط أن «تدب الحياة من جديد بطريقة منتظمة» في كلتيهما. وقد دبت الحياة فيهما فعلاً بمجرد تأسيس علم الاجتماع. وفي الحقيقة فإنّ العلوم التي نشأت بالطريقة الموضوعية تجد مبدأ لوحدتها في علم الاجتماع، لأنّ هذه العلوم ستخضع منذ الآن فصاعداً للعلم الوحيد الخاص بالإنسانية. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تكتسب الطريقة الذاتية الطابع العلمي الذي كان ينقصها حتى الآن. وذلك لأن علم الاجتماع قد استعاض عن «الشخص الفردي»، الذي يقوم على التعسف، «بالشخص العام»، أي الإنسانية.

إذا كانت الموضوعية في علم الاجتماع تتقيد بالظواهر الاجتماعية المدروسة، في مجتمع ما، دون التأثر بالأبعاد الايديولوجية والنفسية؛ وإذا كانت موضوعية العلم، في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، تكوّنها دراسة الأمور الموضوعية للبحث ومعرفة صفاتها وخواصها، «دون أن تتعلق نتائج الدراسة بالمجرب ذاته أو بمنهج المجرب الذي يسلكه»؛ فإنّ الموضوعية، من وجهة نظر اشتراكية، تدعو «إلى الامتناع عن أي تقييم نقدي أو استنتاجات متميزة على أساس مزعوم بأن العلم عاجز عن التوصل إلى مثل هذه الاستنتاجات»، وهي بذلك ترفض «تحليل الأحداث النظرية من وجهة نظر طبقية». وهكذا فإن الموضوعية في الصراع الايديولوجي تدّعي «أن القوى الطبقية تقف فوق الطبقات وتمثل الأمة بأسرها وأنها غير متحيزة».

وإلى جانب هذا الاتجاه الموضوعي، ظهر جانب آخر ذاتي عزّز موقف الذات التي أخذت تعتبر نفسها شيئاً أولياً وسامياً. وهذا ما ظهر بوضوح من خلال الأدب والإبداع الفنيين وحتى من خلال الحياة الاجتماعية. وهذه الحركة الذاتية، مع أنها قد حاولت ارضاء النفس، ينقصها الكثير من المضمون، ولم ينتج من كل دعوتها إلى القوى الفردية عالم داخلي منسجم؛ ولذا فإنها قادتنا إلى الفراغ نفسه الذي حاولت انقاذنا منه، لأنها انطلقت من عناصر نفسية لا يمكننا أن نشيد عليها علماً حقيقياً. إنّ أفضل دحض للعناصر الذاتية النفسية نجده عند هوسرل الذي أراد أن يبيّن، بشكل مقنع، مقدار تشبع الفلاسفة بها حتى بالنسبة للذين رفضوها مبدئياً. وقد قامت محاولات متعددة ومتنوعة للتوفيق بين النفس والعمل، بين الذات والموضوع؛ ومن أهمها المحاولات التي عمدت إلى تقوية الذات من الداخل وتوسيعها بهدف منحنا رؤية جديدة عن العالم وحياة جديدة. وهذه المحاولات تجلّت في اللاهوت والفلسفة تحت صور وأشكال كثيرة.

ففي اللاهوت، وبشكل خاص في الحركة التي كان ريتشل Ritschl باعثها ومحركها، أريدَ تحرير الحقيقة الدينية من ريب التأمل والميتافيزيقا، وبالتالي منحها قاعدة قوية داخل الذات. وبموجب هذه الفكرة لا يحتاج ما هو ضروري، للحفاظ علينا روحياً، وإلى أي تأكيد مستفاد من الخارج باستثناء العاطفة. بيد أنّ محاولة إقامة عالم من الأفكار على العاطفة يقودنا إلى التعقيد أكثر مما يسمح لنا بالخروج من هذه المعضلة، لأن العاطفة في تغيّر مستمر وقابلة لتأويلات مختلفة لا تسمح بإيجاد الغطاء العلمي المناسب.

أمّا في مجال الفلسفة فقد استندت الطريقة الجديدة في التفكير إلى تصور القيمة عوضاً عن العاطفة التي استندت إليها الحركة اللاهوتية. إذا كان الفكر القديم، وبشكل خاص أفلاطون، قد اعتبر الخير شيئاً منفصلاً عن نشاط الإنسان ومقابلاً له، فإنّ الفكر، في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، رفض أن يكون هناك خير إلاّ بالنسبة لموجود حي وفعال. ولهذا يجب التكلم، لا على الخير، وإنّما على القيم التي نرى فيها حركة داخلية غنية أكثر من كونها نتيجة نهائية. وهكذا بقيت الانسانية مرتعاً للتردد المزعج بين العمل والنفس، بين امتصاص الذات بوساطة سيادة الموضوع واضمحلال الموضوع أمام سيطرة الذات.

وهذا الوضع المعقد قاد بعض الفلاسفة، أمثال فنت Wundt وأفيناريوس Avenarius وماخ وغيرهم، إلى التساؤل هل ثمّة إمكانية للتميز بين الذات والموضوع، أو للقول بمجال داخلي إلى جانب العالم الخارجي؟ أو بالأحرى ألا تحتوي الإرادة في التقسيم والتوحيد معاً، وكذلك الرغبة في الحفاظ على الأشياء قريبة منا وبعيدة عنا في الوقت نفسه، على تناقض لا يمكن تجاوزه؟ وتأمل هؤلاء الفلاسفة لهذا التساؤل حملهم إلى العدول عن التقسيم الخاطىء بين الذات والموضوع. فعوضاً عن عالمين لا يوجد، بنظرهم، إلّا عالم واحد وكل لا تمييز فيه، ولكنه كل يحتوي على عنصرين مختلفين يتميزان، وبالضرورة، إلى ما هو ذاتي وما هو موضوعي. إن الجزء الذي تحتوي عليه التجربة في صورتها الأصلية (مادة التجربة) ويتوقف وجوده على عقل يدركه، نسميه العنصر الذاتي أو النفسي. أمّا الجزء الذي تحتوي عليه التجربة نفسها في صورتها الأصلية ويتوقف وجوده على أعيان موجودة في الخارج، فهو الذي نسميه بالعنصر «الموضوعي» أو الخارجي. فليس هناك، إذن، داخل أو خارج وإنّما فقط نوع من العناصر يتكون منها المسمى بالداخل والخارج. فالعالم الحسي يعود، في الوقت نفسه، إلى المجال الطبيعي الفيزيائي والمجال النفسي.

إذا كنا لا نستطيع الفصل بين هذين العنصرين، وليس هناك أي طريق يقود من جانب إلى آخر، فكيف يمكننا إذن حل الإشكال، أو بالأحرى متابعة البحث؟ أيمكننا ادخال هذا التعارض في عملية الحياة نفسها وتوسيعها من الداخل، بحيث إنّها لا تستند إلى عالم موجود إلى جانبها، وإنّما تحتوي هي نفسها على هذا العالم؟ أيجب أن نتوصل، انطلاقاً من داخل الإنسان نفسه، إلى عالم أسمى من هذا التعارض؟ كيف توصلت الانسانية، عبر العصور التاريخية، إلى تكوين تصورات الحق والخير وإلى فصلها من مجرد الشيء المعطى ومن الفائدة المحضة؟ وكيف استطاعت، بشكل عام، أن تسمو فوق آراء ورغبات الإنسان؟

ومهما تكن الاجابات عن هذه الأسئلة، فإنها تشهد، دون أي شك بسعة عالم الإنسان الداخلي. فالإنسان لا يهتم، بجدية، إلّا بما له علاقة ما مع حياته ووجوده، وبما يكوّن جزءاً منه، بحيث إنّ أي شيء خارجاً عنه لا يحرّك فيه أي ساكن. وهذا ما ظهر واضحاً في موضوعية غوته. هذه الموضوعية لا تعني أبداً طغيان الموضوع على الذات أو امتصاصها تماماً، كما أنها لا تعني مطلقاً مجرد انتاج الانطباعات الخارجية للأشياء، وإنّما هي تعني لقاء الذاتي مع الموضوعي ودخولها المشترك إلى حياة الإنسان الداخلية. وهكذا يبدو غوته شاعراً ساحراً جعل الموجودات البكماء تتكلم، ورأى العالم، رغم عظمته، ينفتح أمامه بسيكولوجيا، فلم يرَ في موجوداته إلّا ما تحتوي عليه من حياة وجواهر وفعالية. وهذا المركب المكوّن من الروح والعالم يعطي، برأي غوته، أفضل ضمان لانسجام الوجود الابدي؛ ومكانه ليس بين النفس والعالم الخارجي، وإنّما داخل النفس التي تتسع لتصبح عالماً داخلياً. اذن لا يوجد نوعان فقط وإنّما ثلاثة أنواع من الخلق الفني: الموضوعي والذاتي والسامي Souverain. والطريقة السامية (قضية)، بصفتها مقابلة للذاتي والموضوعي (نقيض)، هي الوحيدة القادرة على تجاوز الموضوعية دون نفس والذاتية دون صورة حتى تصل إلى داخلية جوهرية انطلاقاً منها تقوم الحياة على تطوير العالم. وهذا يقوم على أن تكتسب عملية الحياة الداخلية مضموناً على طريق التركيب الخلّاق لعالم جديد.

وقد توصل بعض التومائيين الجدد، بتأثير من ديكارت (الكاردينال مرسيه Mercier والمنسنيور نويل Noël والأب بيكار) ومن كانط (الأب مارشال Maréchal)، إلى القبول بضرورة وجود نقد سابق على الميتافيزيقا، وإلى فرض وجود الذات المفكرة بصفتها أولى الحقائق التي لا يمكن الشك فيها، وإلى الانتقال، بالتالي، إلى تأكيد وجود الموجود والعالم. فهدف التومائيين الجدد، في مجال الحق والخير، يذهب باتجاه عالم خارج عن عالم الحياة المباشر. والمعرفة، بنظرهم، هي المعرفة التي، إن اعتبرت ذاتياً، لا تترك شيئاً غامضاً أو مختلطاً مع الموضوع المدرك، والتي، إن اعتبرت موضوعياً، لا تترك شيئاً خارجاً عنها مما هو موجود في الواقع الذي تدرسه. والواقع أن الحل التومائي مستمد، في أصوله، من كانط الذي فصل الاعتبار المنطقي والاعتبار الأخلاقي من الاعتبار البسيكولوجي، وميَّز هذا السؤال: «كيف يتوصل الفرد إلى المعرفة، إلى الأخلاق؟» من السؤال التالي: «حول أية شروط داخلية يقوم وجود العلم والأخلاق؟».

أشرنا آنفاً إلى موضوعية العلم في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ولكن إذا تابعنا تقدم العلم الحديث نرى أنّه لّما ظهرت النسبية الخاصة التي تتعلق بالحركات السريعة الانتقالية، عام 1905، كان من نتائجها أنّ الأطوال والأزمنة والكتل متصلة مقاديرها بسُرَع الأجسام. فطول مسطرة، مثلاً، يصيبها مقدار من التقلص بالنسبة إلى الراصد المراقب إذا كانت متحركة بسرعة قريبة من سرعة الضوء. وهكذا فَحَسِبَ أنصار الذاتية في ذلك انتصاراً لهم في أول الأمر، إذ ليس طول الجسم مقداراً مستقلاً عن سرعة بالنسبة إلى الراصد. وكذلك الزمن والكتلة وما يتصل بهما من شؤون.

ولكن الموضوعية تماسكت حين اعتبرت الطول والسرعة وما يتصل بهما شروطاً خارجية. وكذلك ظهرت الذاتية بعد أمد مرة أخرى، في بحوث الميكانيك الموجية، عام 1923، حين كشفت هذه النظرية الفيزيائية عن أن نتائج القياس مرتبطة بطرق الرصد ومناهج التجريب. فالمادة والضوء كلاهما يبدو للمجرب، إذا سلك بعض المناهج العلمية، ذا طبيعة جسمية وتختفي طبيعته الموجية تماماً حينذاك، وبالمقابل إذا سلك الباحث المجرب مناهج أخرى علمية بدا ذا طبيعة موجية وغابت عنه طبيعته الجسمية، فالنتائج مرهونة بالمناهج المتبعة. وفي هذا ما فيه من اعتبارات ذاتية إلى جانب الاعتبارات الموضوعية. كذلك قياس موقع الكهرب (الالكترون وسرعته) مرهون بارتياب لا بد منه في تجاربنا الفيزيائية الدقيقة الحالية، بسبب طبيعة تجاربنا الإنسانية، حين وصل العلم إلى أطراف المادة القصوى.

ومع ذلك فهذا لا يقدح في قيمة الموضوعية، وذلك أن الموضوعية تشمل شروط القياس الخارجية وشروط التجربة الخارجية. فهي قد تجاوزت ما ساد في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين من أن خصائص الأمور التي هي موضوعات البحث مطلقة لا تتعلق بالمجرب ولا بطريقته، وإنّما غدت الموضوعية بالاعتبار العلمي الجديد، كما ذكرنا، تتحدد بالشروط الخارجية للتجربة والقياس والمنهج.

وإذا أثيرت قضية الموضوعية ونوقشت في العصر الحديث، في العلوم الدقيقة التجريبية، بسبب الاعتبارات التي أتت بها نظرية النسبية ونظرية الميكانيك الموجية، على الشكل الذي لخصناها فيه، فمن الأحرى أن تُثار هذه القضية في مجال العلوم الانسانية. لقد سيطر في أوروبا، بين عام 1880-1890، جو من التفكير الايجابي في العلوم الانسانية، ورأى الباحثون أن تقدم هذه العلوم في المستقبل يتوقف على تقريب مناهجها من مناهج العلوم التجريبية الطبيعية التي نجحت إذ ذاك نجاحاً كبيراً. ولكن في تلك الفترة نشر المفكر الالماني ولهلم دلتاي W. Dilthey، عام 1883 بالضبط، كتابه **مدخل إلى العلوم الانسانية**، فرّق فيه العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. وهو يرى أنّ معرفة الأمور الإنسانية تقوم على الفهم، لا على التفسير، بخلاف الأمور الطبيعية التي تعتمد على التفسير لا على الفهم. علوم الطبيعة ذات موضوع تأتينا عناصره من الخارج بطريق الحواس. والعلوم الانسانية، علوم الفكر، ندرك موضوعها فوراً ونفهمه قبل أن تتهيأ لنا معرفته العلمية. والفهم وظيفة عقلية لا تتم بالذكاء وحده، بل تجري بجميع قوى النفس الانفعالية. فهي مقترنة بميل أو نفور، ورضا أو كراهية وحب أو بغض. الفهم حركة الحياة نحو الحياة. وعلى حين ظواهر الطبيعة خارجية عنّا نجد الأمور الإنسانية ذاتية، ندركها من الباطن. ثمّ يأتي المفكر الألماني الوجودي كارل ياسبرس K. Jaspers فيزيد في التفريق بين العلوم الانسانية والعلوم الطبيعية، وكذلك تزيد في التفريق فينومينولوجيا هوسرل ووجودية هيدغر. وهكذا أصبح الباحثون، في العلوم الانسانية، يبتعدون بعض الشيء عما دعا إليه العالم الاجتماعي اميل دوركايم من النظر في الأمور الاجتماعية على أنها بمنزلة أشياء وإلى لزوم دراستها دراسة موضوعية كدراسة الظواهر الاجتماعية، لأنَّ مثل هذه الدراسة الموضوعية متعذرة في هذا المجال.

ثم دعم هذا الاتجاه علم اجتماع المعرفة الذي يرى أنَّ المعرفة ترتد إلى أصول اجتماعية، فالبيئة والمحيط والطبقة الاجتماعية والطائفة التي ينتسب إليها الباحث، تؤثر تأثيراً عميقاً في موقفه ونظراته مهما حاول التجرد والنظر الموضوعي. وكذلك قوّت الماركسية هذا الاتجاه ما دام الوجود الاجتماعي للأفراد هو الذي يعيّن ضمائرهم حسب تعبير ماركس.

ومع كل هذه المناقشات نستطيع أن نوسّع معنى الموضوعية كما فعلنا في العلوم التجريبية. فالبحث الموضوعي ينتبه لنتائج البحث ولطريقة الباحث ولموقفه وطبقته ومحيطه الاجتماعي ولمختلف الشروط التي أحاطت به. وهكذا نتفهم الموضوعية برحابة أفق تقدم جميع تلك الأحوال والشروط.

ومهما يكن من أمر فإنَّ مقولة الموضوع أخذت، في وقتنا الحاضر، تسير في طريق الزوال، إذ انَّ النشاط العلمي أحلّ مكانها مقولة «التوضيع objectivation». وعندما أشار ماركس إلى قولة العمل بصفتها موضوع التحليل الاقتصادي، فإنّه عاد بذلك إلى الواقع المعطى كلياً والمتمثل بالعمل في المجتمع الرأسمالي، وإلى الصراعات العنيفة التي فرضها المجتمع الرأسمالي نفسه. أمّا فرويد فإنّه وإن كان بعمله التحليلي قد رفض وجود أي موضوع واقعي متطابق مع الرغبة، وبالتالي وجود أي سبب يحمل الفرد إلى الميل نحو هذا أو ذاك الأمر، فإنّه مع ذلك اعترف بإمكانية معرفة سبب قيام هذا العصاب النفسي الذي يلهو منذ الطفولة بقوة الجسم وبالعلاقات العائلية العميقة.

وصفوة الكلام أنَّ هناك، داخل حركة الفكر، مكاناً للتعارض القائم بين «الذاتي» و«الموضوعي». فالحياة الفكرية هي، معاً، حياة شخصية وحياة كونية: فالأنا ينفتح هنا نحو العالم، والعالم يكتسب الأنا، فالواحد جزء من الآخر. ومثل هذا التضامن لا يمنع الحياة، في الحركة التاريخية، من أن

تذهب طوراً باتجاه التمركز، وطوراً آخر باتجاه التوسع. فهناك في الحالة الأولى ميل نحو الداخل والغوص في الذات، وفي الحالة الأخرى ميل نحو العالم الخارجي المادي. فإذا كانت «الذاتية» تريد أن تَسَعَ عالماً من حالات نفسية تابعة لذات محضة وبسيطة، فإنَّ «الموضوعية» تعتقد، على العكس، أن بإمكانها الوصول إلى الحقيقة انطلاقاً من الأشياء وحدها وبإبعاد الروح والفكر. والواقع أنَّ كلا المذهبين يتقوضان بسرعة في الفراغ، إلاّ إذا استندا إلى وحدة الإنسان التامة المعارضة لكل أنواع التقابلات.

مصادر ومراجع

- بدوي، عبدالرحمن، شوبنهور، 1942.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج 1 و2، 1978.
- اليافي، عبدالكريم، تقدم العلم، 1964.
- ـــــ، تمهيد في علم الاجتماع، 1957.
- Daval, Roger, *La Métaphysique de Kant*, 1951.
- *Encyclopedia Universalis*, Vol.11, 1976.
- Eucken, Rudolf, *Les Grands courants de la pensée contemporaine*, Trad. Française, 1911.
- Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 1972.

غسان فنيانس

الميغارية

Mergatic School
Ecole Megarianne
Megarismus

1 ـ الميغارية مدرسة فلسفية تنسب الى ميغارا Megara وهي مدينة يونانية تبعد حوالي عشرين ميلاً عن اثينا. وكان ارسطو Aristotle 384-322 ق.م. أول من أطلق على أتباع هذه المدرسة اسم الميغاريين، وقد ازدهرت من القرن الخامس وحتى القرن الثالث ق. م.

ولم تصل الينا كتابات المغياريين. وكلّ ما لدينا من معلومات قليلة عنهم إنما توجد مبعثرة هنا وهناك في مؤلفات الكتاب المتأخرين من أمثال ارسطو وديوجنيس اللايرسي Diogenes Lacrthus 412?-323 ق.م وشيشرون Cicéron 106-43 ق.م. وارستوكلس. وعليه فمصادرنا عن الميغارية ثانوية وغير وافية، ولا بدّ من أن يكون عرضنا للميغارية من قبيل التأليف الافتراضي.

2 ـ كان سقراط Socrates حوالى 470-399 ق.م. قد ذهب إلى أن الفضيلة هي الغاية القصوى الوحيدة للانسان بما هو انسان، وعليها تقوم سعادته فهي إذن الخير الأقصى. على أن سقراط لم يعط تعريفاً محدداً للفضيلة ولم يبين الطريق المؤدية اليها. ولعل سقراط لم يرغب في أن يفصح عن طبيعتها لأن طريقته في الحوار (الجدل) التي تعتمد على السؤال والجواب كانت ترمي إلى استقراء الأجوبة أو توليدها من مستمعيه، لافتراضه أن المعرفة الحقيقية كامنة في نفوسهم، ولا نحتاج في الكشف عنها الى أكثر من طرح الأسئلة المناسبة. فكانت محاوراته تنتهي دون الوصول إلى حكم قاطع أو نتيجة حاسمة في طبيعة الموضوع الذي تتناوله المحاورة. وهذا ما جعل غلوكون، أحد تلاميذ سقراط، يشكون من أن سقراط كان يمتنع عن أن يعطي جواباً إيجابياً في طبيعة الخير حين كان يُسأل ما إذا كان الخير معرفة أو لذة أو أي شيء آخر. وعليه ترك سقراط المجال مفتوحاً لتأويلات مختلفة لرأيه في طبيعة الخير أو الفضيلة.

فلا عجب أن يختلف تلاميذ سقراط بعد موته، في تفسير رأيه، في طبيعة الفضيلة. وقد اعتمدوا في ذلك على خلفيتهم الفلسفية قبل التحاقهم بسقراط وعلى ما لمسوه في سقراط من صفات أعجبوا بها ففضلوها على سواها. وعلى هذا نشأ ما يسمى بالمدارس السقراطية وهي أربع ـ الافلاطونية والكلبيية والميغارية والقورينائية. وقد سميت المدارس الثلاث الأخيرة بالمدارس السقراطية الصغرى على اعتبار أن الأفلاطونية هي المدرسة السقراطية الكبرى.

1 اقليدس ـ Euclides :

3 ـ يعد اقليدس المغاري Euclides of Megara 430-360 ق.م. (وهو غير اقليدس الرياضي المشهور مؤلف كتاب **الأصول** *(Elements)* هو المؤسس للمدرسة الميغارية على الأرجح وقد كان من أقدم تلاميذ سقراط ومن أقربهم إليه. وترجع صلته بسقراط إلى عام 432 ق.م. وعلى الرغم من الحظر الذي فرض على الميغاريين لدخول أثينا، فقد كان اقليدس الميغاري يأتي إلى أثينا ليلاً متنكراً، فيما يروى، في زي امرأة للاجتماع بسقراط. وكان حاضراً ساعة تنفيذ حكم الاعدام بسقراط عام 399 ق.م. وبعد موت سقراط ذهب أفلاطون وبعض أصحابه ألى ميغارا خشية غضب الجماهير في اثينا وحلوا ضيوفاً على اقليدس المغاري لفترة من الزمن.

ونحن نفتقر إلى المعلومات الدقيقة عن اقليدس **الميغاري**. لأن كتاباته لم تصلنا، كما أن افلاطون Platon 428/427-347 ق.م. لا يذكره إلا عرضاً(**تياطيطوس**، 142)

وأن ارسطو لا ينسب اليه أي مبدأ معين، إنما يتحدث عن الميغاريين بصورة عامة، ولذلك فلا مناص لنا من الاعتماد على مصادر متأخرة جداً في معرفة مبادىء اقليدس الميغاري. وتنسب اليه ست محاورات (يذكرها ديوجنيس اللايرسي) ولكن باناثيوس Panaethius الروديسي الرواقي القرن الثاني قبل الميلاد يشك أنها من تأليفه.

ومهما يكن من أمر يمكن أن تنسب الى اقليدس الميغاري بدون تحفظ مبدأ ايجابياً واحداً وهو وحدة الخير. والبينات على ذلك هي:

(1) يقول شيشرون بأن اقليدس كان تلميذ سقراط من ميغارا وقد اطلق على اتباع هذه المدرسة بالميغاريين نسبة اليه، وقال إن ما هو واحد ولا شيء غيره خير وهو متجانس وثابت.

(2) يذكر ديوجنيس اللائرسي أن اقليدس اعلن أن الخير واحد ولكنه يدعى بأسماء كثيرة، فيدعى أحياناً الحكمة وأحياناً الله واخرى العقل وهكذا. وقد رفض الأشياء المضادّة للخير قائلاً إنها غير موجودة.

(3) وينقل يوزيبوس Eusebius فقرة من تاريخ الفلسفة لارستوكلس Aristocles تتحدث عن الميغاريين فقط دون أن تذكر اقليدس بالاسم. وقد اعتبرهم من الذين نددوا بالحواس وادعوا أن العقل وحده يمكن الاعتماد عليه. وقال هؤلاء بأن ما هو كائن واحد، وأن أي شيء آخر لا وجود له ولا شيء يكون أو يفسد أو يتحرك.

وعليه فهناك اتجاه نحو فلسفة اقليدس الميغاري يتمثل في شيشرون وارستوكلس ويعتبر الميغارية امتداداً للمدرسة الايليائية. وقد حصر ارستوكلس مبادئها الأساسية في وحدة الوجود ولم يذكر تأثير سقراط. أما شيشرون وديوجنيس اللذان يدعيان بأنهما يتحدثان عن اقليدس شخصياً فإنهما يذكران صلة اقليدس بسقراط ويقولان إن الوجود الواحد عند اقليدس هو الخير، وهكذا نزع المفكرون القدامى الى القول بأن اقليدس قد تأثر بحجج بارمنيدس Parminedes حوالى 540-450 ق.م. قبل التقائه بسقراط. ولكن المبدأ الوحيد الذي يمكننا أن نعزوه اليه قطعاً يوحي بأن نهجه كان مختلفاً عن النهج الايليائي. فقد كان المبدأ الايليائي يتناول الوجود في حين كان اقليدس الميغاري معنياً بطبيعة الخير. واذا استندنا الى عبارة ديوجنيس اللائرسي أمكن حصر مبدأ اقليدس في الخير في قضيتين، الأولى هي أن الخير واحد على الرغم من أنه يدعى بأسماء كثيرة، والثانية هي أن ما هو ضد الخير، أي الشر، لا وجود له. والقضية الأولى هي استنتاج سليم من مبدأ سقراط بأن الفضيلة كلها أو الخير مردّها الى شيء واحد وهو الحكمة أو المعرفة. أما العفة والعدل والشجاعة وسرعة الخاطر، والذاكرة والنبل وكذلك الخيرات الخارجية من ثروة وقوة وجمال وصحة فقد تكون ضارة كما قد تكون نافعة، اللهم الا اذا كانت مرتبطة ومهتدية بالمعرفة والحس السليم. ولما كان سقراط يؤمن بوجود إله وأن الله وحده يمتلك معرفة كاملة بما هو خير للانسان، فقد تمكن اقليدس الميغاري أن يفترض بأنه لم يخرج عن تعاليم سقراط حين قال بأن الله ليس إلا إسماً آخر للخير الذي هو المعرفة.

هذا عن مبدأ اقليدس في الخير. أما طريقته الفلسفية فإنها تنطوي على أمرين:

الأول أن اقليدس استخدم طريقة قياس الخُلف Reductio ad Absurdum في الرد على خصومه. وتقوم هذه الطريقة على البرهنة على كذب نقيض النتيجة اثباتاً لصدق النتيجة. ولذلك ففي البرهان بطريقة الخلف ندخل نقيض النتيجة كفرضية أو مقدمة ثم نبين أن ذلك يفضي الى تناقض، فنأخذ بصدق النتيجة. وتوحي هذه الطريقة بتأثير زينون الايليائي Zenon d'Elée حوالي 490-430 ق.م. وقد أحدثت هذه الطريقة ضجة في صفوف المتحاورين ووصمت بأنها مغالطة. وهذا ما حدا بسقراط الى أن يخاطب اقليدس قائلاً: «أنت، يا اقليدس، تستطيع أن تساير السوفسطائيين لا الرجال».

والثاني أن اقليدس رفض الحجة المستندة الى حالات متشابهة والتي تسمى بقياس التناظر Argument from Analogy. فقد قال اقليدس بأن مكونات قياس التناظر إما أن تكون متشابهة أو غير متشابهة. فإن كانت متشابهة فإن من الأفضل أن نعالج الأصل. وإن كانت غير متشابهة فإن المقارنة لا تنعقد. ويبدو أن اقليدس يحمل على سقراط لاستخدامه قياس التناظر كثيراً. وعلى هذا لا يجيز اقليدس أن نستنتج قضية تتعلق بتدبير سياسة الدولة قياساً على قضايا مستمدة من الطب أو الفن أو قيادة السفن بل من دراسة وقائع الحياة السياسية.

2 ـ يوبوليدس Eubulides :

ـ خلف يوبوليدس Eubulides اقليدس الميغاري في زعامة المدرسة الميغارية. وقد انصب جل نشاطه الفكري على الدفاع عن مبادىء الميغارية. فهاجم ارسطو مستعيناً بالجدل. ويذكر أن نظرية ارسطو المنطقية قد تأثرت بحملة يوبوليدس عليه. ومما يلفت النظر أن ارسطو أطلق على آخر مؤلف له في المنطق

اسم المغالطات (سوفسطيقا). وليست المغالطات التي عرضها ارسطو في مؤلفه هذا سوى حجج ميغارية على الأكثر. وهذا يفسر استخدام الكلمات سوفسطائية وسفسطة بهذا المعنى منذ ذلك الوقت وحتى الوقت الحاضر. وهذه المغالطات كثيرة منها:

1 ـ مغالطة الكذاب: يمكن أن نوضحها على النحو التالي: إذا قال رجل إني كاذب، فلا يمكن أن يكون صادقاً وكاذباً في وقت واحد. لأنه اذا كان كاذباً وقال بأنه كاذب فإنه يكون صادقاً، واذا كان صادقاً وقال بأنه كاذب فإنه يكون كاذباً. وعليه فإن كان الرجل كاذباً كان صادقاً، وإن كان صادقاً كان كاذباً. وهذا تناقض.

ويذكر بأن هذه المناقضة قد شغلت اهتمام عدد كبير من الفلاسفة منذ ذلك الحين وحتى الوقت الحاضر، وكان لها أثر بعيد على تطور المنطق.

2 ـ مغالطة الرجل المتنكر: ويمكن أن نعرضها على هذا النحو: إذا وقف أبوك أمامك متنكراً وسئلت: هل تعرف الواقف أمامك أو لا تعرفه، فإنك تقع في تناقض سواء قلت بأنك تعرفه أو لا تعرفه. وآية ذلك:

إذا قلت بأنك لا تعرفه فإنك تكون صادقاً لأنك لا تعرف الرجل المتنكر أمامك، ولكنك تكون كاذباً لأنك تعرف أباك. وأما إذا قلت بأنك تعرفه، فإنك تكون كاذباً لأنك لا تعرف الرجل المتنكر أمامك، ولكنك تكون صادقاً لأنك تعرف أباك. وعليه إن كنت صادقاً كنت كاذباً وإن كنت كاذباً كنت صادقاً. وهذا تناقض.

3 ـ مغالطة الكومة: ونوضحها كما يلي:

لا نحصل على كومة من القمح اذا اضفنا حبة من القمح الى أخرى ولا الى اثنتين ولا الى ثلاث... فمتى نحصل على كومة من القمح بإضافة حبة واحدة الى عدد من الحبات؟ الجواب هو أنه اذا لم نحصل على كومة من القمح بإضافة حبة الى أخرى ولا الى حبتين أو ثلاث...، فإننا لا نحصل على كومة بإضافة حبة واحدة الى عدد من الحبات مهما بلغ ذلك العدد.

وقد اتخذ الميغاريون هذه المناقضة حجة على استحالة تغير الكم الى كيف.

4 ـ مناقضة الأصلع:

وهي شبيهة بمغالطة الكومة، ونوضحها كما يلي: كم شعرة ينبغي أن يفقد الرجل كي يصبح أصلع؟

اذا فقد رجل شعرة من شعرات رأسه فلا يصبح أصلع، وكذلك اذا فقد شعرتين أو ثلاث. فمتى يصبح هذا الرجل أصلع؟ الجواب ممتنع لإنه اذا كان فقدان شعرة في وقت ما لايجعل الرجل أصلعاً، فإن فقدان شعرة أخرى في وقت لاحق لا يمكن أن يجعل هذا الرجل أصلع مهما قل عدد شعر رأسه.

وهذا دليل آخر اتخذه الميغاريون ضد تغير الكم الى كيف.

5 ـ اغلوطة القرون:

ويمكن وضعها في صورة قياس شرطي كما يلي: اذا لم تفقد شيئاً، فإنك حاصل عليه.

أنت لم تفقد قرنين.

إذن أنت حاصل على قرنين.

وهذه حجة فاسدة لأنها تعتمد على مغالطة الالتباس، إذ إن العبارتين «لم تفقد شيئاً» و«حاصل على الشيء» يدلان على معنى واحد وبذلك فإن المقدمة الكبرى قضية تكرارية، أي:

إذا حصلت على شيء، فإنك حاصل عليه.

وهذه الحجة تكشف عن نزعة الميغاريين الى الجدل الفارغ والحجاج العقيم. ومن هنا وصفهم البعض بالمغالطين.

إن هذه الحجج تبين تأثير زينون الايليائي وتسعى الى التدليل على بطلان آراء فلاسفة الكثرة والحركة والتغير.

3 ـ ستيلبو Stilpo:

على أن أبرز شخصية ميغارية هو ستلبو Stilpo (380-300 ق.م. فهو الذي وطد اسس المدرسة الميغارية كمذهب فلسفي وكان خصماً لثيوفراسطس Theophrastes بين 372, 287 ق.م. وأستاذاً لزينون الرواقي Zénon de Citium (توفي حوالى 264 ق.م. والواقع أنه كان أهم شخصية فلسفية في بلاد اليونان بعد وفاة أرسطو عام 322 ق.م. وحين احتل بطليموس الأول Ptolémée 1 ميغارا عام 322 ق.م. حاول اقناع ستلبو بالعودة معه الى الاسكندرية ولكن ستلبو رفض الدعوة.

وقد عمل ستلبو على توطيد مبادىء الميغارية، فأكد أنه لا وجود إلّا للواحد المطلق. وانكر الصور أو الأنواع سواء بالمعنى الأفلاطوني أم الأرسطي ولذلك اعتقد أنه حين نتحدث عن الإنسان فإننا لا نتحدث عن شيء، لأننا لا نتحدث عن هذا الانسان أكثر من ذاك الانسان. كما أنكر الحمل، فقال إنه لا يمكن أن نقول «الانسان خير» ذلك أن كلمة «انسان» تختلف في معناها عن كلمة «خير». ولذلك فإن العبارتين «سقراط فيلسوف» و«سقراط يوناني» لا تشيران الى سقراط بذاته.

ولما كان ستلبو قد انكر الصور، فقد خلص الى أن كل شيء مظهر فحسب. ولكن الذي يميز ستلبو عن سائر أسلافه ويجعل الميغارية حقيقة واقعية هو المبدأ الأخلاقي الذي استنبطه من الاعتقاد بوجود الواحد المطلق. وهذا المبدأ هو الاستكانة واللاإحساس. وقد كان ستلبو يعد المثل الأعلى للامبالاة بظروف الزمان وتقلبات الدهر. ولم يستمد ستلبو هذا المبدأ من الكلبيين. والواقع أنه يلزم لزوماً طبيعياً من نكران حقيقة عالم الحواس.

ولما كان زينون الرواقي قد تتلمذ على ستلبو، فإن من الممكن أن نعتبر ستلبو الجد الأعلى للرواقية.

4 - ديودورس كرونوس:

7 - ومن الشخصيات الميغارية البارزة ديودورس كرونوس Diodorus Cronus الذي كان استاذاً لزينون الرواقي أيضاً. وقد حمل على مبدأ أرسطو في الوجود بالفعل والوجود بالقوة. وقال بأن ما هو موجود بالقوة أو الممكن غير موجود. وقد اصطنع في ذلك حجة يمكن وضعها على النحو الآتي:

لا يمكن أن يخرج شيء مستحيل من شيء ممكن.

ولكن من المحال أن يكون أي شيء في الماضي غير ما هو.

اذ لو كان من الممكن أن يكون شيء في ماض أبعد غير ما هو، لوجب أن يخرج ما هو مستحيل (الاستحالة) مما هو ممكن (الامكانية). وعليه لم يكن ممكناً أبداً أن يكون شيء غير ما هو.

ومن المحال أن يحدث شيء لم يكن بالفعل.

وعليه فالوجود بالقوة مفهوم فاسد.

ولا شك بأن نكران ما هو ممكن أو موجود بالقوة يلزم من إيمان الميغارية بالوجود الواحد المطلق.

وقد كان لديودورس أثر كبير في المنطق. فقد وضع بالاشتراك مع تلميذه فيلون الميغاري Philon 15?-45? ق. م. على الأكثر النظرة القائلة بأن الحجة الصحيحة حجة تكون فيها القضية الشرطية المكونة من المقدمتين باعتبارهما مقدماً والنتيجة باعتبارها صادقة. ولا شك بأنهما تناولا بحث طبيعة القضايا الشرطية. وقال فيلون بأن القضية الشرطية الصادقة هي القضية التي لا يكون فيها المقدم صادقاً والتالي كاذباً. فالقضية: «إذا أمطرت السماء، تلبدت السماء بالغيوم» صادقة لأن التالي لا يمكن أن يكون كاذباً اذا كان المقدم صادقاً. وهذا يشكل استباقاً للتعريف الحديث للاستلزام المادي المستند الى دوالّ الصدق ويشير الى مطلب ديودورس الى أن القضية الشرطية الصحيحة قضية لا يكون بل يتعذر أن يكون فيها المقدم صادقاً والتالي كاذباً. وهذا يستوفي كذلك شروط ديودورس في الصدق الضروري.

ما قدمناه خلاصة عن مبادىء الميغاريين وحججهم المبعثرة في كتب الأقدمين وهي ليست مشروحة بصورة أكثر تفصيلاً من عرضنا لها. وتظهر براعة الميغاريين في المنطق في مؤلفات ديودورس وفيلون الميغاري. وربما كان المنطق الميغاري أكثر انتظاماً مما توضحه المصادر. وتدل المناقضات على اهتمامهم بمشاكل منهج التفنيد والمعنى والالتباس والحمل والشرط وربما موضوعات كثيرة أخرى.

مصادر ومراجع

Bochenski, I.M., *Ancient Formal Logic*, Amesterdam, 1951.
Dudley, D.R., *A History of Cynicism*, Georg olms Verlags-buchhand. Hildesheim. 1967.
— *Encyclopaedia of Religion And Ethics*, Ed. by James Hasting, New York, Charles Scribners' Sons, 4th edition, 1954.
— *Encyclopaedia of Philosophy*, Ed. by Paul Edwards, Crowell Collie and Macmillan, Inc., 1962.
— Ghroust, Anton-Hermann, *Socrates Man and Myth*, Routledge & Kegan Paul, London, 1957.
— Laertius, Diogenes, V, II. Tom
— Pauly, Wissowa *Real-Encyclopädie*, Suppl. V, 1931.
— Wedberg, Anders, *A History of Philosophy*, Vol. I, Clarendon Press, Oxford, 1982.

كريم متى

الميكيافيللية

Machiavellianism
Machiavélisme
Machiavelismus

يحمل هذا المذهب اسم المفكر الفلورنتيني نيكلو مكيافيللي، الذي عاش في عصر هزته الانقلابات السياسية والفكرية والاجتماعية المتسارعة.

وقد انتشرت المكيافيللية بين مفاهيم العلوم السياسية والاجتماعية على أنها مذهب يقوم على أسس فلسفية قريبة من السوفسطائية، ويمجّد القوة والبطش وينادي بالعداء للأخلاق والدين، ويتصف بالتشاؤم في نظرته الى طبيعة الانسان.

وشاعت المكيافيللية كصفة لقيادة فردية، أنانية وظالمة

للمجتمع أو لمذهب أو موقف أخلاقي فقيل: شعور مكيافيللي ولحظة مكيافيللية وموقف مكيافيللي.

لكن هذه النظرة الى المكيافيللية لا تؤدي سوى ملمح مبسط لمقتطفات من مؤلفات مكيافيللي، فهي تهمل سياق وهدف تفكيره والجذور التاريخية التي نجم عنها، مرددة موقف من عاداه وقزّم مذهبه أو نقل عنه دون الرجوع الى كامل مؤلفاته وكلية تفكيره.

فأصبحت نظريته في العصور اللاحقة أشبه بأيديولوجية مباحة تقاسمتها الصراعات العقائدية والاجتماعية والسياسية، فقال بها الجمهوري الديمقراطي أساساً لمنطلقه وبرر بها الفاشي تمجيده للعنف والتسلط.

ولم تخل مرحلة في تاريخ الفكر الأوروبي المعاصر الا ورجع أحدهم الى مكيافيللي يشهده على اتجاه يتيح القهر والبطش أو يرفع قيماً جديدة كالقومية والوطنية.

ولعل هذا التضارب قابع في طبيعة تاريخ أوروبا وعلى الأخص ايطاليا في بدء نهضتها التي كان فكر مكيافيللي صدى لها.

تدور النظرية المكيافيللية حول الانسان السياسي، فالانسان ليس انساناً الا في مجتمع يفرض على نفسه وعلى أفراده صيغة تنظيم توفق بين حقوق وواجبات كل منهما دون أن تكون هذه الصيغة قدراً لا يتغير.

ولا يرضى المفكر الفلورنتيني، على عكس ما شاع عن فكره لاحقاً، بتضحية الفرد أو باخضاع مقادير المجتمع لارادة شخص متفرد.

فالحياة الاجتماعية، السياسية خاصة، هي ميدان تحقيق الذات لكل من الفرد والمجتمع؛ ويقبع التناقض الأساسي الظاهر بينهما في التعارض بين متطلبات طبيعة الانسان وضرورة الحفاظ على الكيان الاجتماعي. وطبيعة الانسان ميالة الى «نكران المعروف والتقلب والاحتيال والمراوغة والخوف من القسوة وحب المال»، وهي ثابتة فيه ثبوت السماء والشمس والعناصر»، في حين أن المجتمع لا يقوم ولا يستمر الا بسيادة نظمه وحمايتها من طغيان الأفراد وفرض المصلحة العامة على مصالحهم.

لا شك أن من وصف المكيافيللية بالتشاؤم يجد في هذه النظرة الى طبيعة الانسان شاهداً على صحة قوله.

ولكن ليس فكر مكيافيللي متفرداً بذلك، وقد أرست الكتب الدينية هذه الصورة عن طبيعة الانسان بحيث لم يخرج عنها الفكر الأوروبي الا في القرن الثامن عشر الذي قلبها رأساً على عقب ونادى بجودة الانسان بالطبع والفطرة.

ثم ان تهمة التشاؤم لا تنال هدف الفكر المكيافيللي، كونه لم يقدم على تحليل ميتافيزيقي للانسان، وإنما نظر اليه في تاريخه وواقع حياته من منظار البعد الاجتماعي والسياسي، حيث تبرز علاقات الوجود الاجتماعية خاصة تلك المتعلقة بالحكم والحاكم. فحين يقدم المشورة لأميره بقوله: «إن كل من فكر في حياة المجتمعات، كما يظهر التاريخ ذلك في أمثلة عديدة، قال انه يجب على الانسان الذي يسوس جمهورية وينص لها قوانين أن ينطلق من أن جميع الناس أشرار وأنهم سيستخدمون عقلهم بالسوء كلما اتيحت لهم الفرصة لذلك».

هذا القول ليس حكماً على طبيعة الانسان بحد ذاتها بل هو تعبير عن واقع عاش فيه مكيافيللي وتتبع أثره في التاريخ.

لكن اعداءه بين مفكري عصر الأنوار هم الذين يؤكدون على نظرة التشاؤم تلك مهملين تأصلها في العلاقات الحضارية التي نشأت عنها وتأكدت في إطارها.

أما طبيعة المجتمع فتظهر من خلال التفاوت والصراع بين القوى داخله، وان التناقض الدائر حول حقوق وواجبات الانسان كفرد أو كمواطن، الذي يؤدي الى تكتل في المصالح وتشكيل أجنحة في المجتمع، هو المظهر الأساسي لهذا الصراع. وقد قدم المجتمع الروماني صورة حية لذلك تتبعها مكيافيللي في «مقالات حول العشرية الأولى لتاريخ تيتوس ليفيوس» واستنتج أن استمرار الصراع دون تحكيم وتوازن يؤدي حتماً الى الفوضى، ومنها الى تقويض أسس المجتمع وفنائه. وبغض النظر عن ذلك فإن تطور الكيان السياسي يشبه تطور جسم الانسان الذي ينشأ ويترعرع ثم ينضج ويفنى ودورة الأعمار هذه محتمة لا يتوقف اكتمالها، تؤدي ضمنها كل فئة مهمة محددة وتتحرك داخلها جميع المؤسسات والنظم.

ولهذه الأحداث في رأي مكيافيللي قوانين تقارب صحتها صحة قوانين الطبيعة؛ فتاريخ الممالك والجمهوريات وواقع حياة الانسان لا ينفصلان عن سير الحياة الكونية بل فيها تكتشف القوانين الناظمة للجسم السياسي ويستنبط المجهول ويعرف القدر الذي لا بد وأن يحسب له حساب.

هذه هي فحوى علم جديد سبق مكيافيللي فحدد معالمه وطالب بفصله عن منظومة العلوم الأخرى الواقعة تحت هيمنة علوم الدين.

غير أن التوازن في تطور المجتمعات لا يعني جموداً تغيب عنه الحركة أو الخلاف.

فمثل هذا التعارض قائم في التاريخ بين المالك وغير المالك وبموجبه سنت القوانين لتحدد التوافق بينهما.

ويخضع المجتمع أيضاً لتغير متواصل يأتي به الزمن، أب كل حقيقة، الذي يأتي، بالصالح طالحاً وبالطالح صالحاً. لذا كان على كل جيل أن يجد لنفسه النظام الخاص به وكان على الحاكم (الأمير) أن يدرك قوانين النزاع والتغير فيديرها ويوجهها ليحافظ على المجتمع كما تحافظ الطبيعة على توازنها عملاً بقوانين ثابتة.

وحينما يصل المجتمع الى مرحلة التفتت لا يكون قد فقد المادة القابلة لتحقيق الصورة فيها فسيأتي حتماً القائد مطلق القدرة لينقذ الجماعة. وفي نظر مكيافيللي أن ايطاليا في عصره ستعرف أميراً جديداً يحيي الجسم المهترىء ويدخل اليه الصورة التي تشرفه والتي توفر للناس الخير والمنفعة في المادة الجاهزة.

ويظهر شكل وجود المجتمع الحقيقي في مجموعة المؤسسات والأطر القانونية الناظمة للحياة الاجتماعية، وهذا هو مفهوم الدولة، وهي غاية المجتمع كما يرى الفلورنتيني.

أما غاية الدولة فهي الحفاظ على المصلحة العامة Res Publica

وفي هذا المبدأ يكون صلب النظرية المكيافيللية: هو الذي يبرر موقف وسلوك الحكام حين يخدم تلك الغاية وهو الذي يسوغ سن القوانين أو ابدالها أو تغييرها جذرياً اذا اقتضت المصلحة. لا بل ان مكيافيللي قد ذهب الى أبعد من ذلك حين وجد أن الأمير هو الذي يجسد المصلحة العامة شرط أن يمثل الدولة وتتمثل هي فيه؛ وفي هذه الحالة لا يهم أن يكون مستبداً أو عادلاً.

لكن الأمير عند مكيافيللي ليس إرادة عامة أو عبارة عن مجموع حريات المواطنين كما نسب اليه ذلك بعض المفسرين حين فهموا من كلامه أن شخص الأمير هو صورة للإرادة العامة أو للخير العام.

إن الأمير هو الدافع إلى تحقيق غاية المجتمع في الحفاظ على كيانه حتى ولو اضطره ذلك الى تسخير القيم والنظم والدين والأخلاق في سبيل هذه الغاية. ولا يتصرف الأمير والحالة هذه كممثل لارادة عامة أو كسيد بل بوصفه قائماً على جماعة حرة مزدهرة.

ومن هذا المنطلق يحق القول مع بعض مفسري فكر مكيافيللي انه كان أول جمهوري حقيقي، رغم ما في نظريته من مظاهر الاستبداد. من ناحية أخرى لا يصح أن تفهم العلاقة بين الدولة والأمير على أنها عقد اجتماعي تفوض الجماعة بموجبه أمورها وأقدارها للأمير محتفظة ببعض حرياتها المشروطة.

إن مثل هذا التصور غريب عن فكر مكيافيللي؛ فأميره، بغض النظر عن كونه صالحاً أو طالحاً، يحمل مسؤولية دولته كاملة ليجابه العوامل المعيقة لتطورها حتى ولو كان القدر نفسه من أعدادها. إنه في هذا التحديد سيد مطلق القدرة مثله على الأرض مثل الله في السماء.

وعلى الرغم من ذلك فإن الحكم الأعلى على سلوك الأمير المنقذ والمرجع الأخير لحل الخلافات هو مبدأ سلامة الدولة ومصلحتها العليا Raison D'Etat.

فحينما تهدد السلطة في الداخل أو من الخارج وحينما يكون كيان الدولة في خطر وجب على الأمير أن يعمل على الحفاظ عليها حتى ولو أدى به الأمر الى نقض الأخلاق والقوانين والأعراف.

وبغض النظر عن كون مكيافيللي لم يستخدم حرفياً هذا المصطلح في تاريخ الفكر السياسي، (وهو من مصطلحات مواطنه فرانشيسكو غيتشارديني Guicciardini)، إلا أنه كان السباق الى فهم المعضلة وتقديم حل لها بهذا الشكل.

غير أن ما يقوله الفلورنتيني في هذه الحالة لا يعمم على سلوكية الأمير في جميع المجالات، فمهما اتسعت الهوة بين المصلحة العامة ومصلحة وحقوق الأفراد، لا يقر مكيافيللي شرعية القضاء على الفرد أو قبول التضحية به؛ فهو بخلاف ما اتهم به من قبيل الكثيرين، يحدد سلّم قيم مغاير للأعراف الناجمة عن الدين والأخلاق التقليدية ويقول بأولية الحفاظ على السلطة والدولة الا أنه لا يدفع بصاحب السلطة في حالة النزاع خارج التبويب الشائع في التاريخ حول شرعية أعمال رجل السياسة الذي لا ينصاع للأمور الفردية بل ينقضها عند الحاجة ليكفي متطلبات قوانين عالم السياسة.

وإن تاريخ الصراع بين السلطة والأخلاق يبين ضرورة العمل من أجل المصلحة العامة.

وقد عاصر مكيافيللي في مسقط رأسه أحداثاً جعلته لا يتردد في رفض مصالح الأفراد والفئات المسيطرة على مقادير المدن

الايطالية ونظم الأحزاب السياسية الفلورنتينية منادياً باستقلال السياسة عن جميع مبادىء الأخلاقية التقليدية ومتحررة من هيمنة الدين وتقاليد أوروبا المسيحية في سبيل تحقيق دولة علمانية جديدة.

أما دراسته لتاريخ امارات القرون الوسطى فقد أوحت اليه بأن سبب انهيار وانقراض السلطة فيها يعود الى أنها أسست على قيم دينية وأخلاقية لا على قيم انسانية. «لقد تصور كثيرون جمهوريات وامارات لكنهم لم يدركوا الحقيقة في ذلك ولم يروها. فشتان ما بين العيش طبقاً للواقع أو طبقاً لما يجب أن يكون. وإن من يهمل ما يعمل كي يعمل بما يجب أن يكون يجد هلاك نفسه لا خلاصها. والانسان الذي يريد عمل الخير في كل شيء يهلك امام كثرة الاناس غير الصالحين. من هنا وجب على الأمير الذي يريد الحفاظ على نفسه أن يتعلم كيف لا يكون صالحاً وأن يلجأ الى هذه المقدرة أو يعرض عنها وفق الحاجة».

لم يعط مكيافيللي أية أهمية للسؤال عن أصل الدولة كما أنه لم يحدد شكلاً رآه الأفضل لها. الا أن إصرار العصور اللاحقة على تقديم فكره وكأنه داعية للدولة الاستبدادية القائمة على البطش والسيطرة يتناسى جوانب أخرى من مؤلفاته نجد فيها مكيافيللي يميل الى صيغة الحكم الجمهوري ويقدم لكيانها الأسس التالية:

- إزالة الفوارق الكبيرة في الملكية.
- نقل الحكم من يد الى أخرى عن طريق الانتخابات.
- تجنب احتكار السلطة في يد شخص واحد أو فئة صغيرة من الناس.
- فتح بابا الشكوى للرعية.
- احياء الروح الدستورية بوضع نظام يسهر على الحريات ويحافظ على التوازن بين مختلف القوى.
- الحرص على توزيع المقدرات الاجتماعية على كل فئات المجتمع.

وعلى الرغم من قناعة المفكر بمبررات موقف الشك وإساءة الظن الذي لدى الناس تجاه الدولة نراه يؤمن بإمكانية تربيتهم على حبها والانصياع لها. وهو في ذلك لا يكل الأمر الى رادع وجداني أو تأثير نفسي مزاجي بل يؤكد على فعالية القوة مما أعطى مذهبه في تاريخ الفكر صبغة القهر والقمع.

قامت الدولة تاريخياً على أسس ثلاثة: الدين الذي يحمل الانسان على الخوف ويروضه فيه فينقاد بسهولة، والقانون العادل الذي يفرض الاحترام المتبادل بين الناس وأخيراً سلطة قادة كبار تلجأ الى القوة في الداخل لتحافظ على النظام والى الكيان العسكري لتدفع خطر العدوان.

وقد خصص مكيافيللي كتاباً لدراسة الجيش وعلاقات القوة داخله. وفي كل من هذه النقاط الأساسية أبدى المفكر آراء خاصة ميزته في تاريخ الفكر السياسي كما أثارت بوجهه العداء.

كان عصر مكيافيللي عصر سيطرة البابوية على المجتمعات وعصر تفتت ايطاليا الى دويلات سهل على الحكام وبالأخص على الأسر الموالية للكنيسة أن تتحكم بها. لقد وجد أن هذا الواقع هو نتيجة محتمة لطبيعة مجتمع العصور الوسطى في أوروبا، ولكنه رأى أيضاً أن بعض المجتمعات المعاصرة له كفرنسا أو اسبانيا قد حققت وحدتها وتغلبت على التمزق والتناحر وأصبحت قوى جبارة. وفي التنقيب عن سبب شرذمة ايطاليا وجد أن هيمنة الدين والأخلاقية النفعية الناجمة عنه، هي سبب الضعف في وطنه. فكان منه أن رفض الدين أساساً للدولة واعتبر أن جميع القيم، وحتى المنزلة منها، لا تكون ملزمة حقيقية الا حينما تخدم الجماعة أي حينما تساهم في الحفاظ على الدولة وتقبلها لخدمة أهداف المجتمع، أميراً وجماعة.

وبما أنه لم يكن يشرع لمدينة فاضلة أو لجمهورية كما فعل الفلاسفة أو رجال الدين قبله بل رأى في السياسة تقنية ايضاح الطرق المؤدية الى الهدف بأفضل السبل، لم يجد مبرراً للقول بالدين والأخلاق والقيم مقياساً مطلقاً بل أخضعها هي أيضاً لمتطلبات المدينة الأرضية.

إن الرومان القدماء قد نصبوا لأنفسهم آلهة وحددوا قيماً كانوا شديدي الحرص على وقايتها والحفاظ عليها كوسيلة فعالة في أيدي الحكام تخدم تسيير المواطن وحمله على الطاعة والانصياع؛ من هنا رأى مكيافيللي في الدين عاملاً أساسياً للحفاظ على كيان الدولة وازدهارها.

في ايطاليا القرن السادس عشر، وجدميكيافيللي أن الكنيسة الرومانية قد ابتعدت عن حقيقة الدين وجعلته مطواعاً لمصالح ممثليها وأداة تحكم بيد رجالها والحكام الموالي لها ليدافعوا عن مكاسبهم وامتيازاتهم وسيطرتهم؛ وهذا ما أدى الى الانهيار السياسي والتفكك وما رافقه من أزمات أخلاقية واجتماعية.

وعلى عتبة الحروب الدينية في اوروبا وجد مكيافيللي أن المسيحيين قد أصبحوا دون دين، وأشراراً بسبب استبداد الكنيسة والكهنة. وهو يرسم أمام أعين معاصريه صورة لبذخ الكنيسة ويقارنها بحياة المسيحيين الأولين، قناعة منه بقرب نهاية المؤسسات القديمة، وقيام نظام جديد، خاصة وان فساد الكنيسة في نظره هو الذي أدى الى الفردية والانشقاق والكفر أيضاً. وكمثيله مارتين لوثر في المانيا ـ وإنما دون الحجج اللاهوتية والكنسية ـ راقب مكيافيللي أزمة الدين في ايطاليا واعتبرها حجر زاوية المأساة التاريخية التي تمر بها بلاده.

لقد جرَّت هذه الاعتبارات العداء على مكيافيللي، فاتهم مذهبه برفض الدين والعداء له، في حين أنه كان ينظر الى الدين تاريخياً كأحد أسس المجتمع؛ لكنه من ناحية أخرى حمل على الممارسات التي اتبعت باسم الدين، كالحروب الناشبة بين الدول الايطالية وتهافت رجال الدين على أعدائهم دون رادع يثقل ضميرهم يجعلون التعسف والبطش والفتك كطريق شرعي في السياسة وحسم الخصومات. كما أن مكيافيللي قد رفض مبدأ اخضاع السياسة لمبدأ الخير والشر، وذلك أيضاً ليس قولاً باستباحة جميع المبادىء واخضاعها لنزوات الحكام بل عملا بالفصل بين السياسة والدين والأخلاق.

من هنا كان خطأ اعدائه الذين استنتجوا من مبدئه هذا رفضاً وعداء مطلقاً للدين والأخلاق.

والفلورنتيني يجاور ولا شك في تأملاته حول واقع عصره شفير هاوية لم يسبق أن اتضح لمفكر من قبله بهذا الجلاء وذلك حين يتساءل: هل يمكننا أن نقلب القيم فيصبح الخير شراً والشر خيراً؟ ويجيب: «بالطبع لا يمكن أن ندعو فضيلة، قتل المواطنين أو خيانة الأصدقاء أو الكفر أو الظلم أو انعدام الدين لدى الانسان» حتى ولو وضع ذلك في خدمة هدف الوصول الى السلطة أو الحفاظ عليها. ولكن حينما يلجأ الى هذه الطريقة «يجب استخدامها من أجل إحالتها قدر الامكان الى منفعة الخاضعين» فيصبح تبريرها مقبولاً أمام الله والناس.

وهذا بالطبع لا يعني قلبها رأساً على عقب. ولكن حينما يشير مكيافيللي على الأمير أن يكون ظالماً أكثر منه رحيماً وأن يستعمل القوة لصالح المجتمع ولا ينصاع لمبادىء خارجة عنه يكاد يخضع القيم والأخلاق لضرورة الحاجة السياسية، وذلك منطلقاً من أن الانسان السياسي حاكماً أو محكوماً، لا يخضع لمقولات الخير والشر، كونها غير صالحة لقيادته أو تقويمه بل يخضعها لمتطلبات علاقة الهدف بوسيلة الوصول اليه. فحكمة الأمير قابعة في اتباع الضروري والمفيد الموصل الى الهدف المتوخى حتى ولو نحى جانباً المبادىء الدينية والأخلاقية وتمسك بالواقعية التي يحتمها عليه مركزه.

ومن المعضلات التي تحتل مكانة خاصة في النظرية المكيافيللية العلاقة بين السلطة والقانون. وقد وجد الفلورنتيني أن الأفضلية يجب أن تعطى في حالة النزاع بينهما للحفاظ على السلطة حتى ولو كان في الأمر تعد على القانون. وحجته في ذلك أن للسلطة ما يبرر لها اعتبار قيامها ممثلة للعام مقابل الخاص وأن على الحق الفردي أن يكون دون متطلبات الدولة وهذا ما حدث دوماً في التاريخ.

لكن اعتبار أعداء مكيافيللي أنه جرد الفرد من حقوقه، معرضاً عن شرعية القوانين الحامية لحياته ومصالحه وقاعدة وجوده لا ينال من حجته شيئاً وهي رفضه اعتبار حقوق الأفراد كقياس أعلى لوجود المجتمعات وإصراره على المصلحة العامة كحكم في حالة الخلاف.

ومن هذا المنطلق يقول مكيافيللي أن رجل السياسة الذي يعمل بأخلاقية فردية، قد يعمل حسناً، لكن عمله يتناقض وقوانين عالمه، وبالتالي لا يصح أن يضحي بها في سبيل ممارسات فردية وأن للسلطة قوانين ومبررات تسمح لها بوضع نفسها فوق مصالح الفئات المتضاربة.

ومما لا شك فيه أن الفلورنتيني لم يبرر العنف والاستبداد الا من باب علاقتهما بالمصلحة العامة ولم يدع الى استخدام القوة الا في الحالات القصوى.

كما أنه لم يرد الحفاظ على السلطة مهما كلف الأمر. فراح يقدم النصيحة أيضاً للثوار والمتآمرين. وقد اعتبر اشد الحكام بؤساً وأكثرهم تعاسة من كان الشعب عدواً له فطالب بتقييد أصحاب السلطة بقوانين تضمن حقوق المواطنين وتحل السلام والاطمئنان بينهم، مقدماً لذلك كمثال «مملكة فرنسا التي لم يستتب فيها الأمن الا لأن ملكها مقيد بعدد لا يحصى من القوانين تحمي جميع المواطنين».

أما ما اقتصرت عليه المكيافيللية في العصور اللاحقة فهو القسم الذي طغى في نظرية الفلورنتيني على كل ما تبقى، فأصبح الأمير الذي يكل اليه مكيافيللي شؤون وطنه، كونه يجمع في شخصه جميع أطراف مكونات المجتمع ويربط أحكامه بالمصلحة العامة أضحى طاغية مستبدة اعتبر وكأنه هو نفسه المصلحة العامة وهذا يبرر لجوءه الى البطش والعنف والخداع والكذب.

كما نظر النقاد الى مقولة مكيافيللي حول واقع التاريخ القديم، وخاصة المدن الايطالية من أنه يتحتم على الأمير الذي يريد الحفاظ على نفسه أن يتعلم كيف لا يمكنه أن يكون صالحاً، كمقولة تطلق على كل زمان ومكان.

واستنتج اعداء مكيافيللي مما عرضه حول تصرف الأمير تجاه الانسان أن الوحش قابع فيه وأنه حاوية للثعالب والأسود. يجب على الأمير أن يحسن استخدام الوحش في الانسان كأن ينصب حوله الأشراك ليلقى منفعة حتى من شراسة الذئاب. استنتجوا مكيافيللية وجعلوا منها كل المكيافيللية، في حين تبين لمكيافيللي المؤرخ والسياسي أن الأسياد لم يحكموا ليدافعوا عن الخير العام بل كانوا يدافعون عن ذواتهم كأفراد أو فئات فربط أميره بالمصلحة العامة ولم يسمح له باللجوء الى البطش والعنف الا في الحالات القصوى.

أما المكر والخداع فليسا بمستحبين الا في حالة الحرب، وأن الظلم والقسوة يخالفان طبيعة الانسان حتى ولو كان اللجوء اليهما محتماً في بعض الأحيان.

ولما نظر مكيافيللي الى الأمير الجديد الواقف على حد بين العصور الوسطى والعصر الجديد وجد أن نده الحقيقي هو رجل البلاط وليس المواطن فأشار على الأمير بالتغيير الجذري مبيناً له طريق تحقيق المجتمع الجديد: «إن أفضل الوسائل التي يستخدمها كل من استولى على السلطة في مدينة أو دولة (. . .) لكي يبقى في الحكم، هي أن يعيد تشييد الدولة مجدداً من الأساس، عليه أن يشكل حكومة جديدة ويضع ألقاباً جديدة ويحدد صلاحيات جديدة ويعين أشخاصاً جدداً. عليه أن يجعل الفقراء أغنياء (. . .)، أن يبني مدناً جديدة ويهدم القديمة منها، أن يجلي السكان من مكان الى آخر، وبكلمة مختصرة عليه أن لا يبقي على شيء الا ويغير فيه، من أجل ألّا تبقى مرتبة ولا وظيفة ولا منصب ولا غنى، الا ويكون صاحبها مديوناً له بها. وعليه أن يتخذ له مثالاً فيليبو المقدوني والد الاسكندر الذي اتبع هذه الطريقة فصار سيد اليونان بعد أن كان ملكاً صغيراً.

ويقول مؤرخ سيرة حياته انه كان يسوق الناس من بلد الى بلد كما تسوق الرعيان قطعانها. إن هذه الطريقة وحشية وعدوانية (. . .) وبموجب الروح الانسانية يجب على كل انسان أن يبتعد عنها وأن يفضل العيش كمواطن مجهول من أن يكون ملكاً ويتسبب بهلاك الكثير من الناس.

الا أنه على من لا يريد سلوك طريق الخير أن يلجأ الى هذه الوسائل الرديئة اذا أراد أن يبقى في السلطة.

لقد كتب مكيافيللي ليوضح طبيعة الحكم كما وجدها في التاريخ وفي واقع عصره، وأبقى معظم الشراح على هذا العمق ولكن دون النظر الى أن كتابته ـ وخاصة **الأمير**، هي «وصف حي لايديولوجية سياسية يقدم فيها المؤلف نهاية لواقع شعب ممزق ومفتت لكي تنهض به وتصنع أداته الجماعية» (انطونيو غرامشي).

فما اقتصر عليه بعض القراء من أن قائداً منتظراً سوف يحضر بصورة فرد ما، يهمل البعد الحقيقي للفكر المكيافيللي وهو أن شعباً برمته كان يبحث في لحظة تاريخية عن طريق نهضته ووحدته وأن مكيافيللي قد تحزب لهذا الشعب فجاء مذهبه ترجمة واقعية لتبيان الطريق والهدف.

وبما أن ما سمي مكيافيلليا وانتشر كرديف لتكريس الاستبداد والعنف والعداء للدين والأخلاق لا يزال الشائع عن الفلورنتيني كان لا بد من التعرض لبعض الأسباب التي أدت الى سوء الفهم والتناقض بين مكيافيللي الحقيقي والمكيافيللية الدارجة في تاريخ الفكر السياسي والاجتماعي.

يجمع أتباع وأعداء مكيافيللي ـ على اختلاف مواقفهم منه ـ على ربط مذهبه بالوضع التاريخي السياسي في أوروبا وفي ايطاليا بوجه الخصوص. فقد عم التناحر والانشقاق بين المدن والامارات المستقلة وفي داخل كل منها في حين اتحدت وتعاظمت قوة معظم الدول الأوروبية؛ فنظر بعض المؤرخين الى فكر مكيافيللي وكأنه السم الموصوف دواء لايطاليا كي تنجو به من مرضها المستعصي (المؤرخ رانكه) فتتحد وتقضي على عوامل الشتات فيها.

وقد غذى هذا الروح القومي الوحدوي من انحاز الى النهج المكيافيللي في العصور اللاحقة أمثال فخته الذي راح ينادي بالدويلات الألمانية الى الوحدة ضد نابليون بونابرت أو هيغل الذي وجد لدى مكيافيللي جواباً عن الأزمة التاريخية التي عاصرها ومنهجاً لبناء الدولة الجديدة.

كما وجد آخرون لديه بذور المبادىء الجمهورية (ديدرو في **الموسوعة الفرنسية الأولى**). أما روسو فقال في **العقد الاجتماعي** إن مكيافيللي «يتظاهر باعطاء درس للملك بينما هو يعطي درساً للشعوب، وكتاب **الأمير** هو كتاب الجمهوريين».

ومما لا شك فيه أن الفلورنتيني هو أب الدولة العلمانية التي حملت اليه تهمة العداء للدين واللاأخلاقية وهو الذي وعى

حقيقة أزمة ايطاليا وتخبط مؤسساتها في عملية الانسلاخ عن العصور الوسطى وقدم حلولاً جذرية يجب اعتبارها ثورة حقيقية في فهم الانسان وجديّة وجوده على الأرض.

ووقع الفكر المكيافيللي في حقبة صراع ضار بين حركة الاصلاح البروتستنتي والاصلاح الكاثوليكي المضاد وكان كل منهما يقاومه ولو من منطلق مضاد. فدرج باكراً في اللغة قول المتمكيفل للدلالة على المعادي للدين ومتبع الحنكة والدهاء والقسوة. وفي عام 1516 كتب ارازموس من روتردام ينظر للأمير المسيحي كبديل للأمير الطاغية؛ ثم أعلنت الكنيسة الكاثوليكية حرمان كتب مكيافيللي عام 1559 وكرست الحرمان في مجتمع ترينت عام 1564.

وفي فرنسا قاوم الهيغنوت فكره بتعليل لاهوتي كونه في رأيهم أخضع حرية الانسان لمتطلبات الدولة أو نادى بأخلاق جديدة معادية للانسان، هكذا لدى جنتيلله **Gentillet** في كتاب **ضد مكيافيللي** - 1576 - مع العلم أن هذا الكاتب لم يطلع الا على مقتطفات من مؤلفات مكيافيللي .

وقد تزعم اليسوعيون في المعسكر الكاثوليكي العداء له وهم الذين كانوا يعملون لاعادة سيطرة الكنيسة على شؤون الدولة ويوصون من ناحية أخرى بكتاب **الأمير** في تربية وتنوير أصحاب السلطة.

وقد دفعت التطورات الاجتماعية عدداً كبيراً من المفكرين وخاصة الفرنسيين الى مقاومة المذهب المكيافيللي في حين كبر طموح البورجوازية الصاعدة للحد من مطلقية الحكم الملكي وامتيازات النبلاء ورجال الدين، معتبرين أن الفلورنتيني يولي شخص الحاكم عكس تصوراتهم. وبالاضافة الى ذلك جاء بعض الفرنسيين للجمهورية الفلورنتينية وعلى رأسها كاترينا دي ميديتشي وما كانت فرنسا تعتد به من أنها حامية الكاثوليكية ضد المد البروتستنتي.

أما في صفوف المنادين بتسييس الحياة الاجتماعية وفصل الدولة عن الدين واعطاء الانسان حقه على الأرض، فقد كثر عدد الموالين للمكيافيللية الحقيقية، فمنهم من كان فاراً من سلطة الكنيسة الكاثوليكية اثناء الحروب الدينية ومنهم من اتبع حركات اجتماعية سياسية جديدة كالجمهوريين في الولايات المتحدة الأميركية ومن قبلهم آخرون في انكلترا، ففي نهاية القرن السادس عشر عمد جيمس هارينغتون الى نظرية مكيافيللي منادياً بفصل الدولة عن الدين والأخذ بمبدأ سلامة الدولة ومصلحتها العامة. مع العلم أن هذا المبدأ قد رسخ في تاريخ الفكر السياسي الأوروبي كحجة قاطعة في أعمال كثير من القانونيين والمفكرين.

وأثناء أزمة الارستقراطية البريطانية قام فرنسيس باكون يمدح مكيافيللي بقوله «إننا مدينون له بالشكر لأنه قال لنا بصراحة ودون التواء كيف يتصرف الناس عادة وليس كيف يجب عليهم أن يتصرفوا».

ومن بين من اتبع حرفية كلام مكيافيللي من الحكام نابليون بونابرت الذي وضع شرحاً لكتاب **الأمير** بينما اتخذ فريدريك الثاني ملك بروسيا في الظاهر موقفاً نقدياً دوّنه في كتاب **ضد مكيافيللي** درس طويلاً في المانيا، لكنه مارس المكيافيللية في حكمه وتصرفاته مما حمل الكثيرين على اتهامه بالمراوغة والخداع.

ومثل هذه الازدواجية شائعة لدى الحكام الذين يسيئون الى حقيقة حكمهم أن تظهر على أعين الملأ كما وصفها مكيافيللي فيحرمون كتبه ويوعزون الى مفكريهم الرسميين بالرد عليها مظهرين غير ما هم مبطنون عليه.

وهذا ما حدث في عصر الأنوار من قبل اولئك الذين ارادوا ابقاء القانون المدني تحت سيطرة آراء علماء القانون والفلسفة ورجال الدين ودعاة التفكير الانساني.

من هنا قد تكون انسانية ملك بروسيا المغذاة برومنطقية عصره السلاح الذي نشره ضد فكر مكيافيللي والغطاء الذي ألقاه على ممارساته الاستبدادية للدفاع عن سلطته ومطلقية حكمه وامتيازات النبلاء من حوله.

ليست المكيافيللية كما نجدها شائعة في اللغة وفي التاريخ السياسي والفكري من وضع مكيافيللي. وقد ألبسه أعداؤه تهماً عدة اقتطعت من مذهبه ورفعت عن الواقع التاريخي والاجتماعي الذي عاش فيه.

ويصح والحالة هذه الشك في ما اذا كان مكيافيللي مكيافيلليا.

مصادر ومراجع

- الزقزوني، محمد مختار، نيقولو مكيافيلي في الأمير، دراسة تحليلية ونص كتاب الأمير وقاموس مكيافللي، القاهرة، لا . ت .
- مكيافيلي، كتاب الأمير، تعريب خيري حماد، ط . ٩، بيروت، 1979 .
- ـــــ، المطارحات، تعريب خيري حماد، بيروت، 1962 .
- Barincou, E., *Machiavel par lui-même*, Paris, 1951.
- Benoist, Ch., *Le Machiavellisme*, 3 vols., Paris, 1901, 1915, 1935.
- Brion, M., *Génie et destinée de Machiavel*, Paris, 1948.
- *Machiavelli e il suo tempo*, Bologno, 1964.
- Gramci, A., *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, Milano, 1949.
- Chabod, F., *Niccolò Machiavelli*, Turino, 1964.
- — *Machiavelli and the Renaissance*, Essays, London, 1958.
- Freyer, H., *Machiavelli*, Leipzig, 1938.
- Gilbert, F., *Mach and Crucciardini, Politics and History in 16th Florence*, Princeton, 1965.
- König, R., *Niccolö Machiavelli, Zur krisenanalyse einer Zeitenwende*, Erlenbach, 1941.
- Machiavelli, N., *Discorsi spora la prima deca di tito Livio*, Roma, 1531, ed., 1940.
- ————, *Il principe*, Roma 1532, ed., 1958.
- *I sette libri dell'arte delle guerra*, Firenze 1521, ed. 1932.
- *Le istorie Florentine*, Firenze 1532, ed. 1938.
- Meinecke, Fr., *Die Idee der staatsraison in der neueren Geschichte*, München, 1953.
- Mouning, G., *Machiavel, sa vie, son oeuvre avce un exposé de sa philosophie*, Paris, 1964.
- Norsa, A., *Il principio della forza nel pensuro poloitico di Machiavelli*, turino, 1936.
- ————, *œuvres complètes de N. Machiavelli*, ed. et notes E. Barincou, Paris, 1952.
- ————, *Opere Complete di N. Machiavelli*, ed. S. Bertelli, f. Gaeta, 8 Vol., ed. Milano, 1961-65.
- Renaudet, A., *Machiavel*, Paris, 1955.
- Villari, P., *Niccolò Machiavelli ei suoi tempi*, 3 vol., 3 ed., Milano, 1912-1914.

غانم الهنا

النسبية

Relativisim
Relativisme
Relativismus

نستطيع من قراءتنا لتاريخ الفلسفة أن نتبين مرحلتين مرّ بهما مفهوم النسبية خلال تطوره.

مرحلة اتسمت بطغيان النظرة الذاتية للنسبية حيث نظر لهذه الاخيرة كمظهر لتباين الافراد او الحالات النفسية او الانطباعات أو المصالح الشخصية. وبهذا المعنى يصبح الانسان مرجعية النسبية.

ومرحلة اخرى تتسم بطغيان النظرة الموضوعية لها، حيث اعتبرت النسبية مظهراً لاختلاف المنظور او المرجعية أو نسق الاسناد، وجميع هذه عوامل موضوعية تنعكس في النظر الشخصي فتجعله يرى الاشياء على نحو ما. وبهذا المعنى يمكن الحديث عن نسبية موضوعية.

1 ـ السفسطائية والنسبية:

فالسفسطائيون أقاموا آراءهم الخلقية والفلسفية على قاعدة نسبية تعتبر الانسان مقياس كل شيء. ورجوعاً الى ما جاء في محاورات أفلاطون، يتبين بوضوح أنهم بنوا أفكارهم على القول بأن الحقيقة هي ما ينفع المرء ويخدم مصالحه الآنية، لذا يمكن القول بأنهم هم الذين انزلوا الفلسفة من السماء الى الارض وتبعهم في ذلك سقراط الذي كان مضطراً لمناقشتهم في اطار اشكاليتهم الخاصة. وقد ظهروا في فترة سيادة النظام الديمقراطي في القرن الخامس قبل الميلاد الذي ازدهرت معه الخطابة وفن القول. ذلك أن التعليم التقليدي في أثينا كان تعليماً يطغى عليه الطابع النظري الموسوعي. لكن الرواج التجاري الذي عرفته المدن اليونانية، وظهور المجالس النيابية أديا الى الشعور بالحاجة الى تكييف التعليم مع المتطلبات والاحتياجات الجديدة. فتحمل السفسطائيون، الناطقون الرسميون بلسان النظام الجديد الذي أطاح بحكم الأسر الارستقراطية، وايديولوجية الدولة الديمقراطية، مهمة تقديم هذا التعليم الجديد الذي كان يستند الى منطلقات فلسفية نفعية برغماتية تماثل الحقيقة بما ينفع أو بما يساعد على تحقيق النجاح. وفي نظام تحتلّ فيه التجارة المكانة البارزة في النشاط الاقتصادي، كان من الطبيعي ان يصبح الاقناع والاستمالة وفن القول أو الخطابة محور التعليم. فلم يعد البحث في أصل الوجود محور هذا الاخير، كما لم يعد العلم يُطلب مجاناً وبدون مقابل، بل أصبح بضاعة تباع وتشترى ما دامت تعلم المرء كيف يحقق ارباحاً أخرى. وقد مارس السفسطائيون انفسهم هذا النوع من التعليم فدرّسوا الخطابة وفن النجاح في الحياة مقابل أجور يتقاضونها من طلابهم. وبهذا المعنى يصعب القول انهم يشكلون مذهباً فلسفياً، إلا أن تبريرهم لممارستهم الفلسفية التعليمية ومحاولتهم تنظير تصورهم للأشياء يجعل منهم فلاسفة يدافعون عن وجهة نظر نسبية نفعية برغماتية، وهو ما يتجلى في ردودهم على اسئلة سقراط المحرجة والمفحمة، فالسفسطائي حينما يسأله سقراط عن العدالة أو الفضيلة أو التقوى أو ما شابه ذلك من القيم الاخلاقية، يسارع الى الجواب بأنها هي ما يفعله هو أو أنها هي اللذة أو حق الأقوى.

وثياتيتوس صديق بروتاغوراس حينما يسأله سقراط: «ما هو العلم؟» يجيب بأنه الاحساس. فينبهه سقراط الى أن هذا التعريف لا يستهان به خصوصاً وانه يستعيد اطروحة احد كبار السفسطائية وهو «بروتاغوراس» الذي كان يقول: «ان

الانسان مقياس كل الاشياء، فالموجودة منها هو معيار وجودها، وغير الموجودة هو معيار لا وجودها»، ألا يعني قوله هذا أن وجود الاشياء وحقيقتها متعلقان بالكيفية التي تظهر بها هذه الاشياء؟ لكن لما كان لكل شخص احساسه الخاص، فليس لدينا مقياس واحد، يلتزم به كل انسان. ألا يحدث أحياناً عندما نكون جماعة من الناس وتهب ريح أن يشعر أحدنا بالبرد شعوراً قوياً فيرتجف، بينما لا يشعر به شخص آخر إلا قليلاً فلا يرتجف؟ فماذا نقول في هذه الحال عن تلك الريح؟ أهي في حدِّ ذاتها وبغض النظر عن شعور الافراد بها باردة أم غير باردة؟ أم هي كما أراد بروتاغوراس: باردة بالنسبة الى من يرتجف وغير باردة بالنسبة الى من لا يرتجف؟

والمحاورة كلها سعي من طرف سقراط للحصول من محاوره السفسطائي على تعريف صحيح للعلم، لكن قناعات المحاور السفسطائية جعلته يقترح تعريفات كلها تنم عن النظرة النسبية. فاعتبار العلم هو الاحساس يلزمنا بالنتيجة الاخيرة، اي باعتبار المعرفة عامة والاحكام التي نطلقها على الاشياء، ليست ثابتة مطلقة ولا تتصف بأي طابع موضوعي يجعل الاتفاق حولها ممكناً، بل تتغير بحسب الاشخاص والافراد. وهذا هو معنى العبارة الشهيرة «الانسان مقياس كل شيء». وهي عبارة يبحث سقراط في محاورة ثياتيتوس عن أصولها الفلسفية في نظرية التحوّل الهيرقليطية التي ترى ان كل شيء في حركة دائمة، حتى الحقائق والافكار نفسها، لا يمكن أن تكون ثابتة، بل تتغير بحسب الاشخاص. وانطلاقاً من ذلك، ينكر سقراط أن يكون هذا هو التعريف الحقيقي للعلم ما دام ينكر ثبات وشمولية الحقائق كما يشير اشارة عارضة الى أن النفس أو العقل يتخذان الاحساس مطية للبحث عن شيء آخر وراءه، ألا وهو الخصائص المشتركة. فليس العلم اذن هو الاحساس، اذ وراء هذا الاخير، توجد حقيقة ثابتة لا تستطيع سوى حدسها بالعقل أو النفس.

ثم يقترح السفسطائي تعريفاً جديداً ينقح به الأول، مفاده أن العلم هو الرأي الصحيح وينتقده سقراط قائلاً ان الرأي تخمين وظن، فقد يكون لنا علم ببعض الاشياء، لكننا نكوّن عنها آراء قد يحدث صدفة أن تكون آراء صحيحة، لكنها ليست نابعة عن اليقين أو الضرورة، بل عن الظنّ.

أمام هذا الانتقاد، يحاول ثياتيتوس تصحيح جوابه فيقترح تعريفاً ثالثاً يذهب فيه الى أن العلم هو الرأي الصحيح المدعم بحجة والمشفوع بدليل، غير أن سقراط يرفض هذا التعريف الثالث بدعوى أنه لا يضيف جديداً اذا قورن بالتعريف الثاني، وحجة سقراط على ذلك، هي أننا نستطيع الادلاء بحجج أو دلائل على آراء خاطئة وعلى احكام هي وليدة تخمين دون أن يعني ذلك أن تلك الآراء والاحكام صحيحة ما دامت لا تملك دلائلها في ذاتها. ان الحجة والدليل المضاف الى رأي نعتقد انه صحيح، لن تكون سوى لغو وحشو. وعليه، ليس العلم احساساً وليس رأياً نعتقد أنه صحيح ولا رأياً ندافع عنه بحجة، بل العلم يولد بالبرهان ويحمل حججه ومعايير صدقه في ذاته.

ربط السفسطائيون المعرفة بالمنفعة والعمل وجعلوا الفلسفة اتقاناً للخطابة ولكل الصناعات التي تمكن من النجاح في الحياة. ولكن لم تحملهم نزعتهم النسبية على الوقوع في الشك المطلق المتطرف الذي ينكر كل حقيقة. انهم كانوا يربطون هذه الاخيرة بالمصلحة وينزلونها من سماء الميتافيزيقا الى أرض المنافع، فلم يقولوا بضرورة التوقف عن اصدار أي رأي أو حكم، كما فعل انصار النسبية الشكية على اختلاف مشاربهم.

2 ـ النسبية البيرونية:

فشكاك القرن الرابع قبل الميلاد، أنصار بيرون Pyrrhon(275 p.c) توفي 275 ق.م. شكوا في قدرة الحواس والعقل على الوصول الى المعرفة بطبيعة الاشياء، وأخذوا بمبدأ التوقف عن الاقرار بأي شيء وتعليق الحكم. وتبعهم في هذا الرأي مفكرون عاصروا نهاية الحضارة اليونانية، وبداية الفترة الهيلينستية الرومانية من القرن الثالث الى القرن الاول قبل الميلاد، اي بعد مرحلة ازدهار الفكر الفلسفي الوثوقي الذي لعب سقراط دوراً هاماً في ترسيخه من خلال تصديه للسفسطائية، اعدائه السياسيين وخصومه النظريين.

ويلتقي انصار البيرونية في رفض كل نزعة وثوقية تذهب الى مكان اتفاق العقول على حقيقة بعينها. وربما كانت وراء ذلك اسباب سياسية لها علاقة بالأحداث التي عرفتها بلاد اليونان والتي تحولت بالقوة على يد فيليب المقدوني من مدن مستقلة الى مجتمع دولة موحدة، وبحملات ابنه الاسكندر الاسيوية التي رافقها عدد من المفكرين من بينهم بيرون، حيث رأى بأم عينه تغير الافكار والمعتقدات بتغير الامكنة والبيئات...

فالاحساس، في نظر البيرونيين، لا يقدم لنا صوراً حقيقية للأشياء، بل صوراً متناقضة ومتباينة، والمعرفة انطباعات، ولا قاعدة للتمييز او الفصل بين الانطباعات الصحيحة والانطباعات الزائفة. وسواء استندنا الى العقل أو الى الحس،

لا نعثر على مرجع مطلق وصحيح يخولنا الحكم على الاشياء، لأننا سنكون مضطرين الى اثبات صحته هو الآخر، وهذا الاخير نحتاج الى البرهنة على صحته. وهكذا الى ما لا نهاية. فالبراهين تتسلسل دون أن تبلغ برهاناً قاراً يحظى بالإجماع. لذا فان المعرفة تبقى نسبية وتابعة للبراهين التي لا تُقنع سوى صاحبها، كما أن العقل عاجز عن اثبات شرعية قوانينه ونواميسه، وإن دام ذلك وقع في الدور الفاسد، أي برهن على الشيء بشيء آخر لا يمكن البرهان عليه إلا بالأول. وان دل ذلك على شيء، فإنما يدل على افلاس العقل. أما الحواس، فانها لا تتعدّى الظواهر، والظواهر لا تتضمن أي دليل يقيني لأنها محض انطباعات، لذا لا ينبغي أن نأمل في الحصول على استدلال صادق. وما دمنا لا نملك وسيلة للوصول الى المعرفة، فليس بامكاننا الحكم على شيء قطّ. حتى الادراك الحسي ليس خالصاً بصورة ثابتة وواحدة.

وقد بلغت هذه النسبية الشكية أوجها في أواخر القرن الثاني الميلادي مع سكستوس امبريكوس Sextus Empiricus، - اشتهر حوالى 200 ب.م. - الذي أرسى قواعدها في مؤلفاته.

ويمكن للمرء أن يعثر على بعض مظاهر النسبية لدى مجموعة من فلاسفة الازمنة الحديثة الذين استعملوا في ثورتهم على التقليد اللاهوتي الكنسي القديم أسلحة نسبية شكية.

3 ـ الشكوكية الحديثة:

فالفيلسوف الفرنسي مونتين M. Montaigne 1592-1533 نحا في كتابه الشهير **المحاولات** Les *Essais* منحى ازيتاباياشكيا تمتزج فيه آراء بيرون بأفكار سقراط، وأبيقورس وأصحاب الرواق. فهو يرمي الفلاسفة بادعائهم انهم أصابوا المعرفة والقدرة على بلوغها، ولكن، لسوء الحظ، لم يكونوا على صواب في ادعائهم. والدليل هو اختلافهم. فما كان يروق لهؤلاء، لم يكن ليعجب أولئك، وما كان يبدو أكيداً للبعض لم يكن يبدو أكيداً للبعض الآخر.

من هنا تلك الاختلافات بين المذاهب والنظريات. وهو اختلاف يطعن في سلامة الحديث عن الحقيقة، وفي سلامة وسائلنا المتبعة لإدراكها. مما يحتم، قبل الشروع في البحث، انتقاد تلك الوسائل والتساؤل عن قيمتها وهل تستطيع أن تثبت لنا صحة ما نظن اننا اكتشفناه؟ ويرى مونتين انه اذا كان تاريخ الفكر الانساني عرف محاولات نقدية من هذا القبيل، فان السفسطائيين، قدموا احسن نموذج لتلك المحاولات، حينما أبرزوا أن الانسان لا يستطيع ان يضع اسئلة تفوق عقله، ولا يملك سوى افكار ومزاعم نسبية، أما ما يدعوه براهين وحججا، فهي ليست سوى مزاعم واهية.

أما باسكال B. Pascal 1662-1623 فقد أكد في **الخواطر** Pensées أن «ما هو صحيح في هذا الجانب من جبال البيرينه، خطأ وضلال في الجانب الآخر منها» «وأن خطأ واحداً من خطوط الطول أو العرض، يقلب الحقيقة رأساً على عقب». لذا فإن المعتقدات والمعارف نسبية، مما يطرح مسألة التشكك في قدرة العقل على الوصول الى الصدق الديني.

واذا كانت نسبية باسكال الشكية، ذات مرجعية دينية لها علاقة بموقفه الفلسفي الذي عبر عنه في **الخواطر**، والمتأرجح بين العقل والايمان، فان نسبية من ذات النوع ستتأسس تأسيساً علمياً مع عصر الأنوار في شخص مونتسكيو Montesquieu 1755-1689 الذي مال في كتاب **روح الشرائع** الى التأكيد على اختلاف القوانين والأنظمة باختلاف البيئات والأقوام. والهدف من تأليف الكتاب، شرح وتفسير التنوع الكبير للأنظمة والمؤسسات والأعراف. وقد اتخذ ذلك صيغة رفض المعايير المطلقة، والاهتمام بالحالات التي تبرز فيها قوانين وأشكال حكم محددة، والاعتراف بشرعية أشكال الحكم كافة تبعاً للطابع المميز لكل أمة من الأمم وحسب شروط العيش فيها، فهو يتصور تنوع الواقع التاريخي وتبدل أشكال الحكم ومؤسسات الدولة والقوانين، خاضعة للقوانين الجغرافية. يضع هذه الأخيرة في مقدمة العوامل المحددة لطابع الأمم وبالتالي لقوانينها، وهذه العوامل هي: المناخ والأرض والموقع الجغرافي.

فمونتسكيو يفسر بالرجوع الى المناخ اختلاف الطباع وروح الشعوب والاقوام. «واذا صحّ ما يقال من أن صفات واهواء القلب، تختلف باختلاف المناخ لزم ان تكون الشرائع متناسبة مع تباين هذه الاهواء والصفات». ذلك أن المناخ البارد يولد اشخاصاً اقوياء، بينما الحار يولد اشخاصاً كسالى.

4 ـ نيتشه والنسبية المنظارية:

في اطار تقويضه للميتافيزيقا ولدعائمها النظرية، انتقد نيتشه مفهوم الحقيقة الذي استبد بالخطاب الميتافيزيقي وذهب الى أنه مفهوم لا يتحدد الا في ارتباطه بإمكانيات متعددة للتأويل، ان لم نقل لا متناهية، يتحدد معها التأويل باستمرار. وهو يشبه الى حد ما لعبة الفرد التي تتجدد فيها التعيينات دائماً من غير أن يستقر التأويل داخل أي تعين من

تعيينات اللعبة، فعدم اكتمال التأويل وقابليته الدائمة للفحص وكونه يظل دوماً تأويلاً معلقاً، نجده بصفة مماثلة ايضاً عند ماركس وفرويد. وذلك في صورة رفض البداية... فنيتشه كان يعطي اهمية كبرى للتمييز بين البداية والاصل. ذاك انه لم يعد ممكناً الحديث عن الاصل، فكل أصل هو تأويل لنموذج سابق عليه، انه نموذج الكتابة بالتكثيف التي تتداخل فيها التأويلات وتتعدد حيث لا يصبح هناك أثر للمعنى في ذاته او الدلالة في ذاتها. فليس هناك كلماتٌ وعلامات أصلية، وانما هناك تأويلات أو نسيج من التأويلات. وهو ما يدعى بالمنظارية؛ أي تنوع المنظور واختلافه دون وجود منظور حقيقي أو أصلي.

التأويل عند نيتشه لا يستقر عند أي حدود ثابتة تسمح بتقييده وتلخيصه في بعض التقنيات التبسيطية حيث ان عملية الحفر داخل النصوص، لا تقف عند أي عمق أصلي بقدر ما تحاول رصد العلاقات المتشابكة التي هي منسوجة بشكل منتظم داخل النصوص ولربما في هذا المستوى يمكننا الحديث عن جينيالوجيا التأويل عند نيتشه، وذلك من خلال معالجته لتأريخ الاخلاق او غيرها...

والى مثل هذا الرأي ذهب هوفدينغ H. Höffding 1843-1931، في كتاب **النسبية الفلسفية** الذي حاول فيه التأكيد على أن الاختلاف بين المذاهب الميتافيزيقية، لا يشكل تعارضاً حقيقياً إلا اذا نظرنا اليها كمذاهب منفصلة وكعناصر متفرقة. أما اذا نظرنا اليها كأجزاء يجمعها كل واحد، ويضم شتاتها، فانها لن تبدو متعارضة. فالاختلاف بينها، اختلاف نسبي، تابع لزاوية النظر التي ننظر منها اليها. ذلك أن تنامي الكل وتكامله يسبغان معنى جديداً على الاجزاء.

وكما هو ملاحظ، لا نبتعد مع هوفدينغ كثيراً عن التصور الهيغلي لتاريخ الفلسفة والذي يؤكد على أن كل المذاهب كانت صادقة وكاذبة من حيث انها لمست الحقيقة في جانب واغفلتها في جانب آخر.

5 ـ النسبية بين النظرية الايديولوجية وعلم الاجتماع المعرفة:

يرتبط علم اجتماع المعرفة ارتباطاً وثيقاً بالنظرية الايديولوجية، لكنه يتميز عنها في نفس الوقت. ويبدو وجه ارتباطها في انها يسعيان الى كشف وتحليل العلاقة بين المعرفة والوجود والفكر والعمل، وتعقب جذور الاشكال المختلفة التي اتخذتها تلك العلاقة خلال مسيرة التطور العقلي الذي قطعته الانسانية. وبهذه الطريقة يستطيعان منح النسبية اساساً موضوعياً. أما وجه اختلافهما فيتمثل في أن دراسة الايديولوجيات اضطلعت بمهمة كشف القناع واماطة اللثام عن المخادعات الواعية المقصودة وعن تستر وتخفي المصالح السياسية خاصة خلف الافكار. أما علم اجتماع المعرفة فلا يهتم كثيراً بذلك.

ثمة إذن منطلق مشترك، هو أن البنيات العقلية والانظمة المعرفية مختلفة باختلاف التركيبات والتشكيلات التاريخية والاجتماعية. ذلك أن الموقع الاجتماعي يتغلغل في نتائج دراسة الباحث، أو في رؤية الشخص للعالم وفي الاسلوب الذي ينظر من خلاله الى موضوع ما والكيفية التي يدخله بها في تفكيره. ويطلق مانهايم K. Mannheim في **الايديولوجية واليوطوبيا** على هذا الاسلوب، اسم المنظور. ويعني بدقة العناصر النوعية التي تدخل في بناء الفكر والتي تجعل شخصين، مثلاً، رغم أنهما يطبقان نفس القواعد المنطقية الصورية... بأسلوب مماثل، فهما يحكمان على نفس الشيء حكماً مختلفاً. ثمة إذن نسبية ينبغي ادخالها في الحسبان والبحث عن اساسها الموضوعي. وإذا كان منهج البحث القديم يحدد الموضوعية بأنها ارتباط بالموضوع والمعطى وطرد كل ما له علاقة بالذات، فان علم اجتماع المعرفة والنظرية الايديولوجية يؤكدان على العلاقة الوثيقة بين الموضوع والذات العارفة اللذين يتحول ترابطهما الى موضوع جديد. والحقيقة، ليست مجرد مطابقة الفكر للوجود، بل هي تتلون بالمصالح والمطامح ووجهات النظر والقيم. لذا فان الموضوعية لا تعني وصف الصادق والصائب وتمييزهما عن الخاطىء والكاذب. ولا تعني أيضاً أن كل ما يتخيله الناس ويفكرون فيه من مدركات ومواقف وآراء... يجب أن يكون مطابقاً للحقائق الواقعية، بل تعني ضرورة الأخذ بعين الاعتبار التشويه والتحريف والنسبية التي تظهر، لا نتيجة المعرفة الكاذبة المشوّهة، أو الادراك الخيالي الوهمي غير المتطابق مع الواقع، بل عدم استطاعة الانسان في ظل ظروف موضوعية ولا ارادية، التملص من تلك النسبية.

ثمة عوامل تتدخل في المعرفة وتؤثر في نتائج التفكير وتقرر المثل الاعلى للحقيقة الذي تبنيه تلك النتائج. واذا صرفنا النظر عن العنصر التاريخي ـ الانساني في المعرفة، ارتكبنا خطأً كبيراً، وحجبنا النور عن الظواهر الاساسية ولففناها في غموض العموميات، فتفقد بالتالي نتائج التفكير طبيعتها الاصلية تماماً. ان وجهة نظر الفرد تعكس الموقع الذي يشغله، وادخالها ضمن الظاهرة، يتطلب اعادة نظر في القاعدة

النظرية للمعرفة بتبني فرضية علاقية المعرفة البشرية بالمنظور وتبعيتها له.

لا يطعن هذا أبداً، حسب مانهايم في فرضية الموضوعية، كما لا ينطوي بالضرورة على دفاع عن الشكية، بل يتضمن فكرة ان الموضوعية يمكن بلوغها بطرق اخرى غير مباشرة، أي في حدود منظور ومرجعية أفكار الفرد.

لا يفضي هذا بالضرورة الى النسبية «بمعنى أن قول فرد ما من الافراد، مكافىء في صدقه أي فرد آخر»، بل الى نسبية موضوعية أو علاقية تربط الخطاب بمرجعيته وتعالج صدقه أو كذبه من خلالها. ولن يصبح هذا الخطاب خطاباً نسبياً إلا إذا نظر اليه من مثل أعلى جاهز للحقيقة الخالدة غير المتعلقة بالخبرة الذاتية.

6 ـ ليفي ـ ستروس ونسبية العقل:

في كتاب **الفكر المتوحش** *La Pensée sauvage* أفرد ليفي ـ ستروس صفحات، أبرز فيها تنوع العقل تبعاً للحضارات التي ينبغي النظر اليها من منظار النسبية، ساعياً من ذلك الى ازالة التعارض الذي خلقته المعرفة الغربية بين فكر متحضر يكون هو الفكر الحقيقي، والفكر المتوحش الذي يعكس مرحلة متأخرة وبدائية من التطور الحضاري والعقلي. فكلود ليفي ـ ستروس، يرى ضرورة عدم النظر الى فكر القبائل البدائية نظرة تاريخية شمولية مطلقة، وحصره في لحظة من لحظات التطور الانساني العلمي والفكري العام واعتبارها بمثابة الماضي الغابر للعقل المتحضر أو مرحلة سابقة على ظهور المنطق، حسب تعابير ليفي ـ بريل **Lévy-Bruhl** صاحب كتاب **العقلية البدائية**، أو اعتبارها مجرد بداية أو مرحلة مر بها الفكر الانساني عامة. إن ما ينبغي هو النظر الى الفكر السحري أو الفكر المتوحش على أنه نسق أو نظام متين البنيان ومستقل بنيوياً عن النسق الذي يتكون منه العلم الحديث والعقل المتحضر. فالفكر المتوحش يتوفر على نفس المؤهلات المنطقية التي تمنعنا من اعتباره سابقاً على المرحلة المنطقية المفترضة في كل منها والتي لا تختلف في طبيعتها بقدر ما تختلف حسب أنماط الظواهر التي تنطبق عليها تلك العمليات العقلية. صحيح أن الفكر المتوحش لا يحترم المبادىء المنطقية الثلاثة التي تحدث عنها أرسطو، مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع، لكن ذلك لا ينزع عنه صفة التفكير العقلي المنطقي، لأن العبرة ليست بالمبادىء التي نحترمها اثناء التفكير بل بالتفكير نفسه من حيث هو خطوات ومساع وآليات وقدرة على الانتقال من تصور الى آخر...

فالنسبية هي الأساس الصحيح الذي ينبغي الانطلاق منه في الحكم على الحضارات والثقافات والمجتمعات، وبهذا ينزع ستروس صفة الشمولية والكلية التي حاولت المعرفة الغربية أن تضفيها على نفسها حينما تحدثت عن عقل واحد كلي ومنطق واحد كلي هو المنطق الأرسطي ليفسح المجال لمستويات وألوان أخرى من العقل، كانت الانتروبولوجيا الاستعمارية المركزة على الغرب قد أخرجتها من مجال اللعبة، واعتبرتها هامشية.

7 ـ كواين ونسبية الانطولوجيا:

لـ كواين W.V. Quine كتاب يحمل عنوان **نسبية الانطولوجيا**، حاول فيه، سيراً على خطى جون ديوي واهتداء بآراء التحليليين المعاصرين، نفي امكان وجود فلسفة اولى بالمعنى الكلاسيكي، ويتخذ تقويض كواين لهذه الفلسفة صورة نقد لمختلف المفاهيم التي تتأسس عليها فلسفة الذاتية والهوية، كالذات والمعنى والكوجيتو... معتقداً أن كل تناول لمسألة الفلسفة ولمشروعيتها، يجب أن يتم عبر اللغة. إن هذه الأخيرة لا تشكل لباساً نضفيه على أفكار ومعان مصدرها عمليات ذهنية باطنية، بل هي نشاط اجتماعي كباقي النشاطات الانسانية الاخرى. وهذا ما يجعل من المعنى خاصية سلوك وليس حالة نفسية داخلية. فلا سلوك باطن ولا حياة ذهنية خارج اللغة. لذا فان اللغة هي عالم تفكيرنا.

في الانطولوجيا، ينصب اهتمامنا لا على معرفة الوجود أو الكائن بمعناه المطلق، بل على معرفة ما يقوله مذهب ما في الوجود. ولما كان ما يقال، لا ينفصل عن صيغة القول، فان اللغة ذاتها يصبح لها شأن في المسألة الانطولوجية. وهذا يعني أن المقولات التي أجهد الفكر الفلسفي نفسه في البحث عنها، اعتقاداً انها شاملة ومطلقة، هي مقولات تتحدد باللغة، مما يطعن في شموليتها واطلاقها.

لذا، فالنسبية الانطولوجية، لا علاقة لها بالنسبية الريبية، لأن الأولى لا تنكر الحقيقة، بل ترفض عدم ربطها بمرجعية معينة، فهي تلح على أن معنى موضوعات نظرية ما من النظريات لا يتحدد تحديداً مطلقاً، بل استناداً الى نظرية تؤوله أو تعيد تأويله انطلاقاً منها، وهي تغدو، من هذه الزاوية، نظرية شارحة له. فالمفاهيم والمعاني القائمة بذاتها هي مجرد وهم.

8 ـ النسبية في الفيزياء:

النسبية نظرية من النظريات العلمية المعاصرة، شكلت

ثورة على الافكار والمفاهيم المعهودة المتداولة، خصوصاً مفاهيم الفيزياء الكلاسيكية. لقد شعر اينشتين A. Einstein 1879-1955، واضع هذه النظرية، بضرورة القيام بمراجعة نقدية للميكانيكا النيوتونية ومبادئها لأنها لم تعد تقدم اساساً كافياً لوصف كل الظواهر الطبيعية، وهو امر اتضح لدى معالجة المشاكل العويصة التي اعترضت الميكانيكا النيوتونية في نهاية القرن التاسع عشر والتي لم يتمكن العلماء من ايجاد مخرج لها في ضوء مبادئها. ويمكن القول ان نقطة انطلاق اينشتين هي ملاحظته على أولئك العلماء انهم يتعاملون مع المبادىء النيوتونية كما لو كانت مطلقة الصلاحية ويحكمون تجاربهم بالفشل لا لأنها حقاً فاشلة، بل لأنها لا تنسجم مع مبادىء الميكانيكا النيوتونية السائدة ولا تندرج ضمن القنوات التفسيرية الجاهزة. في حين أن ما كان ينبغي هو وضع علامة استفهام على تلك القنوات.

وتكمن جرأة اينشتين في انتقاده لتمسك العلماء الاعمى بالمفاهيم الاساسية للميكانيكا الكلاسيكية، وتساؤله عمّا اذا كان من الممكن اتخاذ سبيل معكوس، اي استئناف النظر في المبادىء النيوتونية من منظور جديد. فقد درج المهتمون بالحركة، منذ القدم، أن يصفوا حركة جسم ما، استناداً الى حركة جسم آخر يتخذونه مرجعاً. فهم مثلاً يدرسون حركة السيارة بالنسبة للارض التي تسير فوقها، وحركة كوكب ما، بالنسبة لمجموع النجوم الثوابت المرئية... ويطلق في الفيزياء، على الاجسام التي نحيل إليها الظواهر، مكانياً، اسم منظومات الاحداثيات ومجموعات الاحداثيات. «مجموعة الاحداثيات الغاليلية ـ النيوتونية» من هذا النوع. وهي ترتبط ضمنياً بمبدأ قوة الاستمرار Znekiee أو القصور الذاتي. كما يرتبط بها، اذ ثمة تفضيل ضمني لحالة السكون التي تتم منها مراقبة الحركة، وكما لو كانت هذه الاخيرة تتم بالنسبة اليها.

ويكمن التجديد النسبي الذي طرحه أينشتين في القول إنه من المحال المفاضلة بين ملاحظات يقوم بها مشاهدون يتحرك كل منهم بالنسبة الى الأخرين، لأن الجميع على حق.. ومن هذا المنطلق، أكد اينشتين أن قوانين الطبيعة تظل هي هي لا تتغير، في كل نسق فيزيائي متحرك، أو في حالة ما اذا انتقلنا من نسق متحرك الى نسق متحرك آخر.

وهذا التأكيد، ذو مدلول فلسفي هام، يتمثل في الدعوة الى الكفّ عن البحث عن اطار مطلق وسكوني للكون. فالكون، حيّز لا يعرف السكون والراحة: النجوم والمجرات وجميع الانساق الجاذبية للمكان الخارجي، تتحرك بدون انقطاع، غير أن حركاتها، لا يمكن وصفها إلا بالنسبة الى بعضها البعض، فليس في المكان اتجاهات ولا حدود قارة. ومن العبث أن يحاول العالم العثور على السرعة الحقيقية لنسق ما، باتخاذ الضوء كوحدة للقياس، ذلك أن سرعته ثابتة لا تتغير. وهذا يعني أن الطبيعة لا تمنحنا أية نقطة متميزة تسمح لنا بعقد مقارنات مطلقة، كما أن المكان يعكس نظام العلاقة بين الاشياء، ولا يكون إلا بها. «ليس المكان بالضرورة شيئاً يمكن أن نمنحه وجوداً منفصلاً بطريقة مستقلة عن الأجسام الموجودة فعلاً في دنيا المادة. إن الاجسام المادية ليست في المكان، بل هي امتداد مكاني، وبهذه الطريقة يفقد تصور المكان الفارغ معناه.

فلزم عن ذلك، أنه لا توجد اختلافات وفوارق بين خواص الاتجاهات المختلفة في الفضاء، لأنها كلها متكافئة.

ومن المفارقات التي نجمت عن هذا التجديد النسبي:

أولاً: نسبية التزامن:

ينطلق قياس الزمن في الميكانيكا النيوتونية في مسلمة مفادها أن تزامن (تأني) حادثين تزامن مطلق وغير اضافي. فالحادثان اللذان يحكم مشاهد ما بتزامنهما، يحكم مشاهد آخر بتزامنهما كذلك، أي ان التزامن هو تزامن بالنسبة لجميع الملاحظين سواء أكانوا متحركين أم ساكنين، سواء أكان أحدهما ساكناً والآخر متحركاً.

ويكمن جوهر المشكل هنا، في استناد مبدأ التزامن الى الادراك الحسي. إلا أن عمل اينشتين النقدي، يتمثل في استثمار هذا الأساس الذاتي لمفهوم الزمن لتأطيره موضوعياً. فنحن نقر بأن الحادثين يكونان متزامنين. اذا كانت الاشعة المضيئة المشيرة الى وجودهما، والتي نفترض أن طولها كأشعة، واحد، تصل معاً الى المشاهد. علماً أن الحادثين المتآنيين في نظر مشاهد معين، ليسا متزامنين في نظر شخص آخر يلاحظهما وهو يتحرك بالنسبة للمشاهد الاول، فأحدهما، أي المشاهد المتحرك، يذهب في اتجاه الضوء لمقابلته، أو العكس، أي يبتعد عنه. بينما المشاهد الساكن فيأتيه الضوء وكلاهما على صواب وحق خصوصاً وان سرعة الضوء واحدة بالسبة اليهما. ولو تعلق الأمر بالصوت لتغيرت المعطيات ولأصبح من الضروري ادخال الاختلاف النسبي في سماع الصوت وتركيب السرعات.

ويتبين من نسبية التزامن أنه من الصعب، بل من المستحيل على الانسان، الزعم أن المعنى الذاتي الذي يعطيه للفظ الآن معنى مطلق، ينطبق على جميع اجزاء الكون. ذلك أن لكل

جسم أو نسق احداثيات، زمانه الخاص به، وعيب القانون القديم حول تركيب السرعات، هو أنه يؤمن ضمنياً بأن المدة الزمنية التي تستغرقها الاحداث مطلقة ولا تتأثر بحالة النسق الذي نستند اليه في ملاحظتها. فالمسافة كالزمن، مفهوم نسبي، يتأثر بنسق الاسناد الذي نلاحظه منه. لذا يطلب اينشتين من كل من يروم وصف ظواهر الطبيعة وصفاً يحتفظ بقيمته بالنسبة الى جميع الانساق داخل الكون، أن ينظر الى قياسات الزمن والمسافة على أنها كميات متغيرة. والمعادلات التي تدل على ذلك، هي معادلات لورنتس Lorentz التي ترفض النظر الى جميع النتائج على أنها ثابتة ومستقلة عن حالة الحركة التي توجد عليها مجموعة الاسناد.

وما دام قياس المسافة، يفترض التزامن، من حيث انه قياس اساسه العمل على انطباق طول معلوم من قبل على طول معطى لنا افتراضاً انه متى انطبق الطولان في طرف، انطبقا في ذات الوقت في الطرف الآخر، فما ينطبق على التزامن يشمله هو الآخر. لذا حكم آينشتن على المسافة بأنها نسبية كذلك، حسب المشاهدين.

ثانياً: نسبية الزمان:

الزمان والمكان، في اعتقاد نيوتن، اطاران مطلقان، داخلهما توجد الاشياء المادية وتجري الاحداث، ومن الممكن تصورهما خاليين من المادة والحركة، مثلما يمكن تصور بيت خال من سكانه وأثاثه، وهذا يعني أنهما لا يتأثران في شيء بمحتواهما.

ولقد انتهت النسبية الى أن الزمان تابع للسرعة ويتأثر بها. فاذا زادت السرعة تباطأ الزمن. وهذا يعني ان الاجسام تختلف أزمنتها باختلاف سرعاتها. وعندما يكون أحد المشاهدين متحركاً بالنسبة الى الآخر، فان الثانية أو الساعة أو الدقيقة، تكون بالنسبة اليه أطول من ثانية أو ساعة أو دقيقة المشاهد الساكن أو المتحرك بسرعة أقل. فالزمان نسبي يتعلق بما اذا كان الجسم ثابتاً أو متحركاً وبمقدار سرعة حركته. واذا بلغت سرعة جسم ما السرعة القصوى، اي سرعة الضوء، توقف بزمان ذلك الجسم أو كاد.

ثالثاً: تغير الكتلة تبعاً للسرعة وتكافؤ الكتلة والطاقة:

ربطت النسبية الكتلة بالسرعة وقالت انها تتغير بتغيرها. وهو أمر كان من الصعب على الفيزياء القديمة الوقوف عليه لعجز حواس الانسان والوسائل المعتمدة في القياس عن الانتباه الى التغيرات الطفيفة التي تطرأ على السرعات في المستوى الماكروسكوبي الذي نتعامل فيه مع الاشياء الكبرى. أما في مستوى السرعات الفائقة والقريبة من سرعة الضوء (أي ٣٠٠,٠٠٠ كلم بالثانية)، فمن السهل ادراكها.

وقد انتهى اينشتين من مبدئه ذلك الى نتائج على جانب كبير من الأهمية. فلما كانت كتلة الجسم المتحرك تزداد بازدياد السرعة، ولما كانت الحركة صورة أو شكلاً من أشكال الطاقة، باعتبارها طاقة حركية، فان تزايد كتلة الجسم المتحرك، نابع من تزايد طاقته. وهذا يعني باختصار أن الطاقة كتلة مضروبة في مربع سرعة الضوء والكتلة تساوي الطاقة مقسومة على مربع سرعة الضوء، وهذا يعني أن أية كتلة مادية قادرة على تقديم طاقة عظمى.

تشكل قوانين اينشتين ومبادؤه الآنفة الذكر، ما يطلق عليه اسم النظرية النسبية الخاصة، وهي تهتم بمشاكل السرعة والزمان. . . وبجانبها وضع اينشتين نظرية نسبية عامة، تتناول بالبحث، الكون عامة، وقد اهتم فيها بدراسة القوة الغريبة التي تتحكم في حركات النجوم والمجرات. . . وجميع المنظومات المتحركة. واذا كان نيوتن قد أطلق على تلك القوة اسم الجاذبية العامة، فان اينشتين انطلاقاً من فهم خاص للجاذبية، انتهى الى نظرة جديدة للكون مغايرة للنظرة النيوتونية.

فهو يرى أن ثمة تكافؤاً بين الجاذبية وقوة الاستمرار، وألا سبيل للتمييز بين الحركة الناتجة عن قوة الاستمرار inertic كالتسارع والقوة النابذة. . . وبين الحركة الناتجة عن قوة الجاذبية. وقد نتج عن هذا المفهوم الجديد للجاذبية أن سقطت خرافة الحركة المطلقة ما دامت كل حركة لا يمكننا الحكم عليها الا استناداً الى نسق اسناد ما. فالجاذبية في النسبية، لا تمثل قوة، بل هي مظهر سلوك الاجسام داخل مجال جاذبي، فهي جزء من قوة الاستمرار أو صورة عنها. وطبيعة المكان هي التي تحدد سلوك الاجسام وتتحكم فيه، وليست القوة الجاذبية هي التي تفعل ذلك. لذا فإن قوانين الجاذبية النسبية تصف خواص المتصل المكاني ـ الزماني فحسب، وليست وليدة قوة خفية ما.

وعليه، فالمكان هو الذي يحدد طبيعة الحركة وطبيعة الخطوط التي تتبعها الاجسام في سيرها. لذا فان المكان الزماني ليس أوقليدياً، بل هو عبارة عن خطوط منحنية. واذا كنا نلاحظ أن نقد النسبية لمفهومي المكان والزمان المطلقين، فيه نقد ضمني للتصور الهندسي المرافق لذلك المفهوم، وهو التصور الاقليدي، فان النسبية العامة جاءت لتؤكد تجريبياً وجاهة الطعن في هندسة مثالية معزولة عن اي موضوع

واقعي، وعن حقيقة ما يجري في الكون. فالمكان يجب اعتباره تجريداً للخصائص الخارجية للمادة، وليس شيئاً سابقاً عليها أو منفصلاً عنها، أو وعاء فارغاً، داخله تحدث الظواهر وتجري الاحداث. فمجال الجاذبية يشتبك ويرتبط بالصفات الهندسية للكون، ذلك أن الأشعة الكونية لا ترسم خطوطاً مستقيمة، بل منحنيات، مردّها أن الضوء ينحني كلما مر بالقرب من كتل ضخمة تخلق حولها مجالاً جاذبياً، وكلما كان قوياً، كان الفراغ الذي يخلفه أكثر انحناء.

فالهندسة الكونية، تابعة لنوعية المجال الجاذبي الذي تخلقه الاجسام والكتل داخل الفراغ. وهذا ما يجعل من الحديث عن مكان مطلق أو فراغ مطلق، خال خلاء مطلقاً، حديثاً واهماً. فليس ثمة مكان خال من الكتل، وبالتالي يتعذر علينا تصور مكان تكون خطوطه مستقيمة، والأشكال الهندسية على النحو الذي تصورته هندسة اقليدس. فالمنحنيات اذن، هي الخطوط الحقيقية والواقعية، خصوصاً عندما يتعلق الامر بالمقاييس الفلكية. وعليه، فان الخطين المتوازيين يلتقيان، ومجموع زوايا المثلث لا يساوي قائمتين، بل أكثر أو أقل.

بهذا تكون النسبية قد كرّست، علمياً وتجريبياً، عملية نزع الامتياز عن المكان المطلق المستوي وعن الخط المستقيم، كما نزعت بصورة غير مباشرة صفة البراءة عن النزعة العقلانية الكانطية التي اعطت لنفسها صفة بناء فلسفي شيد على أرض صلبة، وعلى اساس فكر هندسي مطلق.

ثمة تلازم بين صفات المكان والزمان الهندسية، والاجسام الكونية، وهي صفات هندسية تتعين وتتحدد حسب كيفية توزيع وانتشار الكتل المادية. لذا، فان الظواهر الفيزيائية هي التي تحدد الصفات الهندسية للمكان والزمان، وذلك ما يمنع المكان من أن يكون اقليدياً متجانساً، ويمنع الزمان من أن ينساب بانتظام ولا يتأثر بشيء كما اعتقد نيوتن.

تاريخ العلوم ونسبية الحقيقة العلمية

ان ارتباط نظرية المعرفة التقليدية بالفلسفة الكلاسيكية، جعلها عاجزة عن أن تنتبه لمشكل المعرفة العلمية، كما أدى بها الى ترك مسألة التطور الفعلي للمعارف العلمية جانباً. وحتى فلسفات العلم التي تحاول حالياً طرح المسألة العلمية في اطار الاشكالية التقليدية نفسها، تطرح التاريخ، تاريخ الممارسة العلمية فتنظر الى العلم كأنه واحد، يسير في حركة متصلة متجانسة. كما تعتبر تاريخه تاريخ تراكم وإضافات، وليس تاريخ نفي واعادة سبك. لذا فإن مجاوزة الاشكالية العامة لهذه النظرية، تتطلب اقتراح تصور مغاير لتاريخ العلوم، تصور يستند الى ابستمولوجيا تاريخية ترتبط بالتطور الفعلي الذي تعرفه المعارف العلمية وموضوعاتها ومشاكلها. وهو ما طرحه بشلار G. Bachelard في كتاب **الفكر العلمي الجديد** Le Nouvel Esprit scientifique وطومس كون Th. Kuhn في **بنية الثورات العلمية** The Structure of Scientific Revolutions وبول فيربند P. Feyerabend في كتابه المتأخر نسبياً **ضد المنهج** Against Method.

فقد أكد كل هؤلاء، رغم اختلافهم، أن الحقيقة العلمية ليست حقيقة إلا بالنظر الى المعايير والمواثيق التي ولّدتها، والتي هي معايير ومواثيق تحكم النظرة العلمية للفترة أو العصر، وتجعل العالم خاضعاً لقوانين وضوابط، على ضوئها يمنح الاكتشاف أو التجديد مشروعيته وصلاحيته، شريطة أن ينصب في القنوات المعتمدة والمتبعة وألا يناقض البنية العلمية السائدة والرسمية. وأكدوا كذلك، أن تاريخ الافكار العلمية يحكمه جدل التقدم والنفي فتقدمه يتم عبر مراجعات واعادة سبك، ومقاطعة مع الماضي احياناً والتخلي عنه. فتاريخ العلم هو تاريخ العقلانية المتزايدة باستمرار، أو تاريخ غزو المعقول للامعقول. وبهذا المعنى أمكن الحديث عن نسبية الحقيقة العلمية وتبعيّتها لدرجة المعقولية التي يبلغها العلم، والتي ما يلبث أن يتنكر لها ليحيلها الى لا معقولية.

مصادر ومراجع

— Einsten, *La Théorie de la relativité restreinte et généralisée*, Paris, 1976.
— Höffding, H., *Relativité Philosophique*, Paris, 1924.
— Mannheim, K., *Idéologie et Utopie*, trad. française, Paris, 1961.
— Montaigne, *Les Essais*, éd. Champion, Paris, 1900.
— Montesquieu, *L'Esprit des lois*.
— Neitzschr, *Généologie de la morale*, Paris, 1969.
— Pascal, B., *Penseés*, Paris, 1942.
— Platon, *Théététe*, Trad. E. Chambry, Paris, 1967.
— Quine,. W.V., *Relativité de l'ontologie et autres essais*, Paris, 1977.
— Strauss, Cl. Lévi, *La Pensée sauvage*, Paris, 1962.

سالم يفوت

نظرية الافعال الكلامية

Speech of act Theory
Théorie des actes de langage
Sprechakt Theorie

إن نظرية الأفعال الكلامية انبثقت من داخل ما يسمى بفلسفة اللغة الطبيعية التي أول ما طرح مشاكلها الفيلسوف فتغنشتاين Wittgenstein في كتابه **الأبحاث الفلسفية**. ويعتبر فيلسوف أوكسفورد جون أوستن John. L. Austin المؤسس لهذه النظرية. انطلاقاً من الفكرة بأن الوحدة الصغرى للاتصال الانساني ليست الجملة ولا أية عبارة اخرى، بل هي إنجاز بعض أنماط من الأفعال، حاول أوستن ان يدخل في مجال الأفعال الكلامية المنهجية التي رفضها فتغنشتاين. محاضرات أوستن، التي جمعت تحت اسم **كيف تصنع الأشياء بالكلمات**، عام 1962، حثت الفيلسوف الاميركي جون سورل John. R. Searle على تطوير هذه النظرية. فبعد أن وجه أكثر من انتقاد لمنهجية أوستن، اقترح معايير جديدة أدت الى تصنيف مختلف للأفعال الكلامية. وما زال حتى الآن ناشطاً في استقصاء البحث في الأسس التي تبتنى عليها النظرية من قصدية وفلسفة الفعل عامة.

لاقت النظرية حديثاً اهتماماً كبيراً من جانب الفلاسفة واللغويين معاً. وقد سعى البعض الى إثرائها في عدة اتجاهات، منهم فوندرلخ D. Wunderlich في المانيا وجاك F. Jacques وريكناتي F. Recanati في فرنسا. فقد اقترح هؤلاء معايير متنوعة للتصنيف، وخلافاً لطريقة أوستن وسورل، رأوا أن الفعل الكلامي لا يمكن إنجازه بمعزل عن بقية الأفعال، بل يجب دوماً اعتباره داخل متتابعات معقدة من الأفعال.

بالرغم من حداثة التسمية، ليست نظرية الأفعال الكلامية من حيث المضمون غريبة عن البلاغيين والمفكرين القدماء، وخصوصاً علماء المعاني العرب. ولا شك ان مؤلفات الصاحبي والسكاكي والقزويني ومن تبعهم من البلاغيين تتناول كثيراً من الموضوعات المتداولة في هذا التيار الفكري.

عند التلفظ بالقول «سوف آتيك غداً»، يعبر المتكلم عن جملة مفيدة باللغة العربية، قابلة لأن تفهم حتى ولو لم يعرف من هو الذي تلفظ بها ولمن ولأي شيء. فإن عرف من هما المتكلم والمخاطب أي: الشخصان المرجوع إليهما، تم تعيين مضمون الجملة، لكن، مع ذلك، يبقى مجهولاً بعد ماذا يريد المتكلم أن يفعل بهذه الجملة. هل يريد بها مجرد الإخبار، أم الوعد، أم الوعيد؟

إن البحث عن الكلام من حيث هو فعل، ومعرفة الضروب التي يتم بها استخدام اللغة، هما من المسائل الأساسية في نظرية الأفعال الكلامية، التي وضعها أوستن J. L. Austin ,1962، وتابع سورل J.R.Searle تطويرها.

«لكن ترى، كم هي أنواع الجمل؟ مثل التوكيد والاستفهام والأمر؟» يتساءل فتغنشتاين Wittgenstein، ثمة أنواع لا تحصى: أنواع لا تحصى من استعمال ما نسميه الرموز والكلمات والجمل. وهذه الكثرة ليست شيئاً ثابتاً، حاصلاً دفعة واحدة. فقد تظهر انماط جديدة من اللغة، أي ألعاب لغوية جديدة، حسبما يمكن القول، بينما تهرم أنماط أخرى وتقع في النسيان» *Philosophische Untersuchungen*, P.23.)

ضد هذا التساؤل المرتاب يحتج سورل بأنه إن لم يكن يخطر على بال احد أن يقول بوجود أنواع لا تحصى من الأنساق الاقتصادية، ومن قوانين الزواج، ومن أنماط الأحزاب السياسية، فلماذا تستعصي اللغة على التصنيف اكثر من أي وجه من الحياة الاجتماعية. لذلك كانت مهمة نظرية الأفعال الكلامية تحديد أصناف هذه الأفعال بوضع معايير ملائمة للتمييز في ما بينها.

تنطلق هذه النظرية من نقد أوستن لزعم فلسفي يدّعي أن قول شيء ما هو دوماً إثبات شيء ما، أي أن دور اللغة يقتصر على الإخبار عن العالم. وبالتالي فالقضايا النافعة هي التي تقبل الصدق أو الكذب، وما عداها ليس سوى أحكام خالية من المعنى. لدحض هذا الرأي، يقدم أوستن نماذج من العبارات لها صيغة الجمل الإخبارية، لكنها لا تصف ولا تثبت حدثاً أو واقعاً، بل يتم بها إنجاز فعل ما. مثال ذلك:

1 ـ أنت طالقة.
2 ـ بعتك سيارتي.
3 ـ أراهن بألف ليرة ان فرنسا سوف تربح بكرة القدم.
4 ـ أنا أسمّي هذه السفينة طارق بن زياد.

بهذه العبارات، لا يصف القائل حال امرأته أو كونه يراهن أو يسمّي، ولا كذلك ينجز بيعه لسيارته. إنما عند التلفظ بها، وبالطبع مع توفر شروط معينة، يقوم بأفعال الطلاق والبيع والمراهنة والتسمية. مثل هذه العبارات يطلق عليها أوستن اسم الانشائيات Performatives، لأن بها يتم إنشاء أي ابتكار الأفعال. فالعبارات الإنشائية ليست أحكاماً تقبل

الصدق أو الكذب ولا هي خالية من المعنى، لكنها عبارات تتوخى تحقيق فعل ما.

من أجل إفادة إنجاز الأفعال، ليس من الضروري أن تتخذ العبارات صيغ الأمثال المذكورة (1-4). فالوعد مثلاً بالمجيء غداً، لا يؤدّى فقط بالقول:

5 ـ إني أعدك بأني سوف آتيك غداً.

بل قد يكتفي بـ:

6 ـ سوف آتيك غداً.

وكذلك التحذير الآتي:

7 ـ أحذرك من أن رب العمل مستاء منك.

قد يرد على هذا الشكل الموجز:

8 ـ رب العمل مستاء منك.

من هنا التمييز بين نوعين من العبارات الإنشائية: عبارات ظاهرة Explicit أمثال 5 و 7، تستعمل اسم الفعل بصيغة مخصوصة، هي صيغة المتكلم من المضارع، للدلالة على الفعل المقصود إنجازه. وعبارات أولية أو مضمرة Primary, Implicit، كما في الجملتين 6 و 8، لا يذكر فيها اسم الفعل، بل إن السياق هو الذي يفيد الفعل الذي يراد تحقيقه.

خلافاً لما يحصل في الخبريات Constatives أي في العبارات الخبرية، حيث المطلوب هو معرفة الصدق من الكذب، يعتمد التقييم في الإنشائيات على البت في نجاح أو عدم نجاح الفعل. إذ إن محاولة القيام بفعل ما، عند التلفظ بعبارات معينة، قد تبوء بالفشل، فلا يستطيع شخص آخر غير الزوج أن يفعل الطلاق بقوله «أنت طالقة». وليس بمقدور أي كان أن يحتفل بتسمية السفينة إلا إذا كان مخولاً لذلك. ولا تصح المراهنة على بطولة كرة القدم بعد انتهاء المباراة.

في نظرية الفشل أو الأخطاء Infelicities، يضع أوستن لائحة بالشروط الواجب اتباعها لإنجاح الفعل، والتي بالتالي مخالفة أي شرط منها يحدد نمطاً معيناً من الفشل. هذه اللائحة تنقسم الى فئتين اساسيتين: الأولى منها تبطل مخالفتها إنجاز العمل المقصود إحداثه بالكلام وشروطها كما يأتي (راجع *How to do Things With Words, P. 14-15)*.

أ$_1$: يجب أن يكون هناك اتفاق يستطيع بموجبه بعض الأشخاص أن يقوموا بفعل ما عند التلفظ بكلام معين.

فهكذا مثلاً من غير المتعارف عليه أن يكون من يقول «أنا أهينك» قد أهان فعلاً.

أ$_2$: يجب تطبيق الاتفاق في الظروف الملائمة وعلى الأشخاص المناسبين فلا يستطيع مثلاً أن يأمر إلاّ من كان في مقام أعلى من المأمور.

ب$_1$: يجب تنفيذ الإجراء، المتواضع عليه في الاتفاق، من كل المشتركين معاً، بشكل صحيح.

ب$_2$: وبشكل كامل.

فالمراهنة مثلاً تستدعي موافقة الشخص الآخر.

أما الفئة الثانية، فمخالفتها لا تمنع حصول الفعل ولكن تشكل سوء استعمال للاتفاق. وشرطاها هما:

ج$_1$: عند الكلام الإنشائي الذي يفترض أفكاراً ونوايا وعواطف معينة، لا بد أن تكون هذه حاصلة عند المتكلم.

فالذي يعتذر دون ان تكون عنده أية عاطفة تحسر هو لا شك مراءٍ.

ج$_2$: عند الكلام الإنشائي الذي يستدعي سلوكاً معيناً من قبل المشاركين، يجب على هؤلاء أن يحققوا هذا السلوك.

فمن يعد بالمجيء، ولا يأتي هو متناقض مع ذاته.

إن محاولة التمييز بين قسمين من الكلام: الخبريات والإنشائيات، استناداً الى التعارض بين قيم الصدق والكذب من جهة وأنماط الفشل من جهة أخرى، أدّى بأوستن الى رفض هذا التقسيم الثنائي. فقد تبين له ان الكلام الخبري قد يتعرض لأنواع الفشل التي تحكم الإنشائيات، وكذلك قد تقبل بعض الإنشائيات التقييم من حيث الصدق والكذب (راجع المحاضرة الحادية عشرة من المصدر السابق).

فالذي يخبر مثلاً بأن «ملك مصر الحالي هو أصلع» يكون، بنظر أوستن، قد أخطأ ضد الشرط أ$_2$، تماماً كالذي يقول «بعتك هذا الشيء» بينما هو لا يمتلكه. فكما ان البيع في هذه الحالة باطل، كذلك الإثبات بأن «ملك مصر الحالي هو أصلع» هو إثبات باطل لعدم وجود هذا الملك. وأيضاً من قبيل الفشل Infelicities في الخبريات تأكيد قائل أن «الطقس ماطر» وهو لا يعتقد ذلك؛ إذ إن التأكيد، أو الإخبار عامة، يتطلب الاعتقاد، مثلما أن الإنشاء يتطلب حالات نفسية معينة وفقاً للشرط ج$_1$. وبالتالي فالتأكيد المذكور هو سوء استعمال للاتفاق. أما بشأن قيم الصدق والكذب فإنه لا يبدو لأوستن انها تنحصر بالخبر، بل الأخذ في هذا الحصر هو إفراط في تبسيط الأمور. ففي بعض الانشائيات مثلاً، كقولنا:

أنا أقدّر أن الساعة هي الثالثة بعد الظهر.

تعلن المحكمة بأنك مجرم.

يمكن دوماً طرح السؤال عما إذا كان الحكم مطابقاً أم غير مطابق للواقع.

لذلك خلص أوستن أخيراً الى أن مفهوم الإنشائي لا ينفع في أن يكون معياراً تصنيفياً إذ إن كل كلام، بما فيه الخبر، هو

أساساً إنشائي. فالموضوع المهم والشامل اذن هو دراسة الأفعال التي تحصل عند الكلام.

أنواع الأفعال الكلامية

استناداً الى ما سبق تحقيقه من أن المتكلم ينجز، عند أي تعبير، أفعالاً ما، كان منطلق البحث، بأي معنى يمكن القول انه عند التكلم نقوم بفعل ما؟

بهذا الخصوص، يميز أوستن ثلاثة أنواع من الأفعال:

1 ـ فعل القول Locutionary act، وأيضاً: الفعل القولي (أو: القول Locution) مجرد القول هو بحد ذاته فعل وذلك من أكثر من وجه. فأولاً هو إحداث أصوات، أي أنه فعل فونيطيقي Phonetic act. لكنه ليس فقط ذلك بل هو أيضاً إصدار ألفاظ (أي أشكال معينة من الأصوات تنتمي الى معجم لغة ما) منظومة وفقاً لقواعد اللغة، ومنطوقة بحسب تنظيم ما. ومن هذه الناحية فهو يكوّن ما يسميه أوستن بالفعل اللفظي Phonetic act. وأخيراً فالقول من حيث هو استعمال للفظ بحسب مرجع ما reference ومعنى ما يسمى فعلاً دلالياً rhetic act.

يمكن توضيح الفرق بين الفعل اللفظي والفعل الدلالي إذا ما قارنا بين الجملتين الآتيتين:

قال: الكلب خطر.

قال إن الكلب خطر.

فالجملة الأولى تورد فعلاً لفظياً أما الثانية ففعلاً دلالياً.

2 ـ الفعل في القول illocutionary act، وأيضاً: الفعل الداخل في القول (أو: المافي القول illocution): عند النطق بعبارة ما، لا يقوم المتكلم بفعل القول فحسب. ففي القول، أي عند القول مثلاً الكلب خطر، قد يراد اما الإخبار أو التحذير أو النصيحة أو النهي. فهذا الفعل الذي يتم إنجازه في قول ما (In- saying)، أي عند قول ما، يطلق عليه أوستن اسم الفعل في القول illocutionary act أو المافي القول Illocution (تركيب لاتيني من: في =in، و: قول، كلام =locutio). من لوازم هذا الفعل ان تختص كل عبارة بقوة أو بقيمة داخلة في القول illocutionary force مثل التوكيد والأمر والوعد والتمني والعقد الخ. أما تعيين تلك القوة فيعود الى أصناف العبارات والسياق الذي تنطق فيه.

3 ـ الفعل بالقول Perlocutionary act، وأيضاً: الفعل المتعلق بالقول؛ أو: المابالقول perlocution): هو الفعل الحاصل بالقول، أي بواسطة القول by saying، لذلك كان المصطلح Perlocution، من: بـ = Per، و: قول، كلام = Locutio). فالقول يمكن استعماله أيضاً لإحداث تأثيرات من مشاعر وأفكار وافعال. هكذا بقولنا الكلب خطر قد نحمل المخاطب على تجنبه أو على إقناعه بأن يشتريه إن كان يبحث عن كلب حراسة. فالإقناع والإبعاد وإثارة الفزع الخ... هي أفعال متعلقة بالقول.

الفرق الرئيسي بين الأفعال الداخلة في القول والافعال المتعلقة بالقول هو أنه في الأولى يجري استعمال اللغة بحسب اتفاق ما، بحيث إن هذه الأفعال يمكن التعبير عنها بصيغة إنشائية صريحة خلافاً للأفعال المتعلقة بالقول. فهكذا نستطيع ان نقول «أنا أؤكد..» «أنا أحذرك» «أنا أنهيك عن...»، بينما لا نستطيع ان نقول «أنا أقنعك بأن...» أنا أفزعك بأن...».

إن التمييز المذكور بين فعل قول وفعل في القول وفعل بالقول، لا يعني ان هذه هي ثلاثة افعال يجري تحقيق الواحد منها بعد الآخر وفقاً لتتابع معين، بل هي بالأحرى أوجه مختلفة لفعل تعبيري واحد مركب.

عند التدقيق، يبدو أن الفصل بين فعل القول والفعل الداخل في القول لا يمكن القطع به. ففي الحقيقة أن صيغ الجمل التي تؤدي ما أسميناه بالفعل الدلالي، وهو أحد قسائم فعل القول، تنطوي على محددات للقوة الداخلة في القول. هذا النقد على تقسيم أوستن، حدا بسورل الى إعادة تركيب الفعل الكلامي على الشكل الآتي: فعل التعبير Utterance act، الذي يضم التعبير عن الكلمات والجمل. وفعل القضية (او الفعل القضائي) Propositional act وهو الفعل الدلالي المستقل الذي يشتمل على الأفعال الكلامية غير التامة، أي أفعال الدلالة المرجعية والجمل التي لا تتحقق إلا بالارتباط مع الأفعال الداخلة في القول. وكذلك الفعل الداخل في القول والفعل المتعلق بالقول كما عند أوستن.

يقابل الاختلاف من حيث المعنى ما بين فعل القضية والفعل الداخل في القول اختلاف في عناصر هيئة الجملة على صعيد المبنى، حتى وإن لم تكن هذه العناصر منفصلة عن بعضها البعض. فهناك مؤشر القضية من جهة، ومؤشر القوة الداخلة في القول من جهة أخرى. من مؤشرات هذه القوة: تتابع الكلمات، النبر، علامات التقطيع، صيغ اسماء الأفعال، صيغ وأدوات إنشائية ظاهرة. استناداً الى ذلك يمثل سورل ارتباط الفعل الداخل في القول بمحتوى القضية على هذا النحو:

ق (ب)

حيث «ق» يدل على القـوة الداخلة في القـول، و «ب» على محتوى القضية.

تصنيف أوستن للأفعال الداخلة في القول

على ضوء نظرية الأفعـال الكلاميـة، تبين لأوستن أن تمييـز القضـايا الخبريـة يجب ان يحصـل ضمن مشروع عـام يشمـل تصنيف كـل الأفعال الـداخلة في القول من جهـة تقارب مـا. وعـلى سبيل محـاولة غـير نهائية قـابلة للنقـاش، أحصى أوستن الأصناف الخمسة الآتية:

1 ـ الحُكْميـات Verdictives: هي الأفعال التي تقـوم على إطلاق حكم، مبني على شهادة أو تعليل، حـول قيمة أو واقـع مـا. مثال أسماء أفعال من هـذا الصنف: بـرّأ، قيّم، حكم، حسِب، وصف، حلّل، صنّف، أرّخ، فسّر.

2 ـ المِـراسيـات Exercitives: هي الأفعـال التي تقضي «بحكم ملائم أو غير مـلائم على سلوك مـا أو على تـبرير هـذا السلوك»، و «هـذا الحكم ليس بمـا حـاصـل بـل بمـا سـوف يحصل». (المرجع نفسه، ص 154). مثال ذلك: أمـر، نهى، رافـع، تـرجّى، نصـح، حـرّض. وكـذلـك يحصي أوستن بينهـا الأفعـال: عـينّ، سمّى، استقـال، أعلن الافتتـاح أو الاختتام، صوّت، صرّح، أعلن.

3 ـ الـوعْـديـات Commissives: هي التي، كـما يقـول أوستن، «لا تفترض سوى شيء واحد، ألا وهو إرغـام المتكلم عـلى تبني سلوك مـا» (المـرجـع نفسـه، ص 156) من هـذا الصنف: وعد، نذر، أقسم، انضـوى، راهن، عقد، عـزم، نوى.

4 ـ التـبيينـيـات Expositives: هـي التي تـسـتـخـدم للمحـاججـة ولـلإبـانـة عن التصـورات وتـوضيـح استعـمال الكلمات. من أسماء هذه الأفعال الداخلة في القـول: «أثبت، أنكـر، أجـاب، اعـترض، استنبط، مثّـل «وكـذلـك «شرح، وصف، صنّف».

5 ـ السلوكيـات Behabitives: هي رد فعـل وتعبـير عن مـواقف تجاه سلوك ومصـير الآخـرين. من بـين هـذا الصنف يحصي أوستن: اعتـذر، شكر، هنـأ، عـزّى، انتقـد، مـدح، هجـا، وبّـخ، ودّع، بـارك، لعن، شرب نخب. وكـذلـك: تحدى، اعترض.

نقد سورل لتصنيف أوستن

وجه سورل، ضد التصنيف المذكور، عدة اعتراضات:

ـ فـأول ما يجـدر التنبه إليـه في هذه الـلائحـة، هي أنها لا تصنف الأفعال act الداخلة في القـول بل أسماء هذه الأفعـال Verb (لاحظ الخلط في اللغـة العربيـة بـين الفعـل act واسم الفعـل Verb). مما يـدل عـلى أن أوستن ينـطلق من افـتراض واهٍ، وهو أن أي تصنيف لأسماء الأفعال الداخلة في القـول هو بحـد ذاتـه تصنيف لهـذه الأفعـال. وفي الحقيقـة بعض أسماء الأفعال مثل صرّح لا تدل على فعـل داخل في القـول بل عـلى الطريقة التي تنجز بها مثل هذه الأفعال. فإنما التصريح يكـون تصريحاً بخبر أو أمر أو وعد.

ـ كذلك بعض أسماء الأفعال التي يأتي أوستن على ذكرها لا تندرج في الواقع تحت أسماء الأفعـال الداخلة في القـول، مثل «حسب، عزم، قصد ان، نوى». فمن يقول «أنا أنوي» ليس معناه انه عنده النية.

ـ أما العجز الأسـاسي في هذا التصنيف فهـو افتقاره بـوجه العموم الى مبادىء واضحة ومتماسكة يعتمد عليها للتمييز بـين الأفعال الكلامية.

وبسبب هـذا الافتقـار، والالتبـاس المستمـر بـين الأفعـال الكلامية وأسماء هذه الأفعال، فإن الأصناف كثيراً ما تتراكب. هكـذا، مثـلاً، اسم الفعـل وصف تشـترك فيـه الحكميـات والتبيينيـات معاً، إذ ينـطبق عليه تعـريف كـل من الصنفـين. لكن كـان بـالإمكـان كـذلـك إدراج معـظم التبيينيـات أمثـال «أثبت، أنكـر، صنف، استنبط» تحت الحكميات ايضـاً. لأن كل فعل تبييني، ينطوي على وجهة نظر، يستطيع ان يتناول ما قضي به استناداً الى شهادة أو تعليل.

ـ هذا التصنـيف، لا يشوبه التراكب فحسب، بل إن بعض الأصناف يعوزها التجانس فثمة أفعال، مع ما بينها من تباعـد واختـلاف، مدرجـة تحت صنف واحـد. هكـذا يحصي أوستن «تحدي» بين السلوكيات الى جانب اعتـذر، شكر، هنـأ، . . . لكن «تحدى» تستدعي امراً غير حاصل، وهي بـذلك مشـابهة لـ «أمر، طلب، حرّض» المعدودة بين المراسيات.

ـ وأخيراً، أن كثيراً من الأفعال الموضوعة في صنف مـا، لا تفي بتعريف هذا الصنف. فأسماء الأنعال سمّى، عينّ، حرّم (بمعنى أوقع الحرم)، لا تشكل حكماً ملائماً أو غـير ملائم عـلى سلوك مـا، كما تنص المـراسيـات، بـل هي تفيـد إنجـاز هـذه الأفعال.

إذن لإقامة تصنيف متـماسك وواضـح، لا يحتمل الـتراكب والالتبـاس، كـان لا بـد من وضـع معـايـير تحـدد الخصـائص المهمة، وتتيح بالتالي الفرز بشكل دقيق وجـازم. هذا مـا فعله سورل.

معايير للأفعال الداخلة في القول

1 ـ اختلاف في غرض Point الفعل. فهكذا مثلاً، غرض الأمر هو جعل المخاطب يفعل شيئاً ما. بينما بالنسبة الى الوصف، فالهدف هو إحداث تمثل صادق أو كاذب عما يجري. والغرض من الوعد هو أن يأخذ القائم به على عاتقه واجب تنفيذ شيء ما.

فالغرض الداخل في القول يشكل جزءاً من القوة الداخلة في القول، ولكنه لا يتساوى وإياها. فغرض الطلب مثلاً هو ذاته غرض الأمر، إذ كل من الطلب والأمر يتوخى جعل المخاطب يفعل شيئاً ما، ولكن من الواضح انهما لا يمتلكان القوة عينها. وبشكل عام، يمكن القول ان مفهوم القوة الداخلة في القول هي حصيلة عناصر متعددة، ليس الغرض سوى احد هذه العناصر، وإن كان دون شك أهمها على الإطلاق.

2 ـ اختلاف في اتجاه المطابقة بين الكلمات والعالم. من لوازم غرض بعض الأفعال الداخلة في القول جعل الكلمات او، على وجه التدقيق، محتوى القضية مطابقاً للعالم اي للخارج، بينما غرض البعض الآخر هو جعل العالم مطابقاً للكلمات. فالخبر مثلاً هو من الفئة الأولى، أما الطلب والوعد فهما من الفئة الثانية. يمكن توضيح الفرق بين هاتين الفئتين بمثل رجلين، أحدهما ذهب الى السوق ليشتري ما كتبته له زوجته على لائحة، من خبز ولحم وخضار، وآخر، رجل مخابرات، يتبعه ليسجل ما يأخذه من حاجيات. فعند الخروج من السوق، لا شك ان لائحة الزوج ولائحة رجل المخابرات تصبحان متساويتين. لكن تبقى غاية كل واحدة منها مختلفة كلياً عن الأخرى. فغاية الزوج هو جعل المشتريات تنطبق على لائحته، بينما غاية رجل المخابرات هو جعل لائحته تنطبق على المشتريات. هذا الفرق في الخاصية المذكورة يطلق عليه سورل اسم الاختلاف في اتجاه المطابقة. ويمثل لاتجاه مطابقة الكلمات للعالم بسهم نازل ↓ ، ولاتجاه مطابقة العالم للكلمات بسهم صاعد ↑ .

3 ـ اختلاف في الحالة النفسية المعبر عنها. أن من يخبر أو يزعم أو يؤكد أن: ب، يعبر عن اعتقاده بالقضية «ب». والذي يعد أو يتوعد أو يقسم بفعل ما: «ف»، فهو يعبر عن قصده بفعل «ف». والذي يأمر أو يتوسل شخصاً ما «س» أن يفعل «ف»، فهو يبدي رغبته بأن يقوم «س» بفعل «ف». والذي يعتذر على فعل ما «ف»، يبوح بتحسره على القيام به. وعلى العموم، عند القيام بأي فعل داخل في القول، يعبر المتكلم عن موقفه أو حالته بالنسبة لمحتوى القضية. وهذا يصح حتى ولو كان المتكلم يفتقد الصراحة، أي انه ليس عنده الاعتقاد أو الرغبة أو القصد أو التحسر. مما يؤكد ذلك، كون اللغة لا تتقبل قولاً بصيغة المتكلم، يكون فيه سلب الحالة النفسية معطوفاً على جملة ذات فعل إنشائي ظاهر، بالرغم من أن ذلك غير متناقض. فهكذا لا يمكن القول «إني أؤكد أن «ب»، ولكني لا اعتقد أن «ب» أو «إني أعد بفعل «ف»، مع انه ليس لي الرغبة بأن أفعل «ف».

هذا المعيار يطلق عليه سورل اسم «شرط الصراحة».

إن الأبعاد الثلاثة المذكورة، أي الغرض الداخل في القول واتجاه المطابقة وشرط الصراحة هي المعايير الأكثر أهمية التي يعتمد عليها سورل في تصنيف الأفعال الداخلة في القول. إضافة اليها ثمة أبعاد أخرى يجب أخذها بعين الاعتبار. وهي:

4 ـ اختلاف في العزم في عرض الغرض الداخل في القول. فطلبي «أنا أصر على أن نذهب الى السينما» هو أعزم من طلبي «أنا اقترح أن نذهب الى السينما»، بالرغم من أن الغرض واحد. وكذلك هو الفرق بين تأكيدي «أقسم بأن سميراً سرق المال» وقولي «أظن أن سميراً سرق المال»، إذ الاعتقاد أعزم في الأول منه في الثاني.

5 ـ اختلاف في مقام أو وضع كل من المتكلم والمخاطب، من حيث إنهما يحددان القوة الداخلة في القول. إذا طلب الضابط من الجندي النفر أن ينظف الغرفة، فهذا الطلب هو على الأرجح أمر. أما إذا طلب الجندي من الضابط أن يفعل ذلك، فهذا الطلب قد يكون اقتراحاً أو ترجّياً، لكنه لا يمكن أن يكون أمراً على الإطلاق.

6 ـ اختلاف في كيفية ارتباط الكلام بالمصالح الخاصة بالمتكلم والمخاطب. ما يُظهر الفرق مثلاً بين التبجح والتحسر، أو التهنئة والتعزية، هو التقابل بين ما هو موافق ومخالف لمصالح كل من المتكلم والمخاطب على التوالي.

7 ـ اختلاف من حيث علاقة العبارة بباقي الكلام. بعض العبارات الإنشائية مهمتها ربط قول ما بالسياق اللغوي (وأيضاً بالسياق الحالي). من هذا النوع مثلاً، العبارات: أجيب، أستنتج، أستنبط، أعترض. فهذه، بالإضافة الى كونها تثبت قضية ما، تفيد موقع القضية من السياق. إن كانت اعتراضاً أو جواباً على قول سابق، أو استنتاجاً من أقوال سابقة. ثمة روابط غير الأفعال قد تقوم بالمهمة المذكورة أمثال: بالرغم من، إذن، بالتالي، الخ.

8 ـ اختلاف في محتوى القضية يلزم عن مؤشر للقوة

الداخلة في القول. فالفرق مثلاً بين الوصف والتوقع هو أن الوصف يطول الماضي أو الحاضر، بينما التوقع يكون للمستقبل.

9 ـ اختلاف بين الأفعال التي لا يمكن ان تكون إلا أفعالاً كلامية، والأفعال التي يمكن أن تكون كلامية، ولكن ليس بالضرورة. هكذا مثلاً، يمكن تصنيف أشياء ما بقولنا «أصنف هذه مع فئة أ.، وتلك مع فئة ب. ولكن ليس بالضروري مطلقاً التلفظ بأي قول، بل يمكن الاكتفاء بوضع هذه في خانة «أ» وتلك في خانة «ب»، وكذلك هي الحال مع أفعال التقييم والتقدير والاستنتاج. فإني استطيع ان أستنتج مثلاً أن جاري هو سكران دون ان اقوم بأي فعل كلامي حتى ولو داخلي.

10 ـ اختلاف بين الأفعال التي تتطلب لإنجازها تنظيماً خارج اللغة، والأفعال التي لا تتطلب ذلك. كثير من الأفعال الداخلة في القول تتطلب مؤسسة أو تنظيماً خارج النظام اللغوي. وهذه الأفعال غالباً ما تكون مشروطة بوضع ومقام المتكلم والمخاطب ضمن المؤسسة والتنظيم. فهكذا مثلاً للتعميد والتحريم واعطاء الحكم وإعلان الحرب والطرد من اللعب، لا يكفي أن يتوجه أي متكلم لأي مخاطب بالقول: «أنا أعمدك»، «أنت محكوم بالسجن المؤبد»، الخ... بل يجب أن يحتل كل منهما مقاماً في مؤسسة ما.

يبدو أحياناً من تعابير أوستن انه يعتبر كل الأفعال الداخلة في القول من هذا القبيل. بينما هي ليست كذلك، إذ إنه مثلاً حتى يعد المتكلم شخصاً ما بالمجيء اليه غداً لا يحتاج الا الى الالتزام بقواعد اللغة دون الاعتماد على مؤسسة خاصة.

يجب التمييز بين هذه الخاصية، أي خاصية استلزام مؤسسة أو تنظيم خارج اللغة وخاصية وضع أو مقام المتكلم والمخاطب المنصوص عليها في المعيار (5). فقد يحصل اختلاف في الوضع والمقام ولا يكون ناجماً عن مؤسسة ما، كحال السارق المسلح الذي هو في وضع يجيز له أن يأمر ضحيته.

11 ـ اختلاف بين الافعال التي هي ذات أسماء تصلح لاستعمال انشائي، والأفعال التي ليست كذلك. لا شك أن معظم أسماء الأفعال الداخلة في القول هي ذات استعمال انشائي، فهذه هي أسماء الأفعال أكد، وعد، أمر، استنتج. لكن لا يمكن القيام بعمل التبجح أو التهديد بالقول «أنا أتبجح» و«أنا أهددك»، إذ ليست كل الأفعال الداخلة في القول إنشائية.

12 ـ اختلاف في اسلوب القيام بفعل داخل في القول. بعض أسماء الأفعال الداخلة في القول تفيد إظهار ما يمكن تسميته بالأسلوب الخاص الذي يتم به إنجاز الأفعال. فالاختلاف بين «أعلن» أو «صرح» من جهة و«أسر» من جهة أخرى لا يستلزم بالضرورة اختلافاً في غرض الفعل الداخل في القول ولا في محتوى القضية، بل هو مجرد اختلاف في الأسلوب.

انطلاقاً من هذه المعايير توصل سورل الى التصنيف التالي للأفعال الكلامية.

تصنيف سورل

يتضمن خمسة أقسام هي:

1 ـ الإثباتيات Assertives: ان غرض هذه الأفعال هو جعل المتكلم مسؤولاً (على درجات مختلفة) عن تحقق واقع ما، أي عن صدق القضية المعبر عنها. فالاثباتيات هي التي تحتمل إحدى قيمتي الصدق والكذب. وبالتالي تتجه الكلمات فيها لأن تكون مطابقة للعالم. أما الحالة النفسية المرافقة لها فهي الاعتقاد (ع). من هنا تمثيل سورل لها بالتركيب الآتي:

⊢ ↓ ع (ب)

حيث «⊢» يرمز الى الإثبات، والسهم «↑» يشير الى اتجاه المطابقة و «ب» تفيد محتوى القضية.

بعض أسماء الأفعال الإنشائية تدل على أفعال داخلة في القول، تقبل التقييم من حيث الصدق والكذب، ولكنها لا تنحصر فقط بصنف الإثباتيات، إذ إنها، مع تحقيقها لغرض هذا الصنف، تنطوي على سمات إضافية تعود الى القوة الداخلة في القول. هكذا مثلاً «تبجّح» و«تشكى»، الى جانب كونهما يفيدان الإثبات، فإنهما يخصان مصالح المتكلم (حسب المعيار 6). كذلك «استنتج» و«استنبط»، إضافة الى كونهما من صنف الإثباتيات، يشيران الى العلاقة القائمة بين الفعل وسياق الكلام (المعيار 7).

2 ـ التوجيهيات Directives: الغرض من أسماء هذه الأفعال هو أن يحاول المتكلم جعل المخاطب يقوم بفعل ما. من الواضح أن اتجاه المطابقة يكون من الألفاظ الى العالم، أي أن على الخارج أن يوافق الكلام. وهنا شرط الصراحة هو الإرادة أو الرغبة (ر). أما محتوى القضية فهو دوماً قيام المخاطب (خ) بفعل ما (ف). وعليه يكون تمثيلها:

! ↑ ر (خ يفعل ف)

حيث «!» هو الرمز الخاص بالتوجيهيات.

أمثلة أسماء أفعال من هذا الصنف: طلب، أمر، دعا الى، ترجّى، سمح، نصح، تحدى، سأل، استفهم.

3 ـ الوعديات Commissives: بخصوص هذا الصنف يأخذ سورل بتعريف أوستن، دون تحريف، لكنه يلغي منه بعض أسماء الأفعال التي كان يعتبرها أوستن داخلة فيه مثل «استعد لـ، عقد النية على». فالوعديات هي الأفعال التي الغرض منها إلزام المتكلم (ك) على القيام بعمل ما في المستقبل. وبالتالي يجب في هذا الصنف ان يطابق الخارج الكلمات. أما الحالة النفسية التي هي شرط الصراحة، فهي النية (ن). وتمثيلها كالآتي:

و ↑ ن (ك يفعل ف).

حيث «و» هو العلامة الفارقة للوعديات.

من الواضح أن للتوجيهيات والوعديات الاتجاه ذاته من حيث تطبيق العالم على الكلمات. لكن ما منع سورل من جمعها في صنف واحد هو اختلافهما من جهة الفاعل. فهنا المتكلم هو الفاعل بينما المخاطب هو الفاعل في التوجيهيات.

4 ـ البَوْحيات Expressives: الغرض الداخل في القول لهذا الصنف هو التعبير عن الحالة النفسية (ن) المحددة في شرط الصراحة، تجاه حالة من الأشياء محددة في محتوى القضية. من أسماء الأفعال البَوْحية «شكر، هنأ، اعتذر، عزّى، تحسر، رحّب».

يلاحظ أن البوحيات تفتقد الى اتجاه في المطابقة بين العالم والكلمات. فهكذا مثلاً إذا اعتذر احدهم لآخر عن دعس رجله، فليس المقصود ان يصرح انه دعس رجله ولا ان يصار الى حدوث ذلك الدعس. لكن من المفترض ان تكون القضية المعبر عنها صادقة. تمثيل البوحيات هو كالآتي:

ح ∅ (ن) (ك/خ + خاصية)

حيث:

ح هي الغرض المشترك لكل البوحيات.

∅ هي المجموعة الفارغة الدالة على انعدام أي اتجاه في المطابقة.

ن هو متغير لمختلف الحالات النفسية الموافقة للأفعال البوحية.

فيما يخص محتوى القضية (ك/خ + خاصية) فإنه يقوم على اسناد خاصية، ليست بالضرورة فعلاً، الى المتكلم «ك» او الى المخاطب «خ» إذ إن المتكلم يستطيع مثلاً أن يهنئك ليس على فوزك في السباق فحسب بل ايضاً على شكلك الحسن.

5 ـ التصريحيات Déclaratives: بالإضافة الى هذه الأصناف، يرى سورل أن ثمة مجموعة خامسة من الأفعال المتعلقة بالقول تتميز عن البقية بكون حالة الأشياء المستفادة من القضية تتحقق عند مجرد التصريح بها، أي القول بأمر ما هو إحداث لذلك الأمر. مثال ذلك: أنا أقدم استقالتي، أنت مطرود من الوظيفة، أوقعتُ عليك الحرم، سُميت هذه السفينة **عروس البحر**، أعلنُ الحرب. لذلك يطلق عليها سورل اسم التصريحيات (ص). خاصية هذا الصنف من الأفعال هو ان القيام الناجح بها، اي القيام المستوفي لكل الشروط يستلزم المطابقة بين محتوى القضية والخارج. فإذا أتممت كما يجب فعل الطلاق، مثلاً، فامرأتي هي بالفعل ذاته طالقة.

التصريحيات إذن تحدث تغييراً في منزلة أو وضع الأمر المشار إليه، بقوة القيام الناجح بالتصريح فحسب. هذه العلاقة الابتكارية (الإنشائية) المميزة بين الكلام والخارج، كي تستقيم في التصريحيات تتطلب بوجه عام مؤسسة خارج اللغة، أي نسقا من القواعد التنظيمية، يضاف الى نسق القواعد اللسانية فللقيام بتصريح ما، لا يكفي عادة ان يمتلك كل من المخاطب والمتكلم القواعد التي تشكل ما يسمى بالكفاءة اللسانية، بل يجب ايضاً وجود مؤسسة إضافية يشغل فيها المتكلم والمخاطب وضعاً خاصاً. أي وجود مؤسسات مثل: الشريعة الإسلامية، الكنيسة، الدولة، الملكية الخاصة، الدستور، الألعاب المعقدة الخ.

من بين التصريحيات، يستثني سورل فئتين لا ينطبق عليهما استلزام مؤسسة خارجة عن اللغة: التصريحيات الفائقة للطبيعة كقول الخالق «ليكن نور»، وأيضاً التصريحيات التي تخص اللغة ذاتها كقولك «أنا أعرّف، أنا أختصر.... ب، أنا اسمي». إنما هذا الاستثناء هو في نظرنا خاطىء. إذ إن التصريحيات من الفئة الأولى لا تصح إلا ضمن مؤسسة دينية ذات معتقدات وطقوس معينة. فإن فرضت عمومية ذلك، فيكون لعمومية مثل هذه المؤسسات ليس إلا. وأما بالنسبة للفئة الثانية، فهي كذلك تتطلب قاعدة من نسق مضاف على اللغة.

لكن مثل هذه القاعدة، خلافاً لمعظم القواعد التي تحصر بعض الأفعال في بعض الأشخاص تجيز لكل متكلم أن يقوم بأفعال التعريف والتسمية. ولا يمنع البتة أن تقيّد مجموعة لغوية هذا الاستعمال ببعض الأشخاص دون سواهم كالعلماء أو الراشدين مثلاً (في بعض العاب الورق، يستطيع الجوكر أن يشغل اي دور كان، مع أن حرية التحرك هذه خاضعة لنسق اللعبة).

رمز التصريحيات هو كالآتي:

ص ↕ ∅ (ب).

حيث:

«ص» يشير الى غرض التصريحيات.

«$\updownarrow$» يدل على ان المطابقة بين الكلمات والخارج تحصل في الاتجاهين دفعة واحدة.

«$\varnothing$» يلحظ انعدام شرط الصراحة لهذا الصنف.

و«ب» هو متغير القضية المعهود.

قد تتقاطع التصريحيات مع الاثباتيات، وذلك في حالات معينة تحددها المؤسسة. في هذه الحالات لا يكتفى بالاخبار عن الواقع، بل يحتاج الى سلطة تقضي وتبت بهذا الواقع، بعد الإنتهاء من عملية البحث والاستقصاء. إذ إن النقاش يجب ان ينتهي في مرحلة ما ويؤدي الى قرار. من هنا ضرورة وجود القاضي والحَكَم. فكلامهما هو من جهة تصريحي: لأنه يكفي مجرد الإعلان على أنك «أنت مذنب» أو «أنت خارج اللعب»، حتى ينطبق عليك ذلك، بالنظر الى القانون والى لعبة كرة القدم. وكذلك، كلاهما هو في الوقت ذاته إثباتي، لأنه خلافاً لبقية التصريحيات مثل اعلان الحرب أو التعين فإنه من الممكن ان يكون القاضي أو الحكم كاذبين.

يرمز سورل الى هذه التصريحيات (ص) الإثباتية (ث) على هذا النحو:

ص ث $\downarrow$ $\updownarrow$ (ب).

حيث صث هو غرض الفعل الداخل في القول للتصريحيات الإثباتية، والسهم الأول النازل $\downarrow$ هو اتجاه المطابقة للإثباتيات، والسهم المزدوج $\updownarrow$ اتجاه التصريحيات، وحيث شرط الصراحة هو الاعتقاد ع.

أقسام الكلام عند العرب

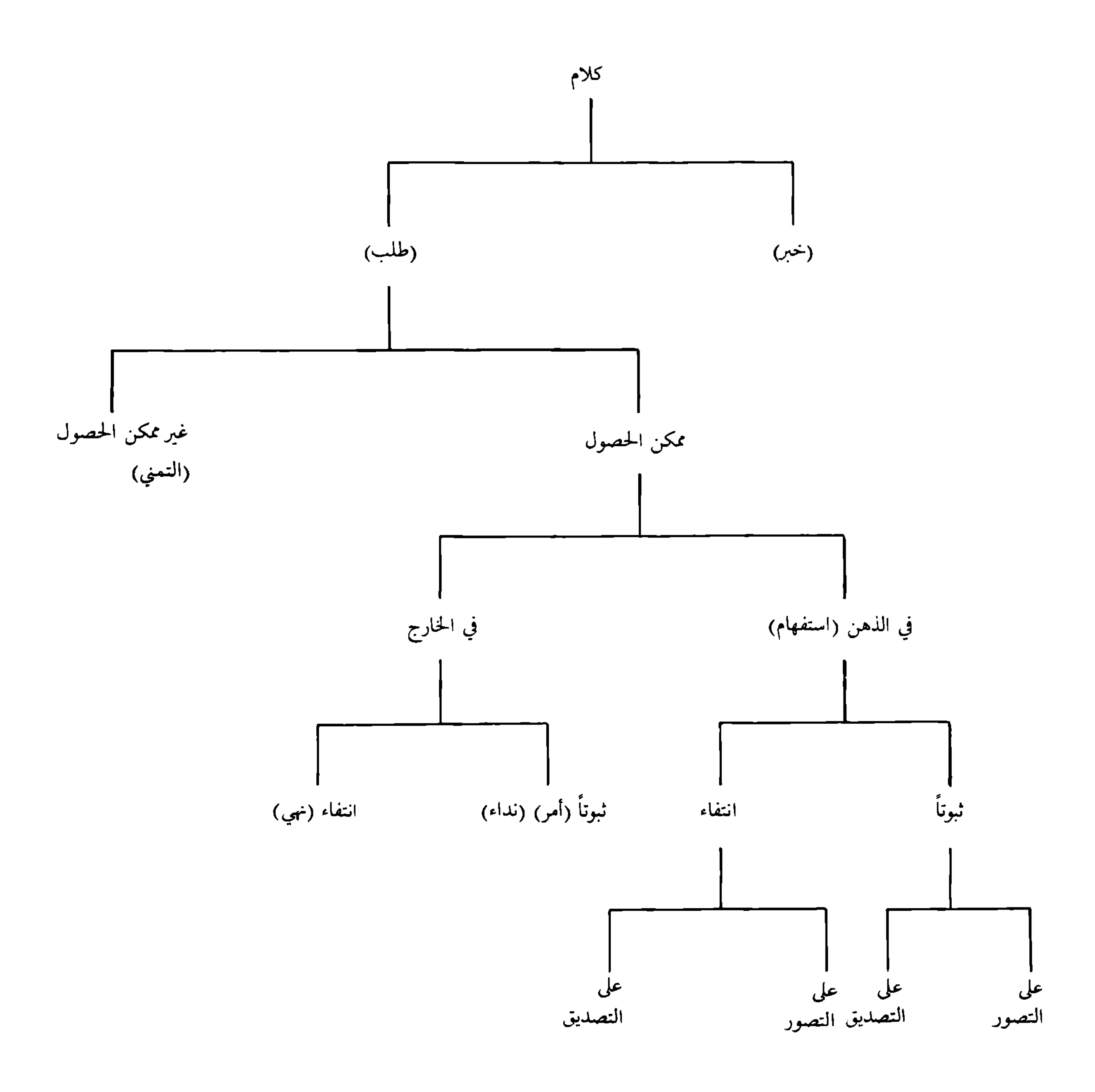
إذا زعمنا أن نظرية الأفعال الكلامية الحديثة تجد لها أصولاً في الفكر العربي، فلا نعني بذلك أن ثمة مفاهيم أو أفكاراً متفرقة في كتب علماء الكلام والمناظرة والأصول والنحو يمكن إدراجها تحت بعض أبواب النظرية المذكورة فحسب، بل نعني خاصة أن هذه النظرية كانت تشكل، عند علماء البلاغة، الجزء الأكبر من علم مستقل بذاته هو علم المعاني. وبما أن هذا العلم، شأن معظم المعارف التي تراكمت عند العرب، تطور عبر حقبة طويلة من الزمن، فلا شك أننا نقع على آراء واتجاهات متنوعة في هذا المجال. لذلك نجد، فيما يخص تصنيف الأفعال الكلامية، أي بتعبير علماء المعاني، أقسام الكلام، معظم التصنيفات الممكنة إن على صعيد الإفادة الدلالية وإن على صعيد الصياغة النحوية.

بالطبع، ترتبط طريقة التقسيم بنوعية المعايير، كما أن عدد الأقسام يتعلق بعمومية أو خصوصية المعيار المأخوذ به. فهكذا يتراوح عدد الأقسام من صنفين هما الخبر والإنشاء الى أصناف عشرة هي، بحسب بعضهم: نداء ومسألة وأمر وتشفع وتعجب وقسم وشرط ووضع وشك واستفهام. (السيوطي، **الاتقان**، المجلد 2، ص 75).

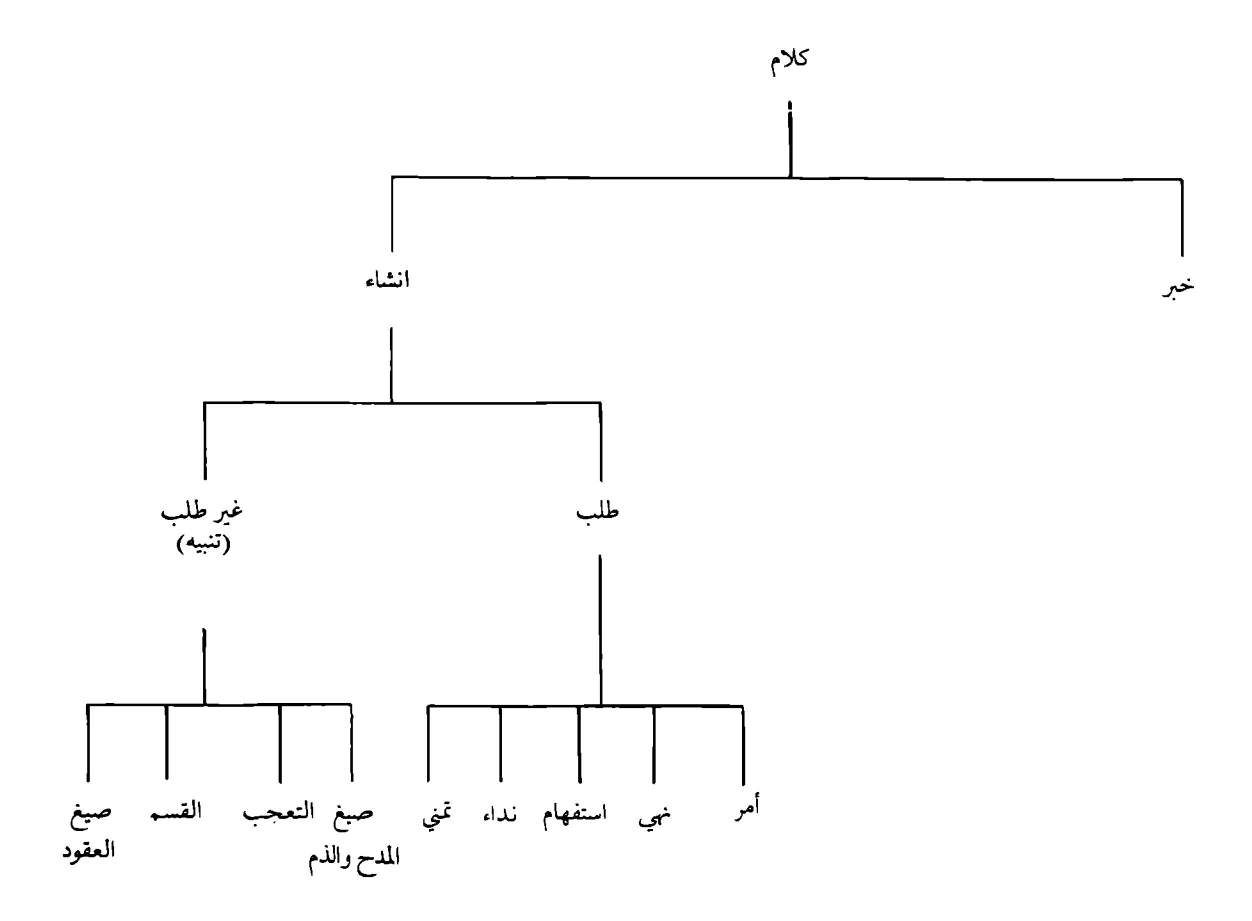
أما التصنيف الشائع الذي أخذ به المتأخرون فهو التصنيف العائد الى ما يمكن تسميته بالمدرسة السكاكية. فالسكاكي اكتفى بتقسيم الكلام، من حيث مطابقته أو عدم مطابقته للواقع، الى خبر وطلب، ثم فرع الطلب، استناداً الى ثلاثة معايير مختلفة، الى ستة أقسام. «فالطلب، إذا تأملت نوعان: نوع لا يستدعي في مطلوبه إمكان الحصول، . . . ، ونوع يستدعي فيه إمكان الحصول. والمطلوب، بالنظر الى أن لا واسطة بين الثبوت والانتفاء، يستلزم انحصاره في قسمين: حصول ثبوت متصور، وحصول انتفاء. وبالنظر الى كون الحصول ذهنياً وخارجياً، يستلزم انقساماً الى أربعة أقسام: حصولان في الذهن، وحصولان في الخارج. ثم، إذا لم يزد الحصول في الذهن على التصور والتصديق لم يتجاوز أقسام المطلوب ستة: حصول تصور أو تصديق في الذهن، وحصول انتقاء تصور أو تصديق فيه، وحصول ثبوت تصور أو انتفائه في الخارج. . . .

أما النوع الأول من الطلب: التمني. أو ما ترى كيف تقول. . . «ليت الشباب يعود». فتطلب عود الشباب، مع جزمك بأنه لا يعود. أو كيف تقول «ليت زيداً يأتيني» أو «ليتك تحدثني»، فتطلب اتيان زيد وحديث صاحبك، في حال لا تتوقعها ولا لك طماعية في وقوعها، اذ لو توقعت أو طمعت لاستعملت «لعل» أو «عسى». وأما الاستفهام والأمر والنهي والنداء، فمن النوع الثاني. والاستفهام لطلب حصول في الذهن. . . وأما الأمر، لا النهي، والنداء فلطلب الحصول في الخارج: أما حصول انتفاء متصور، كقولك في النهي للمتحرك «لا تتحرك»، فإنك تطلب بهذا الكلام انتفاء الحركة في الخارج. وأما حصول ثبوته، كقولك في الأمر «قم»، وفي النداء «يا زيد»، فإنك تطلب بهذين الكلامين حصول قيام صاحبك واقباله عليك في الخارج. والفرق بين الطلب في الاستفهام وبين الطلب في الأمر والنهي والنداء واضح، فإنك في الاستفهام تطلب ما هو في الخارج ليحصل في ذهنك نقش له مطابق، وفيما سواه تنقش في ذهنك ثم تطلب أن يحصل له في الخارج مطابق. فنقش الذهن في الأول تابع، وفي الثاني متبوع» (السكاكي، **مفتاح العلوم**، ص 131 -132).

هذا ما يجمله الجدول الآتي:



أما شارح السكاكي الأول، أي القزويني، وسائر من تبعه من الشراح والمعلقين وغيرهم، فبعد أن قسموا الكلام قسمة أولى الى خبر وإنشاء، ميزوا في الإنشاء بين ضربين: الطلب وغير الطلب، أو أيضاً الإنشاء الطلبي والانشاء غير الطلبي (**شروح التلخيص**، الجزء الثاني، ص 234-236). وقد أخذوا فيما يخص الطلب بأقسام السكاكي. أما بشأن الإنشاء غير الطلبي فعدوا من ذلك: صيغ المدح والذم، أفعال التعجب، القسم، صيغ العقود، وغيرها (انظر، سعد الدين التفتازاني، الدسوقي، **المصدر نفسه**، ص 36.) وعلى العموم شاع عندهم هذا التقسيم:



بالنسبة الى هذا التصنيف، قد نقع على معظم المعايير التي وضعها سورل، إن بصورة صريحة أو ضمنية. لكن المعيار الأساسي الذي جرى التعويل عليه في التقسيم العام للكلام الى خبر وإنشاء، أو الى خبر وطلب وتنبيه، فهو معيار المطابقة (رقم 2 عند سورل). وعليه، فالكلام ان كان له خارج يطابقه أو لا يطابقه فهو الخبر، وإن كان ايجاد أي ابتكار لهذا الخارج فهو الإنشاء. فإن تأخر معناه عن لفظه فهو الإنشاء الطلبي أو الطلب، وإن اقترن معناه به فهو التنبيه (راجع، السيوطي، **الإتقان**، ص 76)، (**شروح التلخيص**، الجزء الثاني، ص 234-236).

الأفعال الكلامية غير المباشرة Indirect

في حال التعبير البسيط، ينطق المتكلم بجملة، وقصده أن يقول تماماً وحرفياً ما يقول. لكن، مثلما هو معروف، لا تجري الأمور دوماً في هذا المجال، بهذه البساطة. ففي كثير من الأحوال، يفترق المعنى المقصود من التعبير عن الدلالة الحرفية للجملة، كما في الاستعارة والكناية والتهكم الخ. من هذا القبيل أيضاً، الجمل التي يتلفظ بها المتكلم ويقصد تماماً ما يقول، لكنه إضافة الى ذلك يقصد شيئاً آخر. مثلاً، عندما يتوجه المتكلم الى المخاطب بقوله:

هل تستطيع أن تناولني الملح؟

فالمعنى الحرفي العارض هو سؤال عن مقدرة المخاطب، أما المقصود الأساسي فهو الطلب من المخاطب أن يفعل ذلك.

في هذا النوع من الأمثلة، يستعمل المتكلم جملة تتضمن دلائل قوة خاصة بصنف معين من الأفعال الداخلة في القول، ليقوم في الوقت ذاته بصنف آخر من الأفعال الداخلة في القول. ثمة حالات أيضاً، يتلفظ فيها المتكلم بجملة ما، ويقصد ما يقول، ولكنه ايضاً يقصد فعلاً آخر داخلاً في القول، مع محتوى قضية مختلف كذلك. مثلاً، عندما يزجر المتكلم المخاطب بقوله:

هذا هو الباب!

فهو إضافة الى اخباره بأن هذا هو الباب، يقوم بفعل توجيهي ذي محتوى قضائي مغاير، وهو أمر المخاطب بمغادرة المكان.

بوجه عام، إذا تم القيام بفعل ما داخل في القول بواسطة فعل آخر داخل في القول، كما في الأمثلة المذكورة، فالفعل الأول يسمى «فعلاً كلامياً غير مباشر» Indirect Speech act.

إن المشكلة الأساسية التي تطرحها الأفعال الكلامية غير المباشرة هي معرفة كيف يمكن للمتكلم أن يقول شيئاً ما ويعني ذلك، وهو في الوقت نفسه يريد أن يقول شيئاً آخر. وبالتالي، معرفة كيف يمكن للمخاطب أن يفهم الفعل الكلامي غير المباشر، مع أن ما يسمعه يدل على شيء آخر.

جواباً عن هذه المشكلة، يأخذ سورل بالفرضية الآتية:

في الأفعال الكلامية غير المباشرة، يستطيع المتكلم أن يبلغ المخاطب اكثر مما يقوله بالفعل، باستناده الى معلومات خلفية، لغوية أم غير لغوية، مشتركة ما بينهما، كما باستناده الى مقدرات المخاطب العقلانية والاستدلالية. وبوجه أدق، فالنموذج التفسيري لما هو غير مباشر من الأفعال الكلامية يتضمن نظرية الأفعال الكلامية، وبعض المبادىء العامة للمشاركة في الحديث، على غرار تلك المبادىء التي وضعها غرايس Grice وخلفية من المعلومات الواقعية الأساسية المشتركة بين المتكلم والمخاطب، كما انه يفترض مقدرة من المخاطب على إقامة الاستدلالات.

لنتبع مع سورل، تطبيقاً لهذا الافتراض، تفحص عينة عامة لفعل كلامي غير مباشر. ففي الحديث الآتي:

1 ـ طالب س: لنذهب الى السينما هذا المساء.

2 ـ طالب ع: عليّ أن أدرس من أجل الإمتحان.

تشكل العبارة (1) عرضاً، بحسب معناها الصريح. أما العبارة (2) فهي، عادة ضمن السياق المطروح، تفيد رفضاً للعرض، لكن ليس بمقتضى المعنى، إذ إنها بصورة مباشرة لا تفيد سوى تأكيد ما على الطالب ع. والتأكيد أن من هذا النوع ليست بوجه عام رفضاً لعروض معينة، حتى ولا كانت جواباً عنها. فلو أجاب بأنه:

سوف يأكل فستقاً هذا المساء.

لما كان جوابه رفضاً للذهاب الى السينما. من هنا كان السؤال: كيف يعرف س أن العبارة المذكورة تشكل رفضاً للعرض؟ وبالتالي، كيف يمكن لـ ع أن يعني بعبارته الرفض.

المفترض إذن أن يكون في جواب ع معنى حرفي ثانوي Secondary ومعنى أولي Primary مقصود. والمطلوب البحث عن كيفية انجاز فعل أولي مقصود، وهو فعل العرض، بواسطة فعل ثانوي حرفي، وهو فعل الإثبات.

يمكن اختصار المراحل الأساسية لاشتقاق الفعل الأولي الداخل في القول عن طريق الفعل الثانوي، على الوجه الآتي:

مرحلة 1:

قدّمت عرضاً لـ ع، وجواباً عنه قال إنه سوف يدرس من أجل الامتحان (وقائع الحديث).

مرحلة 2:

افترضُ أن ع هو متعاون في الحديث، وأن ملاحظته هي ملائمة أي في محلها (مبادىء المحادثة).

مرحلة 3:

الجواب الملائم قد يكون قبولاً، أو رفضاً، أو اقتراحاً مضاداً، أو متابعة للمناقشة الخ (نظرية الأفعال الكلامية).

مرحلة 4: لكن عبارته الحرفية لا تفيد شيئاً من هذا، وبالتالي لا تشكل جواباً ملائماً (استدلال من المرحلتين 1 و 2).

مرحلة 5: انه يقصد على الأرجح أكثر مما يقول. فإن كانت ملاحظته ملائمة، لا بد أن يختلف غرضه الأولي عن غرضه الحرفي (استدلال من المرحلتين 2و 4).

مرحلة 6:

أنا أعرف أن الدرس من اجل الامتحان يتطلب وقتاً طويلاً من السهرة، وكذلك الذهاب الى السينما (معلومات من خلفية الواقع).

مرحلة 7:

يستحيل إذن الذهاب الى السينما والدرس في سهرة واحدة (استدلال من المرحلة 6).

مرحلة 8:

أحد الشروط التحضيرية للقبول بعرض ما أو بأي وعد هو امكانية القيام بالفعل المسند في شرط محتوى القضية (نظرية الأفعال الكلامية).

مرحلة 9:

أعرفُ بالتالي انه قال شيئاً يستلزم على الأرجح عدم قبوله بالعرض المطروح (استدلال من المراحل 1 و 7 و 8).

مرحلة 10:

إذن غرضه الأولي هو على الأرجح رفض العرض (استدلال من المرحلتين 5 و 9).

من هذه المراحل يتبين لنا أن الاستراتيجية الاستدلالية تقوم على أن تثبت في بادىء الأمر أن الغرض الأولي للفعل الداخل في القول ينحرف عن الغرض الحرفي، ومن ثم على أن تعين ما هو الغرض الأولي للفعل الداخل في القول.

العينة التي أستقصينا البحث فيها هي من النوع المطلق الممكن استعماله في أي سياق. لكن ما يزيد المشكلة تعقيداً هو أن ثمة جُمل، يكاد استعمالها كأفعال غير مباشرة يخضع لعرف ما. من النادر مثلاً تخيل ظروف لا يكون فيها السؤال «هل تستطيع أن تناولني الملح؟» طلباً بفعل المناولة. فما يميز أساساً هذه الحالات عن أمثال العينة المذكورة هو عمومية الشكل التي تُؤدَى بها.

في مجال الأفعال غير المباشرة الداخلة في القول، يبدو ان صنف التوجيهات هو الأكثر أهمية وغنى لأن يكون موضوعاً للبحث. إذ إن متطلبات الحديث المعهودة تأبى عادة التلفظ بجمل أمرية بحتة، مثل: أُخرج من الغرفة!، أو أيضاً التعبير بإنشائيات صريحة، كقولك: أنا آمرك أن تخرج من الغرفة!. ولا شك أن الأداب هي الدافع الأساسي للجوء الى الفعل غير المباشر.

لنعتبر بعض الجمل التي تستعمل عرفاً أو بالاتفاق للقيام بتوجيهات غير مباشرة. فإنه بالإمكان توزيعها على الفئات البسيطة التالية:

فئة 1: جمل تخص مقدرة المخاطب (خ) على إجراء الفعل (ف):

1 ـ هل تستطيع أن تناولني الملح؟

2 ـ هل بإمكانك أن تعطيني الكتاب؟

3 ـ أمعك صرافة 250 دينار؟

فئة 2: جمل تخص إرادة أو رغبة المتكلم (ك) أن يقوم المخاطب (خ) بفعل (ف):

1 ـ أنا أحب أن ترحل الآن.

2 ـ أكون شاكراً لك لو تساعدني.

3 ـ آمل أن تفعل هذا.

4 ـ يسعدني كثيراً لو زرتني.

فئة 3: جمل تخص إجراء (ف) من قبل المخاطب (ح).

1 ـ من الآن فصاعداً يرتدي الموظفون الزي الرسمي.

2 ـ هل كففت عن الضجيج؟

3 ـ أسوف تنتهي من الشتم؟

فئة 4: جمل تخص رغبة أو قبول المخاطب (خ) بإجراء الفعل (ف):

1 ـ هل تريد أن تعيرني الكتاب؟

2 ـ ألا يزعجك أن نلتقي غداً؟

فئة 5: جمل تخص دواعي القيام بالفعل (ف):

1 ـ عليك أن تكون أكثر تهذيباً.

2 ـ يجب أن تذهب الى العمل.

3 ـ أليس من الأفضل أن نغادر الآن.

4 ـ كل شيء يسير على ما يرام لو تصمت.

5 ـ كم مرة قلت لك ألا تقضم أظافرك.

بشأن هذه الجمل يستخلص سورل بعض الحقائق العامة، التي يرى الأخذ بها حتى ولو على مستوى حدسي. منها:

إنه بالرغم من أن معنى هذه الجمل لا ينطوي على قوة أمرية، فإنها تستخدم لإفادة التوجيهات فبين هذه الجمل والأفعال التوجيهية الداخلة في القول علاقة منهجية، غير حاصلة في العينة التي درسناها بين القول «يجب ان أدرس من أجل الامتحان» ورفض العرض.

صحيح كذلك أن هذه الجمل لا تشكل لغوات idiotism أي صوراً خاصة بلغة ما. فاللغوة العربية «عاد زيد بخفي حنين» يستحيل ترجمتها الى الانكليزية بـ // Zaid returned bach with Hunain's shoes، والعبارة الفرنسية « Jean a cassé sa, pipe» لا يمكن أن تعني في نقلها الحرفي الى العربية بـ«كسر حنا غليونه» إن حنا قد مات. بينما الجمل التي نحن بصددها قد تجد لها ترجمات حرفية في بعض اللغات أمثال المترادفات: أتستطيع أن تساعدني؟ -Können sie mir hel fen, could you help me?. كما انه لا يمتنع أخذها في بعض الظروف بالمعنى المباشر، إذ قد يحق لشخص ما أن يجيب عن سؤالي «هل تستطيع أن تناولني الملح؟»، بأن يده مكسورة مثلاً. لكن، مع ذلك، فهذه الجمل هي طرق تعبيرية متعارف عليها لإفادة الطلب، أي أن لها دلالة عرفية على ذلك.

ويرى سورل أخيراً أن الجمل المذكورة، إذ تستعمل للطلب، تحتفظ أيضاً بمعناها الحرفي. وبالتالي، عند التلفظ بها يتم إجراء كل من الفعلين: الفعل الحرفي والفعل الأولي المنشود.

الفارق الأساسي بين مَثَل عرض الذهاب الى السينما وباقي الحالات التي أوردناها يكمن في الطابع المنهجي لهذه الأخيرة. والواقع أن النموذج الذي استخدمناه في المثل الأول، يصلح أيضاً للحالات الأخرى، ويتيح كذلك تفسير طابعها المنهجي.

إن نظرية الأفعال الكلامية توفر لنا تفسيراً بسيطاً لكيفية استخدام هذه الجمل، التي لها بمقتضى معناها قوة ما داخلة في الكلام، للقيام بفعل ذي قوة مغايرة. فكل صنف من الأفعال الداخلة في القول تخضع لمجموعة من شروط التحقيق التي هي ضرورية للقيام الناجح والوافي بهذا الصنف. والحال أن اللائحة السابقة لأصناف الجمل التي تنفع لإنجاز التوجيهات

غير المباشرة يمكن إرجاعها الى الشروط التالية الخاصة بالتوجيهيات:

	توجيهيات
شرط تحضيري	يستطيع المخاطب (خ) القيام بالفعل (ف)
شرط الصراحة	يريد المتكلم (ك) من المخاطب (ب) أن يفعل (ف)
شرط محتوى القضية	يُسنِدُ المتكلم (ك) الفعل الأستقبالي الى المخاطب (خ)
شرط ذاتي	يعود الى محاولة المتكلم (ك) جعل المخاطب (خ) يفعل (ف)

إذ إن الفئة الأولى من الجمل المذكورة تتناول الشرط التحضيري، أي مقدرة المخاطب على إجراء الفعل. والفئة الثانية التي تعبر عن إرادة المتكلم تتناول شرط الصراحة. والفئة الثالثة تستهدف شرط محتوى القضية. أما الفئة الرابعة، تكون الرغبة بالقيام بفعل ما هي من الدواعي المميزة لإجراء هذا الفعل، فإنها تتساوى والفئة الخامسة في تناولها للشرط الذاتي.

من تفحص لائحة الفئات ومجموعة الشروط يتوصل سورل الى التعميمات التالية التي تخوله أن يفسر الطابع المنهجي للعلاقة القائمة بين جمل الفئات المذكورة وصنف الأفعال التوجيهية الداخلة في القول:

تعميم 1: يستطيع المتكلم أن يقوم بطلب غير مباشر (أو بأي فعل توجيهي) إما باستخباره عما إذا كان الشرط التحضيري العائد الى مقدرة المخاطب على إجراء ما هو متحقق، أو بإثباته ذلك التحقق.

تعميم 2: يستطيع المتكلم أن يقوم بفعل توجيهي غير مباشر، إما باستخباره عن تحقق شرط القضية، أو بإثباته ذلك التحقق.

تعميم 3: يستطيع المتكلم أن يقوم بفعل توجيهي غير مباشر، بإثبات تحقيق شرط الصراحة، ولكن ليس بالاستخبار عن تحقق هذا الشرط.

تعيميم 4: يستطيع المتكلم أن يقوم بفعل توجيهي غير مباشر، اما باثباته دواعي صالحة أو دواعي مؤدية لفعل ما، وإما باستخباره عنها، إلا إذا كان الداعي هو إرادة المخاطب القيام بالفعل أو رغبته في القيام به، فعندها لا يستطيع المتكلم إلا أن يستخبر فقط عما إذا كان المخاطب يريد القيام بالفعل أو يرغب في القيام به.

مثل هذه التعميمات التي استخلصها سورل باستقصائه فئات متنوعة من العبارات التوجيهية غير المباشرة، تصح أيضاً على الإنجاز غير المباشر للأصناف الأخرى من الأفعال الكلامية الداخلة في القول وعلى سبيل المثال، يمكن بوجه عام القيام بفعل داخل في القول بإثبات تحقيق شرط الصراحة المتعلق بهذا الفعل، (ولكن ليس بالاستخبار عن تحقق هذا الشرط). من هذا القبيل:

أنا آسف لما حصل (اعتذار).

أعتقد أنه في المكتب (إثبات).

أنا سعيد لكونك ربحت الجائزة (تهنئة).

نويت أن أعمل بشكل أفضل، المرة القادمة (وعد).

الطريقة التي جرى عرضها لتفسير الأفعال غير المباشرة تختلف عن النماذج التفسيرية المعهودة. فبنظر سورل، طريقة الفيلسوف أمثال كاتز J. Katz غوردن D. Gordon ولاكوف G. Lakoff. تقوم عادة على إبانة مجموعة من الشروط الضرورية والكافية منطقياً لتفسير الظواهر، وطريقة العالم اللغوي (أمثال اللسانيين التوليديين والتحويليين) تعود الى ابراز مجموعة من القواعد البنيوية التي تتيح توليد الظواهر المطلوب تفسيرها. أما مشكلة تفسير الأفعال غير المباشرة فهي قريبة من مشكلة التحليل المعرفي للإدراك الحسي. إذ السؤال «كيف أعرف أن المتكلم عرض علي طلباً، بينما هو طرح علي سؤالاً عما أستطيع فعله «هو على الأرجح شبيه بالسؤال «كيف أعرف أن سيارة عبرت، مع إني لم أشاهد سوى وميض تجاوزني على الطريق». فإن صحت المقارنة، لا يمكن أن يكون الجواب بأن «عندي مجموعة من المسلمات استنبطت منها الطلب» ولا «بأن عندي مجموعة من القواعد التنظيمية أتاحت لي توليد البنية العميقة الأمرية للجملة التي نطق بها المتكلم».

مصادر ومراجع

- السكاكي، محمد، مفتاح العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت.
- السيوطي، جلال الدين، الإتقان، المجلد الثاني، المكتبة الثقافية، بيروت، 1973.
- شروح التلخيص، الجزء الثاني، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1937.
- القزويني، الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1975.

- Austin J.L., *How to do things With Words*, Oxford, 1962.
- Grice, H.P. *Logic and conversation*, Mshr, 1968.
- jacques, F., *Dialogique*, P.U.F, Paris, 1979.
- Recanati, F. *Les Enoncés performatifs*, Minuit, Paris, 1981.

— Searle, J.R., *Expression and Meaning*, Cambridge, Press, 1979.
— *Searles acts*, Cambridge, uni, Press, 1969.
— Wunderlich, D., *Studien zur Sprechaht theorie*, Frankfurt, 1976.

عادل فاخوري

النظرية السياسية في الفكر العربي الحديث

Political Theory in Modern Arab thought.
La Théorie politique dans la pensée arabe moderne
Politische Theorie in modernen arabischen Denken

يعالج البحث الآتي الاتجاه الجديد الذي برز في الفكر العربي مع اطلالة المرحلة الجديدة في هذا الفكر، وهو ما يعرف باسم الفكر العربي الحديث، وهو اتجاه ما زال ينحو ويتأصل شيئاً فشيئاً. ونعني به الاتجاه الذي يؤسس لنظرية شورية (ديموقراطية). بدت محدودة عند الطهطاوي وتوسعت دائرتها مع الأجيال اللاحقة ممثلة «على التوالي» بجمال الدين الافغاني ثم محمد عبده ثم الكواكبي، وبعد ذلك محمد رشيد رضا. وسوف نلاحظ مدى اقتراب هؤلاء الأعلام من النظرية الديموقراطية ومن الفلسفة الشورية كما نفهمها اليوم. وهذا ما لم يكن واضحاً تماماً في الدراسات والأبحاث التي نشرت عن هؤلاء في السنوات الأخيرة.

النظرية التنفيذية

يرى الطهطاوي في السياسة وظيفة حضارية، وتنفيذية وتشريعية في آن معاً. وقد حاول الطهطاوي تحديد العلاقة الوظيفية بين الحكام والوزراء أنفسهم. وفي رأي الطهطاوي فانه لا يجوز للأمة أن تستغني عن رئيس يقوم على مصالحها السياسية وحقوقها المدنية، ومزاياها الحضارية، وأمنها الاقتصادي، الاجتماعي، واجراء القوانين والأحكام، وحفظ الشريعة والدين. ويرتب الطهطاوي على الحاكم - في تصوره الوراثي - أن يعرف أهل الخبرة والمروءة والشهامة من المواطنين، وأن ينتخب منهم للوظائف العليا، مع الأخذ بعين الاعتبار التفطن للدسائس والفتن. أما وظيفة الحاكم عند الطهطاوي فانها ليست في السعي وراء الشؤون الشخصية، ولا في العمل أو مباشرة جزئيات الادارة، وانما النظر في كليات الأمور. أي في تعيين الموظفين الكبار وامتحانهم ومراقبتهم، وكذلك في تفقد أحوال الشعب، وانما الصناعات والعلوم الاقتصادية، وفي حفظ الأخلاق، وتنظيم الجيوش دفاعياً، وتحسين العلاقات السياسية والاقتصادية مع الدول الأجنبية.

ونظر الطهطاوي الى الوظيفة السياسية والادارية - التنفيذية على انها من الواجبات الدينية الرئيسية، ويرى فيها واجباً لا مجرد تكليف. يرى الطهطاوي ان الانتظام العمراني يحتاج الى قوتين: قوة حاكمة وقوة محكومة. ويسمي الطهطاوي القوة الأولى بالحكومة أو الملكية، وهي احد مركزي يتألف من قوى ثلاث: تشريعية وقضائية وتنفيذية. ومع وضوح التمييز بين هذه القوى عند الطهطاوي، فانه لا يصل بها الى حد الفصل، وانما يعتبرها واحدة من حيث هي قوة حاكمة. الا انه يعرف ما يجري عليه العمل من أحكام الشريعة أو السياسة الشرعية، وهذه هي قوة تقنين القوانين وتنظيمها. أما القوة الثانية فهي قوة القضاء وفصل الحكم، والثالثة (التنفيذية) قوة التنفيذ للأحكام بعد حكم القضاة بها.

ويتصور الطهطاوي الحكم الملكي الوراثي - الدستوري المقيد على انه الأمثل. ويرى ان التطور في تعيين الملوك قد سار من الانتخاب الشعبي واجماع الأمة الى ارساء القاعدة الوراثية، وليس العكس. ويقع الطهطاوي في تناقض، حينما يعتبر الملك غير مسؤول أمام أية سلطات، هذه السلطات التي تظل بالنسبة اليه استشارية. فالحاكم في نظره له من نفسه محكمة ضمير خاص. وفي واجبات الملك في نظر الطهطاوي أن يرعى الرعية، وأن يتذكر دائماً «ان الله جعله ملكاً عليهم لا مالكاً لهم».

ويرى الطهطاوي ان العدل من أول واجبات الحاكم، ولقد قدم الطهطاوي الحل لمشكلة تحديد السلطات بين الحكام والوزراء عبر ما يمكن أن نسميه بالتكامل الوظيفي - الهرمي بينهم، وينظر الى الوزراء على انهم سفراء بين الحاكم (الطبيب) والرعية (المرضى). أما الشروط الواجب توافرها في «الوزير» كما يراها الطهطاوي، فهي: الكفاءة الخلقية، والعلم بالشؤون السياسية والقانونية، وبضوابط السلطة، والأحوال التنظيمية العامة والخاصة كما ينبغي أن تتوافر في الوزير القدرة على التحليل والتركيب والثقافة العملية والأدبية على اختلافها.

ويحاول الطهطاوي تحديد الوظائف السياسية والوظائف الفقهية وتبيان العلاقة التاريخية بينهما. ويميز الطهطاوي بين السياسة الظالمة والسياسة العادلة: «فالسياسة الظالمة تخدمها الشريعة». ويذهب الطهطاوي الى تأييد رأي العلماء الذين أكدوا ان صلاح الدنيا انما يكون بصلاح حكامها، وان صلاح هؤلاء لا يكون الا بصلاح الوزراء، وانه لا يصح للملك الا

أهله ولا تصح الوزارة الا للمستحق ويعود الطهطاوي ليذكر ان الحكم الفردي ليس حكماً مطلقاً، بل هو يرتكز على العدل.

ويطرح الطهطاوي مفهوم الاستقلال الاداري الذاتي كحل لمشكلة المركزية في الحكم، الا انه يفترض لقيام أية ادارة محلية أن تكون لها خصائص اقتصادية واجتماعية وعمرانية مميزة. فقد رأى ان الوجود الاقليمي اسبق على الوجود المركزي في المجتمعات السياسية الانسانية. وان التطور السياسي كانت نتيجته الحتمية نشوء رئاسة واحدة لمجموعة من البلاد أو الممالك وانقسمت هذه الى محافظات (ايالات)... ومع حتمية التطور السياسي قامت رئاسة واحدة لمجموعة من البلاد أو الممالك. ويرى الطهطاوي انه مع ذلك كله استمرت مسيرة الادارة المحلية (أو البلدية) ولكن تحت رعاية الحكومة المركزية (الكلية).

وتنبع المشكلة التنفيذية في نظر الطهطاوي من تعدد الارادات الاجرائية مما يؤدي الى بطء العمل الاداري. لذا فقد أعطى للحاكم الفرد السلطة الاجرائية الأولى غير القابلة للمشاركة. ويذهب الطهطاوي الى ان القوانين واللوائح الصادرة عن المجالس لا تكتسب شرعيتها وقابليتها التنفيذية الا بتصديقه عليها، وان اقامة العقاب الجزائي في الوظيفة الأساسية للحاكم. ومن مزايا الحاكم امتلاكه حق العفو العام أو الخاص. ويعتبر انه لما كان الملك او الحاكم مناط الوظيفتين الادارية والسياسية، فإن للتربية السياسية عنده أهمية قصوى. ويرى ان الرئاسة من أعظم الأساليب الإنسانية وأصعبها، وهي تتطلب الاستعداد والمعرفة بالجزئيات والشروط الموضوعية للوقائع المختلفة.

وبينما يتجاهل جمال الدين الافغاني البعد التنفيذي في فلسفته السياسية، ركز محمد عبده على هذا البعد، معتبراً ان مشكلة النظام السياسي عموماً انما تتراوح بين حدي الشورى والاستبداد وهذا الأخير، إما أن يكون استبداداً مطلقاً وفيه يتصرف الواحد في الكل تصرفاً كيفياً، فإن أراد وافق الشرع والقانون «فيكون اتباع النظام مفوضاً اليه وحده، ان أراد قام به، وان لم يرد لا يؤخذ عليه». وقد يكون الاستبداد في نظر محمد عبده استقلال الحاكم في تنفيذ القانون والشرع. وهذا لا يسمى استبداداً، وانما يسمى سياسياً توحيد السلطة المنفذة والاستبداد المطلق منابذ لحكمة اللّه في التشريع، ومناقض للقرآن والسنة، واجماع السلف الصالح. وأما حصر السلطة التنفيذية في فرد، فليس ممنوعاً لا في الشرع، ولا في الحق، بل انهما على العكس يوجبانه. فالنصوص الشرعية تجمع على وجوب نصب إمام منفذ للشرع، حافظ للدين، عادل في الأحكام. والعقل يرى اقامة الفرد الحاكم من باب تدارك الرعية بالهيبة والرهبة للسلطة التنفيذية. وهذا لا يسمى استبداداً لأن الحاكم في هذه الحالة يبقى مقيداً بحدود القانون والشريعة لا تبيح الاستبداد المطلق بل انها توجب تقييد الحاكم بالسنة والقانون. ومن البديهي ان نصوص الشريعة لا تفيد الحاكم بنفسها... كما ان علم الحاكم بالشريعة والقانون لا يكفي لتقييده بهما، بل يتوجب في نظر عبده فرض نوع من الرقابة الشعبية العامة على السلطة التنفيذية اضافة الى ضرورة اقامة طائفة أو مجموعة وظيفتها الدعوى للخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذلك «حفظاً للشريعة من أن يتجاوز حدودها المعتدون» وليس ذلك من باب الندب الشرعي، وانما هو واجب وجوباً شرعياً مفروضاً. وعلى الحاكم المسلم الاقتداء بالرسول (ص) في تطبيق مبدأ الشورى والأخذ بنصيحة الأمة وهذا واجب للوجوب لا الندب. ويتضح من ذلك كله، حسب رأي محمد عبده أن تصرف الواحد في الكل ممنوع شرعاً، وانه لا يجوز للحاكم أو المحكوم أن يخرج عن حد الشريعة الحقة، وانه يتوجب على الولاة استشارة ذوي الرأي في المصالح والمنافع، وان الشورى من الأمور الشرعية الواجبة.

ويذهب عبدالرحمن الكواكبي الى ضرورة ترتيب هرم السلطة الحقيقية، بحيث يأتي على رأس الهرم حكماء الأمة المجاهدون في سبيل اللّه، ويليهم العلماء العاملون، ثم الحكام. فإذا كانت الشورى مناط التقدم السياسي الحقيقي علمنا ان سبب الفتور العام... هو استحكام الاستبداد في الأمراء شتيمة وتكبراً، وترك أهل الحل والعقد والاحتساب جهل وجبانة. لذلك فقد دبت الفوضى الدينية والمدنية بين المسلمين، بحيث لا يمكن وصف الدواء لهم الا بعناية الحكماء.

ويتبنى الكواكبي الحل الشوري أو الديموقراطي مناهضاً الاستبداد أو الديكتاتورية. ويذهب الكواكبي الى ان الاستبداد كطبيعة للنظام السياسي يفترض أساساً له السياسة المطلقة من السيطرة والمسؤولية. خصوصاً اذا ترافق وأبعاد الأمراء والنبلاء والأحرار وتقريبهم (الحكام) المتملقين والأشرار. وكذلك تنكيل الحكام بالهداة والسراة... واصرار أكثر الأمراء على الاستبداد عناداً واستكباراً... وانغماس الأمراء في الترف ودواعي الشهوات وبعدهم عن المفاخرة بغير

الفخفخة بالمال. وكذلك حصر الاهتمام السياسي بالجباية والجندية فقط.

ويرى الكواكبي ان مسألة الخلافة قد كرست لغايات اقليمية سياسية وأدت اثارتها الى نتائج انعكست سلباً على التضامن العربي والاسلامي. وان حل هذه المعضلة كامن في اقناع الحكام المسلمين اقناعاً سياسياً بتركها، واقناعهم كذلك بضرورة قيام الاستقلال السياسي لدولهم في اطار نظام اتحادي وفي اطار الجامعة الدينية. ويؤكد الكواكبي على الفكرة الاتحادية واللامركزية، ويطرح فكرة الاستقلال السياسي المحدود للأقاليم الإسلامية. وأما وظائف الشورى العامة فإنها لا تخرج عن البحث في المسائل الأساسية الدينية السياسية ذات الصفة العملية. لقد حلم الكواكبي بحل مشكلة الخلافة حلًا اتحادياً وخاصاً. وذلك حتى «تأمن الحكومات الاسلامية الموجودة على حياتها السياسية من الغوائل الداخلية والخارجية فتتفرغ للترقي في المعارف والعمران والثروة والقوة».

ورأى محمد رشيد رضا انه لا يمكن اقامة العدل السياسي الا بالتوازن بين العوامل الروحية والأخلاقية من جهة، وبين العوامل العلمية من جهة أخرى في سلوك الامام العامل. ورأى أنه من الناحية العملية البحتة فانه لا يمكن لأي حاكم أن يجد نخبة أو بطانة مثالية، كما لا يمكنه القيام بالشؤون جميعها. ويميز الشيخ الامام رضا بين نوعين من الحكومة: الحكومة الشخصية المطلقة والحكومة المقيدة أو الدستورية. وفي الأولى يكون حق التشريع والتنفيذ محصوراً بالحاكم وحده، فهو الذي يتولى وضع الأحكام ونسخها من دون استشارة أحد. كما يتولى في الوقت نفسه تنفيذ الأحكام باسمه. وله أن يعفو عمن يشاء سواء أكان الحكم من نوع القانون الوضعي أم من نوع الشريعة الدينية، فهو فوقهما. وهذا النوع من الحكم يحرِّمه الدين الاسلامي، بل إن الشريعة الاسلامية تحكم بكفر مستحله. أما الحكومة المقيدة أو الدستورية فهي التي يكون فيها الحاكم وما دونه في السلطة التنفيذية مقيدين بالدستور. وتتلخص المشكلة السياسية في نظر رضا في مدى موافقة الدستور للشرع الإسلامي في أصوله وفروعه. وانه مع تأكيد الاسلام على مبادىء الشورى، فإن الحكومة الموافقة للدين الاسلامي هي الحكومة الدستورية.

النظرية التشريعية

يرى الطهطاوي ان وظيفة المجالس النيابية انما هي وظيفة استشارية بحتة. وهي تتساوى هنا مع وظائف المجالس الخاصة. وانه ليس من خصائصها الا المذاكرات والمداولات، وعمل القرارات وفقاً لمقاييس الأغلبية، وتقديمها لولي الأمر. فمن وظيفة هذا الأخير «نشر القوانين واجراء مفعولها من يوم نشرها». وانه اذا لم يصدق على اللوائح فانه لا يجري مفعولها. أما الحقوق العامة فهي عبارة عن «الأحكام التي تدور عليها المعاملات في الحكومة» وهي تتعلق بالسياسة والادارة التنفيذية. ومن الحقوق المدنية تتفرع حقوق الدوائر البلدية، وهي حقوق اقليمية تستند الى حق الاستقلال البلدي وتطوير المناطق ذات الشخصية الخاصة اقتصادياً أو اجتماعياً أو عمرانياً.

ولقد أعجب الطهطاوي بالتجربة النيابية التي بدأها الخديوي اسماعيل واعتبرها من أكبر مآثره، لأنه بذلك أصبح حاكماً لأمة حرة الرأي، في اتخاذ الاجراءات والتنظيمات الخاصة بها، ولكن من وجهة استشارية فقط.

ويبدي الطهطاوي اعجابه بالدستور الفرنسي - الملكي الذي وضعه لويس الثامن عشر خصوصاً لناحية المساواة التامة بين الفرنسيين أمام القانون، ولناحية التكليف المالي للمواطنين كل حسب قدرته، وكذلك لناحية المساواة في الوظائف العامة. كما يبدي اعجابه بحرية الرأي والنشر والتعبير ضمن حدود القانون.

لقد اعتبر الطهطاوي تنظيم السلطات حسب هذا الدستور على أساس تصنيف السلطات الى تنفيذية واستشارية وتشريعية، اعتبر ذلك مانعاً للظلم. لأن السلطة التشريعية «قامت مقام الرعية ومتكلمة على لسانها... كأنها حاكمة نفسها».

ويقدم الطهطاوي الحل لمشكلة «الامام المفضول» عن طريق تأكيده على المفهوم الوظيفي لأهل الحل والعقد، وهم «العلماء ووجوه الناس». وبذلك يسقط التحرج عن الباقين «وإلاّ أثِمَ المسلمون جميعاً». وينبغي أن تتوافر في أهل الحل والعقد (وهم الهيئة التشريعية في نظر الطهطاوي)، جملة شروط: العلم بالشروط الواجبة في الامام، والعدالة، والرأي، والبيعة المباشرة، وشهادة الغائب منهم. أما البيعة العامة فهي واجبة على جميع الأفراد، واقامة الامام ثابتة بالاجماع، بل ان الصحابة قدموها على دفن الرسول: لأنها من أهم الواجبات، وقد جرت الشعوب على ذلك حتى الآن.

ويتوجب في رأي الطهطاوي في حالة عدم النص من اللّه ورسوله على تعيين إمام معين، أو عند عدم وجود عهد في الامام السابق نصب إمام حقناً لدماء المسلمين وتوحيداً

للسلطة. والطاعة للحاكم واجبة حسب الأحاديث. وذلك ما لم يأمر بمعصية ولا يجوز الثورة أو الخروج على الحاكم حتى ولو كان ظالماً أو فاجراً.

ويعتبر الطهطاوي شرع الاسلام مغنٍ عن غيره، فشرع الاسلام كاف وفتح باب الاجتهاد هو الحل الأمثل. واختلاف الأئمة في بعض المجتهدات رحمة.

ويأخذ الطهطاوي على القوانين الأوروبية عموماً والفرنسية خصوصاً انها وضعية في حين ان مصدر القوانين في الشرق الاسلامي إلهي، معتبراً ان أول منبع للتشريع هو القرآن ويليه الحديث والسنة، ثم الاجماع، فالقياس. ويؤيد الطهطاوي اتخاذ الدولة لمذهب فقهي معين، وهو في ذلك لا يخرج عن اعتباره الاتوقراطي للدولة.

أما جمال الدين الافغاني فيرى في النظام الشوري أو الديموقراطي نطاقاً أصلح. وفيه يكون الفرد «حاكماً لنفسه محكوماً منها بعامل الحكم الشوري». «وفيها يكون الحكم للعقل والعلم... (أما) حكم الفرد المطلق فانه يكون ويدوم ما دامت الأمة تتخبط في دياجي الجهل». وقد رأى جمال الدين الافغاني في العالم الغربي نموذجاً ديموقراطياً ـ سياسياً يمكن للمسلمين أن يقتدوا به تنظيماً ودستوراً. لكن الافغاني لم يضع يده على الحل الديموقراطي كما نتصوره اليوم. وهو الحل الذي يقوم على تصور يميز بين السلطات الثلاث.

يذهب الامام محمد عبده الى ان الأمة لا يمكنها القيام مجتمعة بمراقبة السلطة التنفيذية مراقبة تشريعية كاملة وفقاً لقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. لذلك يتوجب أن تختص طائفة تكون على علم بحدود الشرع تستخلصها العامة لتأييد الحق ونظامه واضطراده. فإن اللّه لم يجعل الشريعة في يد شخص واحد، ويدخل الحكام في ارشاد هذه الطائفة بتواتر الأحاديث الشريفة والأخبار النبوية حول ضرورة النصيحة للأئمة وأولياء الأمر. وهي مساعدتهم من طريق التنبيه والارشاد والتعليم والتحذير والنصرة. فهي إذن نصيحة ايجابية شاملة تمتد لتشمل النصيحة للعامة من الأمة من جهة عملية وإرشادية. ومن ناحية أخرى، فإنه يتوجب على الأمة رفض الظلم السياسي والقضاء عليه. وتدلنا الأحاديث والأخبار النبوية بصراحة على وجوب «رصد أعمال الولاة، وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، وردهم الى شريعة الحق عند الاعوجاج».

لكن من المعلوم ان الشرع لم يبين كيفية خاصة لنصح الحكام والشورى عليهم، كما انه لم يمنع أية كيفية معينة تؤدي الى الغاية منها. فاختيار الطريقة يظل أصلاً من قبيل الاباحة والجواز. ويعلن محمد عبده بصراحة جواز نقل التجربة الشورية (الديموقراطية) عن الأمم التي أخذت هذا الواجب نقلاً عنا، وأنشأت نظاماً مخصوصاً، حتى رأينا في الموافقة... فائدة تعود على الأمة والدين وإلا اخترنا من الكيفيات والهيئات ما يلائم مصالحنا، ويطابق منافعنا، ويثبت بيننا قواعد العدل وأركانه. بل يتوجب الأخذ بأي شكل جديد من أشكال تحقيق العدل. فانه مطلوب لذاته كشرع إلهي، بصرف النظر عن مصدره. ومما يؤيد شرعية وجوب الشورى ويؤكدها قاعدة تغير الأحكام بتغير المكان. لذلك فقد نزع بعض الناس اليها، ونفروا من الاستبداد، ولم يكن ذلك من طريق تقليد الأجانب أو التأثر بذم الجرائد للاستبداد، بل كان نتيجة للمعاناة التاريخية من النظم الاستبدادية.

ويتساءل محمد عبده بعد ذلك حول امكانية تطبيق الشورى ومدى الفائدة منها في البلاد المصرية. فيذهب الى ان هذه البلاد سجلت نهضة فكرية مهمة في العصر الحديث، وان ذلك يرشحها للأخذ بالشورى. فالأمة والحكومة تطلبان الشورى، وتسعيان لتحقيقها، وهي ممكنة التحقيق. اذ يترتب على ذلك منافع عديدة. ويرى محمد عبده ان البحث في الشورى يفضي الى تحديد العلاقة بينها وبين القانون. وان التطور نفسه يسوق الى الشورى. فاذا بلغت الأمة شأواً من التطور، فلا يعود يعجبها أن تَكِلَ وضع القوانين الى فرد منها، ولا يمكنها عملياً أن تباشر وضعه. فلا يبقى الا أن تنتخب منها نواباً يمثلونها اقليمياً ومهنياً، ليكونوا على علم بأحوال موكليهم وطبائع أمكنتهم. ويرى عبده ان أفضل القوانين وأنفعها تلك الصادرة عن الرأي العام للأمة المؤسس على مبادىء الشورى. أما الاستعداد للنهج الشوري، فانه ليس متوقفاً على احادة الناس وتدربهم في البحث والجدل على أصوله المقدرة، وانما يكفي التوجه الى الحق واتخاذه مقياساً، وضبط المصالح وفقاً لنظام يتلاءم ومصالح البلاد وأحوالها الاجتماعية. ذلك لأن وضع القوانين يتطلب نظرة موضوعية الى أوضاع البلاد وأحوال الأهالي الحاضرة، كما يتطلب البحث والتنقيب والاستقصاء العام، حتى يمكن للفكر التشريعي أن يكشف الحجاب عن كل الأمور، فيحصل على مبادىء أولية تتخذ قواعد كلية للأبحاث اللاحقة.

ويذهب محمد عبده الى انه لما كانت أحوال الأمم تتبع معارفها، كما يتبع المعلول العلة فقد وضعت هذه الأمم لأعمالها حدوداً، واختارت لأوضاعها قوانين حسب قوتها النظرية

ورتبتها الفكرية. لذلك فإنه من الخطأ نقل هذه القوانين من أمة الى أمة أقل منها معرفة، لأن مثل هذا النقل لا يتوافق وحالتها الفكرية ـ الاجتماعية. وقد جرت عادة المشرِّعين على مراعاة درجة التطور العقلي للأمم حين وضعهم للقوانين، فيضعون صيغة واضحة لهذه القوانين، مع ملاحظة العادات والأخلاق ودرجة التطور الأخلاقي.

ويرى الكواكبي ان فئة الحكماء هي في الحقيقة أهل الحل والعقد، ويتوجب عليها أن تُعنى بالوسائل اللينة لتثقيف عقول العلماء العاملين، لأن العلم رافع للجهل فقط، ولا يفيد عقلاً ولا كياسة، فيلزم تعليمهم (العلماء العاملون) وتعريفهم كيف تكون سياسة الدين. وانه بدون الحكماء أو أهل الحل والعقد لا تنعقد الامامة. ولهم وحدهم حق حساب ومراقبة الحاكم المركزي والحكام غير المركزيين (العمال) لأنهم رؤساء الشعب ووكلاؤه. فهم يقومون في نظام الحكم الاسلامي مقام مجلس النواب أو الاشراف أو الأسرة المالكة، أو شيوخ الافخاذ. فالحكام ليس لهم غير تنفيذ ما يبرمه الشيوخ.

كما اننا اذا دققنا النظر في أدوار الحكومات الاسلامية من عهد الرسالة الى الآن نجد (ان) ترقيها وانحطاطها تابعان لقوة أو ضعف احتساب أهل الحل والعقد واشتراكهم في تدبير شؤون الأمة، وكذلك فإن التاريخ الاسلامي يدلنا على ان النبي محمد (ص) كان أطوع المخلوقات للشورى امتثالاً لأمر ربه في قوله تعالى: ﴿وشاورهم في الأمر﴾، (آل عمران، 159) وكذلك فعل النبي (ص) وان رتب الشورى ترتيباً خاصاً. حتى اذا اجتهد الخليفة الثالث في مخالفة الصحابة في بعض المهمات ثارت الفتن في وجهه. وما استقرت دولة الأمويين الا بفضل مراعاة قاعدة الشورى بين بني أمية أنفسهم وكذلك شاور العباسيون رؤساء بني هاشم في أول عهدهم. وهكذا نرى أن التاريخ السياسي الاسلامي يدل على ان الصلاح والفساد مرتبطان بمدى الشورى، أو مدى الاستقلال في الرأي.

ويذهب الكواكبي الى ان من أهم أسباب المشكلة التشريعية الاسلامية التشتت أو الانقسام الفقهي ـ الديني. ويعود ذلك في نظره الى انعدام الوعي بسهولة التدين، وبضرورة تبسيط الأحكام التشريعية، بدلاً من التشديد الفقهي المخالف لاتجاهات السلف. كما ان من جملة الأسباب التشريعية للفتور الاسلامي فقدان العدل والتساوي في الحقوق بين الطبقات، «وتكليف الأمراء والقضاة والمفتين أموراً تهدم دينهم. . . وحرمان الأمة من حرية القول والعمل»، وعدم وجود نصوص قانونية أو تشريعية تحمي العلماء العاملين وطلاب العلم الحقيقيين. أما الداء الحقيقي فإنه كامن في اهمال المسلمين المطالبة بالحقوق العامة جبناً وخوفاً من التخاذل الجماعي.

ومما يزيد المشكلة التشريعية تعقيداً، ذلك التنوع والاختلاف في القوانين الحقوقية. وأما القوانين والتشريعات الادارية، فانها لا تلتزم أصول توجيه المسؤولية لرؤساء الادارات المركزية أو المحلية. من هنا ضاعت حرمة الشرع وقوة القوانين.

ويرى الكواكبي ان من أهم أبعاد المشكلة التشريعية قفل باب الاجتهاد، وذلك على الرغم من توفر العلماء، خصوصاً وان الأصول الأساسية للتشريع الاسلامي تميزت بمستوى عال من الضبط والشرح والتحليل. الا ان أحداً من الأئمة الكبار لم يدعنا الى الاقتداء به مطلقاً. كما ان أحداً منهم لم يتميز بعلم وهبي أو كسبي خارق للمألوف. أما الاختلافات الفقهية بينهم فانها نابعة من طبيعة الشرح والتحليل والتأسيس. ان التفاعل العلمي ـ التشريعي من شأنه أن يؤدي الى تقارب حقيقي مباشر بين العلماء. ولقد أدت مشكلة التضييق الديني والتشريعي الى انتشار الطرائق الصوفية المنحرفة بين جماهير المسلمين. وشمل هذا التضييق العبادات والمعاملات على السواء. فتوسع العلماء في أحكام المعاملات حتى ضاع الناس وتشوش القضاء والإفتاء. فالمسلم على أي من المذاهب الفقهية لا يمكنه اتباع التفاصيل الشرعية الدقيقة في العبادات والاعتقادات. وفي الاسلام، فانه لا يجوز التقليد، كما انه لا يجوز الأخذ الجزئي عن المذاهب الفقهية القديمة بدعوى ان بعض الحق في جانب منها. وينادي الكواكبي بضرورة التكيف مع الزمن في وضع التشريعات. ويعتبر التشديد والتشويش في التشريع من أكبر أسباب انحطاط المسلمين. لذلك فلا بد من صياغة جديدة للتشريعات وللفقه برمته بما يتضمنه من مذاهب. وان اختلاف الأئمة قد يكون رحمة اذا روعي الأخذ من كل مذهب بما يناسب أخلاق وأحوال وطبائع الجماعات الاقليمية. أما التلفيق بين المذاهب فانه أيضاً عين التقليد من جميع الوجوه.

ويذهب الكواكبي الى ان الدين يلزم المسلم بأن يأخذ من الشارع في كل مسألة لا من الامام، وان يعمل باجتهاده، لا باجتهاد غيره ولو كان أفضل منه. لكن «من الحكمة أن تلتمس للضرورات أحكاماً اجتهادية فيأمر بها الامام إن وجد، والا فالسلطان ليرتفع الخلاف فتعمل بها الأمة ما دام المقتضى قائماً».

ويرى الكواكبي ان حل مشكلة التشديد الديني أو التشريعي كامن في طرح القيود والاغلال التي فرضها المتشددون على الدين. وعليه، فقد كان من الواجب أن تحرر الشريعة الاسلامية أحسن تحرير، فلا يوجد فيها ما وجد في غيرها بسبب عدم ضبط أصولها من اختلافات ومباينات مهمة بين العلماء الأئمة. ورأى الكواكبي ان مشكلة التشتت في الأحكام التشريعية لا تشمل الأصول لأن أحكاماً قطعية الثبوت والدلالة، أو ثابتة بإجماع الأمة الذي لا يمكن أن يقوم الا على أصل من الشرع، وبالنسبة لنواسخ الأحكام، فانها قليلة ومعلومة.

ويرى الكواكبي ان حل مشكلة التشتت في الأحكام التشريعية، والخلاف حول الفروع وسوء تمييز العامة بين الأصول ومراتب التكليف، انما يتمثل في ضرورة اعادة بناء وتركيب النسق التشريعي كله على أساس المذهب الفقهي وان هذا يستدعي اعادة تحرير أو تدوين الشريعة الاسلامية برمتها بصورة تدريجية. وبذلك يسهل على كل العامة أن يعرف ما هو مكلف به في دينه، فيعمل على حسب مراتبه. ويرى الكواكبي ان حل مشكلة التقليد للسلف متوقف على هؤلاء العلماء الذين يستهدون بأنفسهم. ويفترض هذا عدم التقيد بقوم من الصحابة والتابعين دون قوم. أما العامة فإن على العلماء أن يهدوهم الى الأحكام مبنية بالدليل الاقناعي. وعلى العالم ألا يأنف من قول لا أدري. فإن سير الكبار من الأئمة تدلنا على رفض نسبة العصمة اليهم، أو فرض الاجماع حولهم، أو الأخذ عنهم من غير دليل.

ويذهب محمد رشيد رضا الى ضرورة التمسك بالدستور، فهو شريعة البلاد وقوانينها التي يضعها أهل الرأي عن طريق الشورى. وعلى ذلك، فإنه ليس للحاكم أن يستبد بالأمر، بل عليه التقيد بالشريعة والقوانين التي وضعها أهل الشورى. ويصنف رضا هذه القوانين الى: أحكام دينية منزلة، وأحكام دنيوية موضوعة. واذا كانت هذه القوانين مطابقة للقواعد الشرعية فإن الدستور يكون موافقاً للدين الاسلامي في جزئياته التفصيلية. أما اذا خالف الدستور بعض هذه القواعد فانه على الأمة حينئذ أن تنبه مجلس نوابها على ذلك ليتداركه اذا تبين له. ويجوز أن يكون مجلس النواب الذي يتولى استنباط الأحكام والقوانين مؤلفاً من أعضاء مسلمين وغير مسلمين. اذ ان استشارة المسلمين لغيرهم ومشاركتهم في الرأي غير ممنوعة، وهي مطلوبة اذا كانت تتوافق ومصلحة الأمة ولأن المصلحة هي الأصل في جميع الأحكام الدينوية بل ان بعض الفقهاء قدموا المصلحة على النص. الا انه في النهاية، فإن الأكثرية المسلمة هي التي تقرر القوانين اللازمة لمصلحة الأمة. أما فرض شروط الاجتهاد على نواب الأمة فانه غير لازم، لانه يستند الى آراء الأصوليين الأولين. فجماعة أولي الأمر أو نواب الأمة مكلفة باستنباط الأحكام برأيهم واجتهادهم، حتى ولو لم تتوافر فيهم الشروط كاملة. الا انه ينبغي على أهل الشورى أن يكونوا من أولي الرأي والمكانة ليحوزوا ثقة الأمة. وبالتالي فانه يجب على الأمة أن تختار من تتوفر فيهم الكفاءة للقيام بهذا الركن الشرعي أو اختيار الأمثل اذا اقتضت الضرورة. وان تعد أفراداً معينين للكمال المطلوب عن طريق التربية والتعليم.

ويرفض رضا قفل باب الاجتهاد، لأن حاجات العصر والزمن في تغير مستمر، وكذلك الأعراف التي تقوم عليها الأحكام، والظروف السياسية للدولة. أما أساس الدستور فهو الانتخاب لنواب الأمة الذين يتولون وضع الأحكام لها. لذلك فإن عليها أن تنتخب أمثلهم وأعلمهم بالشرع وأحكامه ومقاصده. ويجب أن يتضمن الدستور حرية القول والعمل للأفراد في اطار القانون الذي يحفظ الحقوق العامة والخاصة. ويرى رضا أن هناك حريات شرعية وحريات غير شرعية. واذا كان القانون الأساسي لا يحتوي على التمييز بينهما، فإن مسؤولية التقصير تقع على مجلس الأمة عند وضعه للقوانين الجزائية وعلى الأمة أن تطالبه بذلك. ويقع اللوم في التقصير على الأمة والحكومة في وقت واحد، وهنا قد يكون الجهل عذراً. لذلك تلجأ الحكومات المستبدة الى تجهيل الأمة للحفاظ على مصالحها هي. ومما يزيد من ضعف الأمة أن يتصدى للزعامة من ليس من أهلها. أو أن يناهض أصحاب النفوذ الباطل كل مرشح للزعامة الحقيقية.

ويذهب رضا الى أن الحكم في الاسلام انما هو للأمة وشكله شوري (ديمقراطي) ورئيسه الامام أو الخليفة انما هو منفذ للشرع، والأمة وحدها هي التي تملك عزله أو نصبه. ويرى أن الاسلام ترك الشورى لاجتهاد الأمة لأنها «مصلحة تختلف باختلاف الأحوال والأزمنة، ولو قيدت بنظام لجعل تعبدياً» ويحدد رضا مصطلح أولي الأمر على أنهم أصحاب الرأي في مصالح الأمة، الذين ينصبون عليها الخلفاء والأئمة ويعزلونهم اذا اقتضت الضرورة. لكن ملوك المسلمين زاغوا بعد ذلك عن السراط المستقيم.

ويرى رضا انه يمكن حل مشكلة استخراج قواعد الاجتهاد من نصوص الكتاب والسنة عبر تصنيف دقيق للأحكام. فهناك أحكام خاصة بالأعمال والوقائع، وهناك قواعد عامة للتشريع. ويرى أن ترسيخ قاعدة العدل المطلق كأساس للأحكام وكميزان للتشريع من شأنه أن يفضي الى حظر

الظلم. وانه اذا شئنا استقراء للأحكام الشرعية لرأينا ان الاصلاح الأخلاقي - الاجتماعي محورها الأول، وان من شأن ذلك أن يؤدي الى اصلاح سياسي متكامل في الاطار الاسلامي. لذلك كان الاجتهاد ضرورياً، فالتقليد والاسلام ضدان. ووضع القوانين في طريق أولي الأمر ليس تقليداً، بل هو الاجتهاد نفسه. واختلاف القوانين بين الدول الاسلامية وتجديدها من ضرورات الترقي في علم الحقوق.

ويذهب رضا إلى أنه لا يحق للحاكم أو نائبه أن يضع القوانين والأحكام الملزمة للسلطتين القضائية والتنفيذية، لأن الشرط أن تكون عادلة ومتوافقة مع الكتاب والسنة. وهذا لا يتأتى إلّا عن طريق أولي الأمر من المسلمين لأنهم هم نواب الأمة، الذين لهم حق اختيار الخليفة.

النظرية القضائية

يعرض الطهطاوي لحل مشكلة التداخل بين السلطتين التنفيذية والقضائية بالتمييز بين وظيفتيهما. فهو يوافق على قول البعض انه ليس من وظائف ولاة الأمور أن يحكموا في التحريم والتحليل، بما يخالف الأوضاع الشرعية المستنبطة عند الائمة المجتهدين من أدلة الكتاب والسنة والاجماع. والحاكم يجب أن يخضع للقانون شأنه في ذلك شأن جميع الأفراد، وذلك حتى في الشؤون السياسية والادارية، خصوصاً وانه قد ثبت ان الاجماع يجب العمل به إذا لم يتوافر دليل من الكتاب أو السنة. وقبول الاجماع أو القياس إنما يكون من القادرين على استنباط الأحكام وبالتحديد من النخبة التشريعية.

فالحاكم الذي يستند إلى العلماء والمستشارين الصالحين ولا يتبع إلّا تلك الأحكام الشرعية ذات الأصول المحمدية، يعتبر في نظر الطهطاوي من المجددين للشؤون الدينية والدنيوية. والأساس في ذلك سلوك العدل، وإحياء السنن. فإن حكمة الله تتجلى على ألسنة الأنبياء، وليس في عقول المحدثين. فعلى الحاكم أن يقضي على البدع، ويعرض عن الحرام، ويوطد العدل، ويطهر النفوس. وأن يكون قدوة لغيره من المواطنين أو الرعايا، كما يذهب إلى ذلك الطهطاوي.

أما الأفغاني فقد رأى ان العنصر القضائي يرتكز على مفهوم العدل، وهو قيمة مثالية، لأنه أشرف الصفات وأسمى الفضائل. فمن طريقه تحفظ المجتمعات الانسانية وهو من مقومات السلطة السياسية. فالعدل يجب أن يكون مقصوداً لذاته، اعتقاداً انه واجب تتطلبه الإنسانية ويأمر به الشرع، وهو أيضاً من مقومات العمران الاجتماعي، وهو في التعريف اعتدال بين نقيضين الجور والظلم من ناحية، والخرق والتسيب من ناحية أخرى. وأنه لو استعرضنا التاريخ لرأينا أن السلطة: إما أن تقوم على القهر - وهذه غالباً ما تنتهي إلى التفكك - وإما أن تقوم على الحكمة والعدل - وهذه تدوم بدوام قواعدها - فمن المعروف تاريخياً أن العدل المقصود بذاته يكتسب صفة الخلود كعدل عمر بن الخطاب. . . وعدل المسلمين مع الرهبان والولدان والشيوخ، وسيرة الخلفاء الراشدين عموماً. اما عدل السلاطين العثمانيين فكان عدلاً عرضياً ظاهرياً. وينعي الأفغاني على أواخر هؤلاء أخذهم بنظام الامتيازات القضائية للأجانب.

اما جمال الدين الأفغاني فإنه يتصور العنصر التنفيذي في مسألتين: ادارية وعسكرية. ويرى أنه نتيجة للانفصام بين العمل التنفيذي - الاداري وبين الجنسية (أو الرابطة القومية) ينشأ الاحتراف في العمل السياسي الذي يقود إلى التبعية. في حين يشهد فيه التاريخ أن الرواد من أية امة انما كانوا منها. وان هذه الدول لم تسقط أو تنحط عن مكانتها إلّا بدخول العنصر الاجنبي فيها، وتبوء الغرباء وظائفها العالية.

وتتعلق المشكلة التنفيذية الثانية ببناء الجيوش في الدول الاسلامية. فإنه لا يكفي تنمية العدد والعدة، وانما ينبغي أن تكون عناصر الجيوش وقياداته من العناصر القومية أو الاسلامية. وذلك حتى يحملوها على أجنحة السياسة القويمة إلى أسمى مكانة تمكن لها. وهذا شرط أولي يتبعه شرط توفر الخبرة العملية والقدرة النظرية. وأهم شرط توافر الروح الوطنية المنبثقة عن الروح الأخلاقية. كما تبدو عموماً ضرورة الحس الوطني واضحة في المجال التنفيذي. إذ إن الشفقة والرحمة والنصرة على الملك والرعية انما تكون لمن له في الأمة أصل راسخ ووشيج يشد صلته بها. وهذه فطرة طبيعية تقف وراء الالتزام الوطني.

ويذهب الأفغاني إلى أنه إذا نظرنا إلى العالم الغربي رأينا أن استقلال الدول القومية كان نتيجة للتساوي النسبي بين الحقوق والواجبات ومعرفة طرق المطالبة بها. وبذلك انعدم التفرد بالسلطة والسَوق الكيفي للأمة، وأنه وفقاً لسنن التدرج ومقتضيات الفطرة، فإن الحكم المطلق سيزول من العالم كله.

ويطالب محمد عبده من ناحيته بإعادة النظر في قوانين المجالس القضائية من قبل الحكومة بشكل يجعلها مناسبة للظروف، واضحة بذاتها لا تحتمل معانيَ كثيرة، ولا تكون موادها من نوع القواعد العمومية. ذلك لأن القضاة ليسوا في مرتبة المشرعين القادرين على استنباط ما يخالف الظاهر، أو الاستنباط من القواعد العامة حكماً على حقيقة الواقع. وفضلاً

عن ذلك كله، فإن القوانين السائدة في نظر عبده، غير مضبوطة ومجهولة عند الناس، كما أنها تختلف في التسميات والمصادر وأساليب النشر، وهذا مما يؤدي إلى ذلك التشتت القانوني والقضائي.

لذلك فمن الواجب إصلاح هذا الخلل. لأن الالتزام بالقوانين هو السبب في سعادة الأمة واستقامة أحوالها، وفي نظر محمد عبده فإنه لا يكفي مجرد وضع القوانين الحاوية لكليات الأمور وجزئياتها لتحقيق راحة العباد وانتظام الملكية. فهناك علاقة عضوية بين القوة والقانون. فالقوة هي ما يستعمل لجلب الملائم، ودفع المكروه، سواء كان من شخص واحد أو جماعة متآلفة أو شعب من الشعوب أو أمة من الأمم. أما القانون فهو الناموس الحق الذي ترجع إليه الأمم في معاملاتها العمومية. وأنه إذا تمسك الإنسان بالقانون باطناً وظاهراً، فإنه يصبح ركناً من حياته ووسيلة لتحقيق أهدافه.

ويعتبر محمد عبده أن عدم تطبيق القانون من قبل الحاكم واتباعه لإرادته ومشيئته من شأنه أن يؤدي إلى ويلات اقتصادية وادارية واجتماعية فادحة. ويتبع ذلك كوارث أخلاقية. ويعتبر عبده أيضاً أن مشكلة تنظيم القضاء الشرعي من أهم المشاكل التي تمس بناء الحكومة... ومنزلتها من مصالح الأمة الاسلامية. ذلك لأن المحاكم الشرعية تدخل في العلاقات الأسرية مهما بلغت من الدقة والسرية وتبدو الحاجة إلى المحاكم الشرعية متزايدة مع تراخي العواطف والعلاقات. وهذا مما يفسر في نظر محمد عبده كثرة الدعاوى الخاصة بالنفقة والسكن المستقل. ويرى عبده أنه مهما قامت محاولات لتضييق صلاحيات المحاكم الشرعية، فإن مصيرها إلى الفشل، لأن حاجة الناس إليها قوية. ولذلك فإن لهم الحق في الشكوى من الاعتلال الذي أصابها وطلب إصلاحها، خصوصاً من ناحية الموظفين أو الكتبة لعلاقاتهم المباشرة بالجمهور. ويرى الشيخ الإمام أنه لا بد أيضاً من تجهيز المحاكم الشرعية تجهيزاً فنياً ملائماً، بحيث يمنع الاختلاط بالموظفين، وينبغي على الادارة تحديد الاختصاصات والصلاحيات تحديداً واضحاً وكذلك ايلاء مسألة اختيار القضاة الأكْفاء الأقوياء الاهتمام الأول.

وعلى ذلك فقد احتل الاصلاح القضائي مكانة مركزية من اهتمام الشيخ الامام محمد عبده وخصوصاً اختيار القضاة. كما رأى في مشكلة تعدد المذاهب الفقهية في مجال القضاة الشرعي مجالاً للتسامح في تعين القضاء من المذاهب المختلفة. ذلك لأن الأصول متقاربة. كما أنه لا يمكن ضم النخبة من المذاهب الفقهية إلّا بتحرير انتخاب القضاة من القيد المذهبي. وهناك أمور أخرى لا بد في نظر محمد عبده من التنبيه عليها، منها عدم الاستقلال في الرأي عند القضاة وعدم الاستقلال المالي. ويؤكد محمد عبده على ضرورة تصفية القضاة المنحازين، على ضرورة توفير الأمن الوظيفي للقضاة المنحازين كما يشدد على ضرورة توفير قاعدة لعزلهم يراعى فيها عدم الأهلية أو المخالفة المسلكية، ويقول أنه ينبغي اتباع قاعدة انتخاب الأفضل بين القضاة كما ينبغي القضاء على ظاهرة الإحالة إلى المراجع المختصة، وكذلك ينبغي اتباع التنظيم الهرمي في المجال القضائي، وتأكيد الإفتاء المركزي واللامركزي. ولا بد لكل قاضٍ من مستشار يرجع إليه، وعند تشكيل المحاكم ينبغي إزالة التميز. وكذلك لا بد من العمل بمبدأ الانتداب ف بحال غياب عضو من اعضاء المحكمة وذلك بإشراف من رئيسها.

وفي نظر الكواكبي فإن التنوع والاختلاف في القوانين الحقوقية من شأنه أن يؤدي إلى تشوش القضاء حتى في أحكامه على القضايا المتماثلة ويتبع ذلك «التمييز الفاحش بين أجناس الرعية في الغنم والغرم».

مصادر ومراجع

- الأفغاني، جمال الدين، **الأعمال الكاملة مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية**، جمع وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ودار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، لا. ت.
- ———، **خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني**، جمع محمد باشا المخزومي، المطبعة العلمية، بيروت، 1931.
- الأفغاني، جمال الدين، ومحمد عبده، **العروة الوثقى**، دار الكتاب العربي، بيروت 1970.
- رضا، محمد رشيد، **تفسير القرآن الحكيم**، مطبعة المنار، ج 1، ج 2، ج 3، ج 4، ج 5، 1346 هـ.
- ———، **الوحي المحمدي**، المكتب الاسلامي والشركة المتحدة للتوزيع، بيروت، 1971
- الطهطاوي، رفاعة رافع، **الأعمال الكاملة**، جمع وتحقيق، محمد عمارة، الطبعة الأولى، ج 1، ج 4، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1973.
- عبده، محمد، **الأعمال الكاملة**، جمع وتحقيق محمد عمارة، الطبعة الأولى، ج 1، ج 3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972.
- الكواكبي، عبدالرحمن، **الأعمال الكاملة مع دراسة عن حياته وآثاره**، جمع وتحقيق محمد عمارة، الهيئة المصرية للتأليف والنشر، القاهرة 1970.
- ———، **الأعمال الكاملة، مع دراسة عن حياته وآثاره**، جمع وتحقيق محمد عمارة، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1985.

جميل منيمنة

النفعية

Utilitarianism
Utilitarisme
Utilitarismus

تمهيد

النفعية كمذهب فلسفي مدرسة انكليزية خالصة، وضع كل نظرياتها جيرمي بنثام J. Bentham 1748-1832 في كتاب شهير عنوانه **مدخل الى مبادىء الاخلاق والتشريع** نُشر سنة 1789 م. ثم صُحح سنة 1823 م. ثم جاء تلميذه جون ستيورت مِل J. S. Mill 1803-1873، فروّج للمذهب، ثم نشر سنة 1861 م. كتاباً يحمل اسم **النفعية** Utilitarianism، دافع فيه عن مبدأ المنفعة مُدخلاً تعديلات هامة على مذهب سلفه بنثام.

والواقع ان بنثام كان قد دافع عن مبدأ المنفعة Utility ثم تكلم عن مبدأ اعظم سعادة لأكبر عدد The greatest happiness of the greatest number، ورغم انه استعمل كلمة نفعي Utilitarian في بعض رسائله الا ان ميل هو الذي روّج الكلمة، واصبحت هناك في انكلترا حلقات من النفعيين المؤمنين بأولوية مبدأ المنفعة.

وكلمة نفعي استعملت بالانكليزية، كما في العديد من اللغات، بمعنى احتقاري للدلالة على الانتهازي الذي لا يهتم الا بمصلحته الشخصية، في حين ان المدرسة النفعية انطلاقاً من مؤسسها ومنظِّرها بنثام، دافعت في الواقع عن مفهوم خاص بها لكلمة منفعة، هو في نهاية المطاف مفهوم هيدوني hédoniste اي ينتمي الى تلك المدارس التي تجعل اللذة المحرك الأول في التصرفات الاخلاقية، وهي مدارس عريقة عرفتها الفلسفة منذ القدم، وعلى الاقل منذ ابيقور Epicure 340-270 ق. م. في القرن الثالث قبل الميلاد. الا ان هذه الحقيقة لا تقلل من اهمية المدرسة النفعية ولا من اصالتها، ودورها المميز في الفكر الانكليزي في القرن الماضي، وسنتبين كل هذا من خلال عرضنا لهذا المذهب كما دافع عنه بنثام في اهم كتبه **مدخل الى مبادىء الاخلاق والتشريع** *An Introduction to the principles of Morals and Legislation* وكما عرضه جون ستيورت مِل في الكتاب الذي كرسه له.

نتبين مما سبق ان بحثنا سيتناول اولاً عرضاً مفصلاً لأراء بنثام حول النفعية، ثم نلقي الاضواء على كل التعديلات التي ادخلها ميل على هذا المذهب، قبل ان نحاول، في الخاتمة، أن نظهر اهمية هذه الفلسفة وموقعها الحقيقي في سياق التطور الفكري الغربي.

لا يحاول فيلسوفنا الانكليزي البحث عن الجذور التاريخية او الفكرية لمدرسته، بل يبدأ بتحديد المنفعة ليؤكد بعد ذلك انها لا تتعارض مع المجموعة، ثم يفند المبادىء المعادية لفلسفته ليخلص الى القول بأن خصومه مخطئون، وبالتالي فإن مبدأ المنفعة وحدة يفسر التصرف الانساني الاخلاقي، ويظهر دوافعه الحقيقية. بعد تأكيد هذه الحقيقة يتابع بنثام بحثه، فيفتش عن مصادر اللذة التي كان قد ساوى بينها وبين المنفعة، ثم يقيم بعد ذلك حساباً دقيقاً لمعايير اللذة، وكأني به يريد ان يدخل كل معطيات العمل الاخلاقي في كمبيوتر نسأله قبل ان نقدم على اي تصرف، فيجيبنا ان كان من منفعتنا ان نمضي قدماً في عملنا، او ان نحجم عن ذلك. والآن لندخل مدرسة بنثام لنرى بالتفصيل معطيات مذهبه.

أ) تحديد المنفعة:

يسارع بنثام الى القول بأن الطبيعة قد وضعتنا تحت سيطرة سيدين مطلقين هما اللذة والألم. هذه الحقيقة هي الاساس الفلسفي الاول السابق لكل مذهب او مدرسة، فهذان السيدان يتحكمان بتصرف البشر كلية، وهما اللذان يمليان علينا ما يجب فعله وما علينا ان نقوم به، فهما وراء تحديد الصواب والخطأ، الخير والشر، ووراء سلسلة العلل والمعلولات، اذ انهما يتحكمان ليس فقط في كل ما نفعل بل كذلك في كل ما نقوله وكل ما نفكر به. ومهما ادعينا قولاً بأننا لا نخضع لسلطة هذين السيدين، فإن الواقع يكذبنا باستمرار. واذا كان الامر كذلك، فإن الفلسفة الصحيحة هي التي تأخذ بعين الاعتبار هذا الواقع، ومبدأ المنفعة يعترف بخضوعنا لهذا الواقع ويتحمل مسؤوليته، حين يؤسس نظامه الفلسفي، الذي يهدف الى نشر السعادة بين الناس، عن طريق العقل والقانون.

هنا يبرز السؤال الأهم: ما هي هذه المنفعة التي ستجلب السعادة لكل فرد من الناس؟ وما هو المبدأ الذي بفضله ستعم السعادة الحقيقية في شتى ارجاء المجتمع؟

يؤكد بنثام بأن المنفعة هي القدرة الكافية في غرض معين على انتاج: ربح أو نفع أو امتياز أو لذة، أو خير أو سعادة، وهذه كلها معانٍ تكاد تكون مترادفة، وتشكل الوجه الايجابي للمنفعة، أما الوجه السلبي، النافع في سلبيته فيحدده

فيلسوفنا بأنه القدرة الكائنة في غرض ما على منع حصول خسارة أو سوء أو ألم أو شر أو حزن، لذلك الذي نأخذ مصلحته بعين الاعتبار. يبرز هنا مبدأ المنفعة كمبدأ وحيد قادر على جلب اللذة الصافية التي لا يعكرها الم أو مصاب، وبالتالي فإن تحديد مبدأ المنفعة يصبح ذلك المبدأ الذي يقف بالمرصاد لكل عمل سنقوم به فيوافق عليه او يعارضه، مستنداً فقط الى ميل هذا العمل الى زيادة سعادة من سيقوم به، او الى انقاص هذه السعادة. إن كان هذا العمل سيجلب السعادة لمن سيقوم به فإنه عمل جيد، وإنْ كان سيتعارض مع مثل هذه السعادة فهو عمل سيء يجب تجنبه. وهذا القول ينطبق على كل الاعمال الى اية فئة أو جهة انتمت، وبالتالي فان مبدأ المنفعة يتناول اعمال الافراد على اختلافهم، وكذلك الاجراءات التي تنفذها الحكومة.

ب) المنفعة بين الفرد والمجموعة:

إن التعارض بين اهداف الفرد وانانيته والمصلحة العليا للمجتمع كان دوماً من الامور الهامة المطروحة في الفلسفات الاخلاقية، ولكثرة ما تداول الفلاسفة هذه القضية فقد ضاع معناها، اذ ما معنى قولنا مصلحة المجموعة؟ حين ننسى المتاهات التي تدخلنا فيها كل جمل الاخلاقيات الطنانة يتبين لنا بأن المجموعة هي جسم وهمي a fictitious body يتألف من الافراد الذين يشكلون المجموعة، وبالتالي فإن مصلحة المجموعة ليست سوى «مجموع مصالح الافراد العديدين الذين يؤلفونها». وحين تنجلي هذه الحقيقة امامنا يصبح «من العبث الكلام عن مصلحة المجموعة دون فهم طبيعة مصلحة الفرد». اذن فلنحاول ان نفهم مصلحة الفرد ولنعمل من اجلها، فنكون قد ساهمنا في مصلحة المجموعة. اين تكمن اذن مصلحة الفرد؟ هنا يجيب بنثام بأن اي شيء يكون بالفعل في مصلحة الفرد ويعمل لها كلما كان هذا الشيء يتجه نحو زيادة المجموع العام للذات هذا الفرد، او بمعنى آخر كلما كان يميل الى انقاص المجموع الاخير لآلامه.

بعد ان حددنا بالضبط مصلحة الفرد وفهمناها، يمكننا الآن أن نأخذ بالحسبان مصلحة المجموعة، بشكلها الأوسع، فنقول بأن اي تصرف يتمشى مع مبدأ المنفعة كلما كانت قدرة هذا التصرف على زيادة سعادة المجموعة اكبر بكثير من قدرته على انقاص هذه السعادة. وانطلاقاً من هذه القاعدة فاننا نستطيع ان نحكم على كل الاجراءات التي تقوم بها الحكومة أو السلطة السياسية، ذلك ان الإجراء الجيد هو الإجراء الذي يتمشى مع مصلحة المجموعة، اي مع المنفعة العامة، اي أنه ذلك الإجراء الذي تكون قدرته على زيادة سعادة المجموعة اكبر بكثير من قدرته على انقاص هذه السعادة. ويمكننا ان نتوسع في الشرح، فنقول بأن كل عمل يقوم به فرد او كل إجراء تقوم به الحكومة ويتمشى مع مبدأ المنفعة يمكن ان نطلق عليه تعبير قانون المنفعة، ويصبح بالتالي مناصراً لمثل هذا القانون، كل شخص يوافق على تصرف معين او يعارضه، ويؤيد كل إجراء رسمي تتخذه الدولة، او يهاجمه منطلقاً فقط من قدرة هذا التصرف او هذا الإجراء على زيادة سعادة المجموعة، أو على انقاصها.

مثل هذا القول يقودنا الى الاساس المركزي لكل نفعية بنثام، إذ يمكننا ان نقول هنا بأن مبدأ المنفعة قد تحول الى مبدأ السعادة القصوى، أو بالأصح مبدأ اكبر قدر من السعادة، ولا يخفى ما لهذا المبدأ من علاقة مباشرة بالتشريع وبالسياسة، اذ أن مبدأ كل تشريع اي مبدأ اتخاذ الاجراءات الرسمية السياسية يصبح توفير اكبر قدر من السعادة لأكبر عدد ممكن من المواطنين. ولقد هاجم البعض بنثام بسبب هذا المبدأ او اعتبروه مبدأ خطير العواقب، وقد ردّ بنثام قائلاً بأنه فعلاً مبدأ خطير ولكن على من؟ على الذين يريدون إقامة سعادة قصوى لواحد معين فقط، بمشاركة قلة محدودة العدد، وكذلك على الموظفين الرسميين الذين يريدون الدفاع عن امتيازاتهم وتحكمهم بالناس، فهم لا يتورعون عن مضايقة السواد الاعظم من الشعب واستغلالهم وابتزاز الاموال منهم.

خلاصة القول هي ان النفعية، حين تتحول الى نفعية المجموعة، تصبح مبدأً سياسياً هو مبدأ البحث عن السعادة القصوى للغالبية الساحقة لمجموع الشعب. وعلينا هنا ان نعترف بأن بنثام كان سباقاً في هذا المجال فما نادى به على الصعيد النظري الفلسفي المحض اصبح في الواقع اعظم شعار سياسي في الأزمنة الحديثة، إذ اصبح جميع السياسيين في مختلف البلدان وفي مختلف الانظمة يعدون بسعادة كبيرة تغمر الغالبية الساحقة من شعوبهم، وان كانت هذه السعادة قد اخذت أسماء شتى متعددة كالازدهار والانتعاش الاقتصادي والخير العام والرفاهية، والرخاء، والبحبوحة والراحة.

جـ) المبادىء المعادية لمبدأ المنفعة:

إن كان مبدأ المنفعة على صواب فهذا يعني انه وحده صالح لأن يكون شريعة اي حكم، وبالتالي فإن كل مبدأ يبتعد عنه كلياً او في احد اجزائه، هو مبدأ لا يصلح لأن يشكل القوانين

التي تحكم افراد المجتمع. وفي الواقع فإن المبادىء المناهضة لقانون المنفعة تنقسم الى نوعين اساسيين: المبادىء المخالفة كلية للنفعية اي التي هي نقيض تام ودائم لها، والمبادىء التي تتعاطف احياناً مع مبدأ النفعية وتنفر منها احياناً اخرى، وهذه يمكن أن نطلق عليها اسم مبدأ التعاطف والنفور the principle of sympathy and antipathy.

لننظر الآن الى كل نوع على حدة.

1 ـ مبدأ التنسك:

يسمي بنثام المبادىء المتعارضة باستمرار مع مبدأ المنفعة مبدأ التنسك principle of asceticism، وهذه الكلمة تحتاج الى توضيح، فمع ان التنسك كان دوماً قريباً من الزهد والتقشف وشظف العيش، إلا أن هذا المفهوم أخذ بعداً خاصاً في المسيحية، وخصوصاً بين الرهبان في الأديرة، فكلمة التنسك ascétisme, asceticism، اشتقت من اليونانية من كلمة تعني التمارين او الرياضة، فكان التنسك عبارة عن ممارسات، ليست روحية فقط بل عبارة عن إماتات للجسد، وهكذا فإن التنسك لا يعني التقشف فقط ولا الزهد فحسب، بل يعني قبل كل شيء تمارين يقوم بها الراهب من اجل تعذيب جسده وتحميله ما لا يستطيع حمله، وإيجاد المتعة في هذا التعذيب والصلب المعنوي اليومي، وكل ذلك من اجل التقرب من الله واستحقاق رضاه. وقد يرى البعض في ممارسات التنسك الجذور البعيدة للمازوشية التي هي تلذذ بالتألم في محاولة تقوم بها الأنا للحصول على غفران انا اعلى في غاية الصرامة والقساوة. ولعل احد أشهر ممارسات النسك المسيحي الاقامة الطويلة على احد الأعمدة المتهدمة او على رأس العمود. وقد ادخل هذه الممارسة القديس سمعان العمودي Saint Siméon Stylite الذي عاش في القرن الخامس الميلادي في انطاكية في سوريا، وقد امضى السنوات الاخيرة من حياته مقيماً على رأس عمود، وقد كان له اتباع ومقلدون في الكنيسة الشرقية والغربية حتى القرن الخامس عشر.

لنعد الى بنثام وموقفه من النسك، فهو يقول بأن مبدأ النسك يؤيد اي عمل انساني او يعارضه تماماً كما يفعل مبدأ المنفعة، أي أنه ينطلق من قضية زيادة او إنقاص سعادة ذلك الذي قام العمل من اجله، غير ان مبدأ النسك يتعاطى مع القضية بطريقة معكوسة، اي بطريقة متعارضة كلياً لمبدأ المنفعة، فالنسك يؤيد كل تصرف ينقص سعادة الفرد، ويعارض كل مبدأ يزيد هذه السعادة. والواقع ان انصار النسك صنفان: الاخلاقيون والمتدينون. ورغم أن مبدأ واحداً يجمعهم الا انهم يختلفون في ما بينهم. فالأخلاقيون يحدوهم الامل، امل الكبرياء الفلسفي، أمل الحصول على الشهرة والسمعة الحسنة بين الناس ونيل التكريم، ومثل هذا الامل يصبح لذتهم المستقبلية، اللذة المتوقعة بعد فترة قصيرة او طويلة. اما المتدينون فإن الخوف من الألم في المستقبل هو محركهم الاساسي، الخوف من بطش إله متربص منتقم، إذ ان الخوف، في الواقع يلعب، بالنسبة للحياة الآخرة غير المنظورة، دوراً اهم بكثير من دور الرجاء.

والحزب الديني قد ذهب ابعد بكثير من حزب الاخلاقيين، اي الحزب الفلسفي، فهذا الاخير لم يذهب الى ابعد من شجب اللذة، في حين ان الحزب الديني قد ذهب الى حد جعل التألم والعذاب مسألة استحقاق وواجب.

ولقد سارت الانسانية تحت تأثير هذين الحزبين، سار قسم منها تحت راية المتدينين، وسار قسم آخر تحت راية الاخلاقيين، وخلط قسم آخر بين الرايتين، غير ان المثقفين ناصروا الحزب الفلسفي الاخلاقي لأنهم اعتقدوا انه اقرب الى عواطفهم النبيلة، في حين ان الناس العاديين تبعوا الخرافات والاباطيل، لأنها تتمشى بشكل افضل مع ضيق افقهم العقلي وتواضع وضعهم الاجتماعي الذي يجعلهم باستمرار فريسة سهلة، لشتى انواع المخاوف.

ومن العيوب الفاضحة لمبدأ النسك هو أنه لا يمكننا أن نعممه ليصبح تصرف المجموعة بأكملها، ذلك ان انصار هذا المبدأ يحاولون ان يحيطوه بهالة من الحرارة الانسانية، ولكننا نلاحظ فشله الذريع حين ننتقل من النسك كتصرف فردي خاص، الى النسك كمبدأ يتحكم في قرارات الحكم، فالانسان حر بأن يُنزل بذاته وبملء حريته واختياره ما شاء من الإماتات والعذابات ليسيطر على شهوات جسده، الا ان إنزال مثل هذه التعذيبات على الغير، وفرضها كواجب على الآخرين دون رضاهم، يصبح خطيئة كبيرة وخطأً فاحشاً يقلب كل توازن المجتمع.

هذا ويبدو أن مبدأ النسك قد نتج عن خيالات بعض الاخلاقيين المتسرعين الذين رأوا ان بعض اللذات تنتج مستقبلاً متاعب تفوق في عنائها اللذات السابقة، فقاموا بتحريم كل متعة، وجعلوا من الألم هدفاً أعلى لنظرياتهم. ونحن حين نتأمل مثل هذه التأكيدات جيداً يتبين لنا اننا امام مبدأ المنفعة وقد طبق تطبيقاً سيئاً.

وأخيراً يؤكد بنثام بأن مبدأ المنفعة يمكن أن يطبق

باستمرار، وكلما تمادينا في تطبيقه كلما كان ذلك افضل للبشرية، في حين ان مبدأ التنسك لو طبقه عُشر سكان الارض لتحول كوكبنا خلال يوم واحد، الى جحيم حقيقي. هنا نلاحظ بأن فيلسوفنا بقي اميناً للتراث البراغماتي الانكليزي، اذ انه يشدد على قابلية نجاح مبدأ المنفعة واستمراريته في حين ان مبدأ النسك غير قابل للحياة، ولا يمكنه ان ينجح في حل مشاكل الناس واقامة علاقات سوية بينهم.

2 ـ مبدأ التعاطف والنفور:

يحدد بنثام مبدأ التعاطف والنفور بأنه المبدأ الذي لا يحكم على الامور من خلال ميلها إلى جلب السعادة إلى الفرد، ولا حتى من خلال الميل الى إنقاص مثل هذه السعادة، ولكن فقط لأن المرء يجد نفسه مهيأ لأن يوافق على اعمال معينة أو أن يعارضها. إن الحكم على الاعمال والتصرفات هنا ينطلق من وجهة نظر ذاتية محضة، ولا يجد المرء ضرورة لتبرير وجهة نظره باعتبارات خارجية. مبدأ التعاطف والنفور هو مبدأ العواطف الشخصية المحضة، ولذا فهو في نظر بنثام ليس بمبدأ على الاطلاق، إذ أنه في الواقع مبدأ نفي كل مبدأ، حين يرفض أن تكون هناك اعتبارات خارجية موضوعية تشكل المعيار الذي نسير على هديه، إذ أن العاطفة هنا تصبح هي مقياس ذاتها وقانون نفسها، لذا فإن انصار هذا المبدأ يقولون بأنك إن شئت ان تحكم على أعمال معينة كي تقبلها او ترفضها، فما عليك سوى الإصغاء لصوت عواطفك، فافعل ما تحب وعاقب ما تكره، وكلما زادت كراهيتك ما عليك الا زيادة رفضك وإدانتك. والواقع أن مختلف النَسْق التي حاولت أن تقيم نموذجاً للصواب والخطأ للخير والشر انطلقت من هذه الذاتية العاطفية التي ترضي غرور انانيتنا، وسميت هذه الذاتية بأسماء مختلفة كالحس الاخلاقي، أو الفطرة، أو طبيعة الاشياء، أو قانون الطبيعة أو قانون العقل أو الرأي الصواب، أو الفهم، وخطورة كل هذه المفاهيم هي انها تعبد الطريق امام الاستبداد، إذ يتمسك كل فرد بما يشعر به هو نفسه، ويختزل الجميع الى احاسيسه ولا يعود يتسامح مع كل من خالفه طبعه ومشاعره. ومثل هذا الاختزال يجعل من كل من يخالفنا في الذوق او العادات أو الرأي عدواً يجب الاقتصاص منه، وهكذا فإن مبدأ التعاطف أو النفور يقود الناس الى قساوة غريبة في الاحكام والعقاب، وقد يؤدي الى كوارث حقيقية، حين يختلف الناس لأتفه الاسباب، وينقسمون الى حزبين متضادين، وكل يريد الانتقام من الفريق الآخر، وكذلك فإن العكس قد يحصل ايضاً، بمعنى ان هذا المبدأ قد يقود الى تساهل غريب مع كل إساءة حقيقية لا نشعر بها كإساءة.

وقد يعجب البعض، يقول بنثام، بأننا لم نشر الى الآن الى المبدأ اللاهوتي اي الى المبدأ الذي يجعل من الخير والشر من الحق والباطل، من الصواب والخطأ، مشاكل لا يمكن حلها أو فهمها الا باللجوء الى إرادة إلهية، ويصبح الخير كل ما يرضي اللّه وييسره. ولكن ما هذا الذي نسميه لذة اللّه ؟ من يستطيع ان يؤكد انه لا يخلط بين عواطفه الشخصية ومثل هذه اللذة ؟ إن النصوص المقدسة صامتة لا تتكلم على الاطلاق عن التفاصيل الدقيقة للحياة السياسية وللادارة الحكومية لشؤون الناس، وكذلك فهي عاجزة عن الدخول في شتى تفاصيل التصرفات الفردية الخاصة، وهي تحتاج باستمرار إلى تأويلات جديدة كثيرة.

واخيراً فإن الشعور بالنفور لا يمكن ان يشكل ارضية صالحة للحكم على الاعمال والممارسات، والواقع ان مثل هذا الشعور يقودنا في كثير من الاحيان الى نتائج حسنة وجيدة، فنظن ان دافع النفور جيد ويكفي وحده لننطلق منه لنقيّم اعمالنا، والواقع غير ذلك، إذ يحتاج شعور النفور الى ما يضبطه ويسويه ليمنعه من الوقوع في الخطأ، ومبدأ المنفعة وحده قادر على القيام بمثل هذه المهمة، اي أنه يضبط الشعور بالنفور، اما هو فليس بحاجة الى اي ضابط آخر سواه.

ان نقدنا لمبدأ النسك ومبدأ التعاطف والنفور يؤكد بأن مبادىء خصوم مبدأ المنفعة لا تصلح لأن تكون الأسس الصلبة للتشريع.

د) مصادر اللذة:

نتبين مما سبق ان سعادة الفرد، اي لذة كل فرد من افراد المجتمع وأمنه، يجب ان تكون الهدف الوحيد لكل مشترع، وهكذا فإن الحصول على اللذة والتحصن ضد الالم يشكلان الغاية الاخيرة التي ينشدها الفرد بتصرفه، والمشترع بقانونه. غير أننا حين نعتبر اللذة بحد ذاتها، أي حين ننظر اليها كوسيلة، ونحاول ان نتفحص طابع هذه الوسيلة نرى انها تتأتى من مصادر متعددة متباينة يسميها بنثام مكافأة أو ثواب أو عقاب أو جزاء أو تكريس sanction. ولو حاولنا حصر هذه المصادر، حين ننظر الى اللذة والألم لا كعلة غائية بل كعلة فاعلة، لوجدنا انها اربعة، ومنها يمكن ان يأتينا الألم، أو أن تكون سبب اللذة، وهذه المصادر هي:

1 ـ المصدر الطبيعي أو الفيزيائي:

يكون مصدر اللذة أو الألم مصدراً طبيعياً، أو تكريساً طبيعياً حين تأتينا اللذة او يصيبنا الالم من سيرورة الاشياء ذاتها، ومن المجرى العادي للأمور، دون ان يكون هناك تدخل من اناس آخرين يغيرون هذا المجرى، ودون تدخل من قوة خارقة غير منظورة.

2 ـ المصدر السياسي:

حين نتوقع ألماً أو ننتظر لذة من جراء تدخل شخص معين او عدة اشخاص يعملون باسم المجموعة وينفذون أوامر السلطة العليا الحاكمة عندها نستطيع ان نتكلم عن مصدر سياسي، أو تكريس سياسي لهذا الالم أو لهذه اللذة.

3 ـ المصدر الاخلاقي أو الشعبي:

لو أثر علينا اصحاب السلطة، أو اولئك الذين يصنعون الرأي العام، وكان هذا التأثير عفوياً تماماً اي بسبب استعداد فردي محض، لكان مصدر اللذة او الألم مصدراً أخلاقياً أو شعبياً.

والواقع ان مثل هذه التسمية غريبة، فبنثام هنا يتكلم عن تأثير المجتمع، دون إكراه مادي، على الفرد وتصرفه، ويجعل من هذا التأثير المصدر الاخلاقي الوحيد، لذا فإنه يسمي هذا المصدر، اخلاقياً وشعبياً، ويشدد على أن الصفة الثانية هي الاقرب للواقع.

4 ـ المصدر الديني:

إذا جاءتنا اللذة او حصل لنا الالم بسبب تدخل قوة عليا غير منظورة، فإن التكريس يكون في مثل هذه الحال، تكريساً دينياً.

والفرق الرئيسي بين المصدر الديني والمصادر الثلاثة الاخرى هي أن اللذة او الألم قد يقعان في هذه الحياة أو في الحياة الأخرى، في الحالة الاولى، في حين اننا نتوقع ان يقعا في هذه الحياة فقط، حين يكون المصدر اخلاقياً أو سياسياً أو طبيعياً.

مما تجدر ملاحظته هنا هذه الواقعية البرغماتية التي اشتهرت بها الفلسفة الانكليزية، والتي نتبينها هنا بوضوح لدى بنثام، فهو لا يريد اطلاقاً الابتعاد عن الحياة اليومية العادية حتى حين يتكلم عن تجربة تتعدى يومية الحياة، وهو لا يتخلى عن واقعية المحسوس والعملي حين لا يمايز بدقة على الاطلاق، بين جميع مصادر الثواب والعقاب، إذ أنه يؤكد بأن ليس ثمة من فرق بين مصدر وآخر، **ليس هناك مصدر اسمى من آخر**، والفارق الوحيد يأتي فقط من الظروف التي تصاحب حدوث ثواب أو وقوع عقاب، فالتألم الذي يصيب أحد الناس بسبب ظروف طبيعية يسمى مصيبة، ولو كانت هذه المصيبة بسبب اهماله الشخصي لتكلمنا عن مصدر طبيعي للعقاب، امّا لو انزل به احد القضاة عقاباً شديداً لكان هذا العقاب من مصدر سياسي. والمهم يبقى في نهاية المطاف كيفية الحصول على اللذة وتجنب الالم، ومن هنا، يمكن القول بأن اللذة تبقى الهدف الاسمى والقيمة الاخيرة لكل اخلاق، وعلى المشترع ان يضع هذا الامر نصب عينيه.

هـ) معايير اللذة:

إن كانت العلة الغائية هي الحصول على اللذة وتجنب الالم، فان اللذات والآلام تصبح الآلات التي نتعامل معها كي نصل الى الغاية الأخيرة، ويصبح من الواجب معرفة قدرة كل ألم أو كل لذة، اي القيمة الحقيقية لكل لذة على انفراد، ولكل الم على حدة، وبتعبير آخر كيف نقيم اللذات والآلام، كي نقارن بينها ونفاضل.

هنا نصل الى اهم ما ميز فلسفة بنثام وطبعها كفلسفة غربية. فلقد ارادت الحضارة الغربية ان تجد صيغة رياضية لكل ما في الكون، فأكدت بأن «الطبيعة مكتوبة بلغة الارقام»، وان ما ينتجه الانسان من فنون ينتهي أيضاً الى معادلات رياضية، وكذلك حياته في المجتمع أي حياته السياسية والاخلاقية. لقد حاول الانكليزي هوبز 1588-1679 في القرن السابع عشر ايجاد حل علمي فيزيائي رياضي للمشكلة السياسية في كتابه الشهير **لاوياثان** *Leviathan*. وبنثام هنا يقوم بمحاولة مماثلة في المضمار الاخلاقي، فهو يرفض طرح المشكلة الاخلاقية طرحاً نظرياً، والبحث في المبادىء السامية او غير السامية التي تستند اليها كل فلسفة اخلاقية. ذلك أنه أدرك أن طرحها على اسس نظرية وتأملية وميتافيزيقية يعني الدخول في اعتبارات لا مخرج لها. المبدأ الوحيد الذي يسلم به الجميع لواقعيته هو تجنب الألم والحصول على اللذة. انطلاقاً من هذا الواقع يمكن ان تجد المشكلة الاخلاقية حلاً رياضياً، أي أنه بإمكاننا ايجاد حل علمي لهذه المشكلة، وكأن بنثام يقول لنا بأن الكمبيوتر قادر على حل كل المشاكل الأخلاقية، فاللذة قابلة للحسبان وكذلك الألم، ومن هنا يمكننا ان نحسب بدقة ما يسعى اليه البشر دوماً وهو

السعادة. إذ ما هي السعادة؟ السعادة عملية حساب، عملية جمع وطرح. كيف؟ يجب جمع اكبر كمية ممكنة من اللذة، وطرح اقل كمية ممكنة من الألم، بمعنى ان هدفنا في الحياة يجب ان يكون جمع اكبر قدر من اللذة مع محاولة عدم ادخال الا اقل كمية من الألم، والحاصل هو السعادة. يمكننا ان نقول بأن اللذة هي حساب الدائن والألم هو حساب المدين، والغنى اي السعادة يصبح جمع اكبر حساب دائن، واقل حساب مدين، ولنضع المعادلة رياضياً فنقول بأن السعادة هي حاصل جمع اكبر قدر من اللذة بعد طرح اقل كمية من الألم.

مثل هذا القول يظل نظرياً، إذ كيف نميز بين كمية لذة واخرى؟ أو كيف نعرف أن ألماً هو اصغر من آخر؟ من أجل ذلك يلجأ بنثام الى معايير عدة. فلو اعتبرنا مصلحة فرد واحد فقط، ونظرنا الى قيمة اللذة أو الألم في حد ذاتها، لكانت عندنا اربعة معايير نقيس بها كمية اللذة او حجم الألم وهي:

1 ـ الشدة أو الزخم Intersity:

ان هذا المعيار فردي محض، فكل شخص يستطيع ان يقيم اللذة التي يبتغيها حسب الاهمية التي يعلقها على عمل معين. ومن الطبيعي أنه كلما اشتدت اللذة وزاد زخمها كلما كانت أفضل، اي تتمشى بطريقة انسب مع مصالح الشخص الذي نتفحص حاله. وكذلك بالنسبة للألم فكلما كان أشد كان أسوأ، فوجب تجنبه والابتعاد عنه.

2 ـ الدوام Duration:

وهي الفترة التي يستغرقها ألم ما أو الحقبة التي تعيشها لذة معينة، وكل لذة تبقى فترة اطول تكون افضل، والعكس صحيح بالنسبة للألم، فكلما قصرت مدته كلما كان أنسب.

3 ـ التأكد أو عدمه Certainty or Uncertainty:

هناك لذات مضمونة اكيدة، وأخرى ليست الا من قبيل الاحتمال، لذا وجب تفضيل اللذة الأكيدة على اللذة المحتملة فقط، والعكس صحيح بالنسبة للألم.

4 ـ القرب والبعد Propinquity or Remoteness:

هذا يعني أن هناك لذة قريبة، سهلة اي أنها في متناول اليد، واخرى بعيدة لا بد من ترقبها وانتظارها، والعمل البعيد المدى من اجل الحصول عليها. وبالطبع لا بد من تفضيل اللذة التي تحت تصرفنا والسهلة المنال، أما بالنسبة للألم فان العكس يظل صحيحاً.

هذه المعايير تظل ناقصة فهي صالحة حين نريد تقييم اللذة او الألم في حد ذات كل منهما، ولكن حين نريد ان نحسب الميل العام الذي تتجه نحوه اللذة، كان لا بد لنا من إدخال معيارين جديدين في الحساب وهما:

5 ـ الخصب Fecundity:

ويعني بنثام بهذا التعبير حظ اية لذة أو أي الم بأن يتلوهما إحساس من النوع نفسه، أي أن اللذة تكون أخصب كلما أنتجت، أو كان لها حظ حقيقي بأن تنتج لذة أخرى بعد زوال لحظة اللذة الأولى. ومثل هذا القول ينطبق على الألم. والتفضيل هنا واضح تماماً لأن على المرء أن يفضل اللذة التي تعقبها لذة، وكلما كان عدد اللذات التي يمكن ان تعقبها اكبر، كلما كان ذلك احسن. أما بالنسبة للألم فيجب تجنب كل الم يتلوه ألم آخر أو آلام عديدة.

6 ـ الصفاء او النقاوة Purity:

ويقصد فيلسوفنا بهذا التعبير حظ أي لذة او ألم أن يتلوهما احاسيس مباينة لها. فاللذة تكون نقية حين لا يتبعها نقيضها اي الألم، والألم يكون صافياً حين لا يتبعه نقيضه اي اللذة. ومن الواضح أن اللذة تكون افضل كلما كانت أنقى، أي كلما كنا متأكدين اننا لن ندفع ثمنها ألماً في المستقبل، في حين أن الألم يكون افضل كلما كان غير نقي، أي كلما تأكدنا من أن وراءه لذة تعقبه. الكثير من اللذات تليها الحسرات والأحزان لذا يجب التنبه جيداً الى اهمية صفاء اللذة، حين نقدم على اي عمل.

هناك معيار أخير يدخل في الحسبان فقط حين لا تعود اللذة فردية بحتة بل تتناول عدة اشخاص، ومن هنا كان هذا المعيار هو:

7 ـ الامتداد أو الانتشار extent:

هذا المعيار يأخذ في الحسبان عدد الافراد الذين تشملهم اللذة او يطالهم الألم، أي أن المعيار هنا هو معيار اجتماعي. ومن البديهي ان اللذة تكون افضل كلما ازداد عدد الناس الذين تشملهم، أما الألم فانه يزداد سوءاً، مع اتساع رقعة الناس الذين يحل بهم.

حين نتسلح بكل هذه المعايير يصبح من السهل أن نحسب بدقة كل عمل نريد ان نقوم به، فنرى إن كان يتجه نحو

الصلاح أو نحو السوء. نجمع كل اللذات ونطرح كل الآلام فتبدو لنا الميزانية بوضوح، وهل تميل نحو الخير أي نحو مصلحتنا الحقيقية أي السعادة، أم تميل نحو الشر أي الالم والحزن والتعاسة. والحساب الذي يطبق على العمل الذي يقوم به الفرد يمكن ان يطبق على العمل الذي يشمل العديدين، أو يقوم به العديدون من الناس. ومن الطبيعي أننا لا يمكن أن نطبق هذا الحساب باستمرار، في كل الظروف، غير أن مثل هذه العملية يجب أن تظل نصب اعيننا باستمرار، وان نقترب منها دوماً ونطبقها بقدر ما نستطيع، وكذلك فعلى المشترع أن يأخذها دوماً في حسبانه. وما ينطبق على اللذة والألم ينطبق على كل ما يقع في مقولتهما. فاللذة قد تتخذ اشكالاً مختلفة، ويطلق عليها اسماء متعددة مثل الخير والفائدة والمصلحة والصالح والمكافأة والسعادة، أما الألم فقد يسمى الشر والإساءة والخسارة والتراجع والتعاسة، وهي كلها مفاهيم يمكن ان نطبق عليها طريقتنا الحسابية السابقة.

إن كل ما قلناه عن كيفية تقويم اللذات والآلام وحسابها لا يشكل مجرد نظرية لا طائل منها، بل يستند الى الواقع الذي مارسته البشرية على مر الاجيال، فنظرة سريعة ترينا بأن اي غرض لا يكتسب قيمته الا من مجموعة اللذات التي نتوقعها منه، أو بمجموعة الآلام التي نتوقع ان يجنبنا اياها. وكلما ازدادت فترة استمتاعنا بهذه اللذات كلما زادت قيمة هذا الغرض، وكذلك كلما كنا واثقين من حصول هذه اللذات وقرب هذا الحصول، كلما اعطينا هذا الغرض قيمة اكبر. من الواضح هنا ان راديكالية بنثام تبلغ ذروة الواقعية، فالعامل الاخلاقي غائب تماماً عن مثل هذه الفلسفة التي تجعل كل واحد منا مجرد محاسب يريد أن يقوم بجردة لمجموع اللذات والآلام، للربح والخسارة.

II . النفعية عند جون ستيورت مِل John Stuart Mill :

لقد قيل بأن جون ستيورت مل لم يضف جديداً إلى المذهب النفعي، بل اكتفى بتبني المذهب كما نَظَّرَهُ سلفه بنثام، ثم اضاف اليه مفهوم الكيفية، أي أن مشكلته الأساسية كانت مشكلة صفات اللذات وخصالها ونوعيتها، ولكنه بتشديده على نوعية اللذات أساء إلى نفعية بنثام إساءة كبيرة، فمثل هذا المفهوم من شأنه أن ينسف الاساس الذي بنيت عليه فلسفة سلفه. غير أن مثل هذا التأكيد جائر بحق مل: صحيح أنه بقي من انصار بنثام وانه لم يكن راضياً عن موقف هذا الاخير من مفهوم التضحية فحاول إدخاله الى جانب الحسابات الباردة التي نادى بها مؤلف المدخل الى مبادىء الاخلاق والتشريع، غير أننا لا نستطيع ان نتبين كل ما أتى به من جديد، أي كل ما اضافه الى نفعية سلفه الا اذا تتبعنا عرضه الشامل لهذه المدرسة كما بينه في كتابه **النفعية**. ففي هذا الكتاب يحاول مل أولاً البحث عن الجذور التاريخية للنفعية كمشكلة اخلاقية، ثم يرد على مختلف اعتراضات خصومه، ليكمل فيطرح المشكلة الاساسية وهي مشكلة المصدر الذي تستند اليه النفعية، أي المبدأ المؤسس الذي يجعل من هذه النظرية قوة أخلاقية ضاغطة وملزمة، واخيراً يبحث في الغاية الاخيرة لكل اخلاق فيثير مشكلة علاقة السعادة بالفضيلة.

أ) المشكلة الاخلاقية والجذور التاريخية للنفعية:

منذ مطلع كتابه حول النفعية، نتبين البون الشاسع بين مل وسلفه، فبنثام لم يكن يكترث لتاريخ الفلسفة، بل كان يحتقر قدماءها وخاصة افلاطون 428/427-347 ق. م. وأرسطو 384-322 ق. م. فهو حين يقول بأن الطبيعة قد وضعت الانسان تحت سيطرة سيدين هما اللذة والألم يتنكر لكل تاريخ الفلسفة ويمسحه، فلا يبقي منه أية جذور، وينطلق من هذا الواقع دائراً اظهره لكل ما اتى به السلف قبله، في حين ان جون ستورت مل يطرح المشكلة الاخلاقية كمشكلة فلسفية قديمة، ثم يبحث عن جذورها ليؤكد بأنّ أبا النفعية هو سقراط عينه حين جادل السفسطائيين وخاصة بروتاغوراس Protagoras 411 - 481 ق. م. الذي كان يؤكد بأن الانسان مقياس كل شيء، ليبين عيوب مذهبهم. كان سقراط إذن يبحث عن معيار يقيس به المشكلة العملية مشكلة الاخلاق الاولى، مشكلة الخير والشر. قدم هذه المشكلة لا يعني أنها وجدت حلاً مرضياً فما زال الفلاسفة ينقسمون الى قسمين حول هذه المسألة: ما الذي يؤسس الاخلاق؟ إن كل المبادىء الاخلاقية لا مبرر لها اذا لم تستطع ان تحل المسألة الاساسية وهي مشكلة الغاية الأخيرة للعمل البشري. ولقد فشلت الفلسفات في ايجاد المبرر العملي للغاية، اي النفعية. هناك إذن أولاً الفلسفات الاخلاقية التي تنتمي الى المدرسة الحدسية Intuitive school، وهي تضم فلسفات عدة مختلفة ومتنوعة، وكلها تقول بأن ما يؤسس الاخلاق هو قوى طبيعية، أو حس داخلي، أو غريزة معصومة لا يمكن اختزالها، أي أن مبادىء الاخلاق بيّنة بطريقة قبْلية لا يمكن فهمها وشرحها. فكما اننا نميز بين الالوان وكذلك بين اللذات والآلام، بين الرغبات والنفور، دون ان نستطيع تفسير ذلك

وتعليله، فكذلك يعتقد انصار المدرسة الحدسية بأن الخير والشر يستندان الى حس اخلاقي قبْلي a priori لا يختزل ولا يفسر، إذ أنه الجدار الاخير الذي نصطدم به فلا يعود هناك من اساس ابعد منه، هذا الحس الأخلاقي هو المعيار الحقيقي للأخلاق. غير أن هذه المدرسة رغم اعترافها بضرورة وجود علم اخلاقي، تكتفي بمبادىء عامة جداً، وتفشل في ايجاد اساس واحد للأخلاق، كما انها تفشل في إعطاء لائحة كاملة بكل المبادىء القبْلية. والواقع ان الفيلسوف كانط Kant 1724 - 1804 م. ممثل العقلانية الأخلاقية في كتابه الشهير **أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ينتمي أيضاً الى المدرسة الحدسية، فهو يقول بأن اساس الواجب الاخلاقي ومصدره هو مبدأ كلي عبر عنه بقوله: تصرف بطريقة تجعل قاعدة تصرفك قابلة لأن يتبناها كقانون عام جميع الكائنات العاقلة، فهو يفشل فشلاً ذريعاً ومضحكاً حين ينتقل من المبدأ العام السابق لكل تجربة ومعاينة الى التطبيق، ففلسفته عاجزة عن اظهار اي تناقض منطقي في تبني الكائنات العاقلة للتصرفات اللاأخلاقية تماماً. أضف الى ذلك ان قاعدة كانط لا معنى لها الا اذا اوَّلناها حسب المدرسة النفعية، فهو في هذه القاعدة يعترف ضمناً بأن الفاعل الأخلاقي حين يريد أن يتصرف ويحكم على تصرفه اخلاقياً، عليه أن يأخذ بعين الاعتبار منفعة البشرية ككل، وبتعبير آخر علينا جميعاً أن نتصرف بطريقة حسب قاعدة يمكن لجميع الكائنات العاقلة ان تتبناها وهي مقتنعة بأنها لخيرها وصالحها العام.**

إن نقد كانط يقودنا مباشرة الى المدرسة الأخرى، مدرسة جون ستيورت مل، أي المدرسة النفعية التي تعتقد أن مسألة الخير والشر وجميع العواطف الاخلاقية المتعلقة بها لا تقود إلى نوع من القبْلية العقلية ولا الى غريزة أو فطرة غير قابلة للاختزال، بل هي قابلة للشرح والتفسير والملاحظة. هناك تجربة للانسانية نستطيع ملاحظتها بسهولة، نستطيع منها أن ندرك المبدأ الأساسي الذي يتحكم بعواطف الناس الاخلاقية. كل الفلسفات الاخلاقية التي لجأت الى وجود حس اخلاقي لا يُفسر، وكذلك الاخلاقيات العقلانية على طريقة كانط فشلت في أن تشير الى مبدأ واحد هو مصدر كل التصرفات الأخلاقية. إن هذا المبدأ الأوحد الذي يلعب الدور الأساسي في تأسيس الواجب الاخلاقي هو مبدأ المنفعة، أو مبدأ اعظم قدر من السعادة كما اكده بنثام.

خصوم هذا المبدأ لا يسعهم الا الاعتراف بدور البحث عن السعادة في كل صياغة للأفكار الاخلاقية، ومهما حاولوا انكار دور اللذة، فلا بد لهم من اخذه بعين الاعتبار كلما عالجوا المشاكل التطبيقية للأخلاق، بل إن أنصار القبْلية يضطرون، دفاعاً عن نظريتهم، للجوء الى حجج نفعية.

والسعادة عند مل هي اللذة او مجموعة اللذات، والسعادة هي المقياس الوحيد الملموس لكل عمل اخلاقي، بل لكل عمل انساني، الخير هو السعادة والشر هو التعاسة، بل ليست هناك حقيقة خارج السعادة أي اللذة، فهو يؤكد بأن «الأعمال الانسانية تتوافق مع الحقيقة كلما عملت من اجل تحقيق السعادة، وهي خاطئة تماماً وخارج الحقيقة كلما كانت وراء حصول نقيض السعادة». وكلمة سعادة هنا ليست كلمة مبهمة تحتمل التأويل بل هي كلمة لها معنى واحد محدد، إذ يقول مل: «ما نعنيه بالسعادة هو وجود اللذة وغياب الألم»، «أما الحزن او الشقاء فهو وجود الألم وغياب اللذة».

إن الحصول على اللذة وتجنب الألم هما الشيئان الوحيدان اللذان يرغب بهما الناس، وبالتالي فإنهما يشكلان الغاية القصوى لتصرف الفرد، والهدف الأخير لسعي البشرية الحثيث، وهذا ما تؤكده التجربة البشرية التي نستطيع ملاحظتها وتفسيرها، وكذلك التاريخ الطويل للفلسفة، مهما حاولت بعض المدارس إنكار هذا الواقع.

ب) اعتراضات خصوم النفعية:

بعد أن وضع مل النفعية في اطارها التاريخي، كمشكلة المبدأ الأساسي في الحياة الاخلاقية، يبدأ في البحث عن ماهيتها بطريقة الرد على شتى المآخذ التي وجهت اليها.

1ـ إن الاعتراض الأول يقول بأن النفعية تدين اللذة، ولقد جاء هذا الاعتراض من اللغة التي تجعل من المنفعة نقيض اللذة، ومن الاستعمال العام لكلمة منفعة خلص الخصوم الى القول بأن النفعية فلسفة قاسية لأنها لا تترك للذة دوراً في التصرف البشري، والغريب ان الذين يعيبون هذا الامر على النفعية هم انفسهم يعيبون عليها نقيض ذلك، أي دعوة الناس للاستسلام للذات وحتى أبخسها، وباختصار فإن النفعية هي نظرية لا يمكن وضعها موضع التنفيذ بسبب نشافها وقساوتها حين توضع كلمة نافع قبل كلمة لذة، وهي نظرية قابلة للتطبيق بسهولة، بسبب طابعها الشهواني، حين توضع كلمة لذة قبل كلمة منفعة.

إن خصومنا يناقضون انفسهم، كما يؤكد جون ستيورت مل، في حين ان جميع الفلاسفة النفعيين، من ابيقور الى بنثام، لم يقصدوا بكلمة منفعة شيئاً مناقضاً للذة، ولكن اللذة

عينها وغياب الألم، وبدل أن يجعلوا من الملذ والنافع امرين متعارضين، أعلنوا دوماً بأن النافع يشمل الملذ والأنيق والجميل والممتع.

2 ـ لما كانت النفعية تؤكد بأن اللذة وغياب الألم هما الشيئان الوحيدان اللذان يرغب فيهما الناس كغايات أخيرة، فقد اتهمها خصومها بأنها تدافع عن مفهوم غير اخلاقي وغير سام، واناني للحياة. إن الاقرار بأن الحياة ليست لها غاية اسمى من اللذة، وإن ليس من غرض اسمى وانبل من اللذة يعني الدفاع عن مفهوم دنيء ومنحط، ومثل هذا المذهب خليق بالخنازير، ومنذ القدم شُبِّه تلامذة أبيقور بالخنازير. ولقد رد الابيقوريون بأن اللوم يقع على مناوئيهم الذين لا يعتقدون بأن الانسان قادر على البحث عن لذات تفوق تلك اللذات التي يبحث عنها الخنزير، ورغم هذا فإني اعترف، بأن لا بد من ادخال تعديلات هامة عل نفعية الابيقوريين. يؤكد مل، أن لا بد من ادخال عناصر رواقية واخرى مسيحية على هذا المذهب.

هنا نصل الى التعديل الرئيسي الذي ادخله مل على نفعية بنثام، أي إدخال مفهوم الكيف، مفهوم نوعية اللذات والاقرار بأن هناك لذات اكثر قيمة من غيرها، إذ كان مل مقتنعاً بأن نفعية بنثام لا تأخذ بعين الحسبان كل نوعية العمل الأخلاقي. لقد قال جميع النفعيين بأن اللذات الروحية لا تتفوق على اللذات الجسدية بسبب ماهيتها، ولكن بسبب عناصر خارجية، اي بسبب كونها اكثر استقراراً وأمناً وأقل عناء، ولكن مع ذلك فيمكن للنفعيين أن يقروا بأن بعض انواع اللذات اثمن من غيرها، إذ ان عنصر النوعية يلعب دوره بالنسبة الى اللذات الى جانب عنصر الكم، تماماً كما في كل الحقول والميادين.

ولكن كيف نميز هذا الفرق الكيفي بين اللذات؟ إذا فضل الناس، دون إكراه لذة على أخرى، بعد معرفة الاثنتين فهذا يعني ان اللذة المفضلة أثمن نوعاً وليس كماً فقط من الأولى، ولما كانت اللذات غير متجانسة لم يعد بالامكان قياسها بموضوعية، لذا وجب أن نلجأ الى الناس المؤهلين للقيام بمثل هذا القياس، أي الذين عاشوا مختلف اللذات. ونحن نلاحظ ان الذين عاشوا شتى مستويات اللذات يفضلون بطريقة واضحة بيِّنة اللذات التي تنتمي الى قواهم العليا، أي تلك التي تنتمي الى القوى العقلية والروحية، إذ ليس هناك من مخلوقات ـ إلا فيما ندر ـ تفضل ان تتحول الى حيوانات سفلى طمعاً في كمية اكبر من اللذات. ولا يرضى أن يتحول إنسان ذكي الى انسان غبي، وانسان عالم الى انسان جاهل طمعاً في زيادة اللذات، بل إن الانسان الذي وهبته الطبيعة قوى عقلية وروحية عالية يتطلب دوماً المزيد ليكون سعيداً، ومن المحتمل جداً أن يتعرض اكثر من غيره للآلام والمصاعب، إلا أنه لا يطلب اطلاقاً الهبوط الى انسان أدنى، إن هذا النفور الطبيعي من الدرجة الأدنى يمكن أن يفسر تفسيرات كثيرة، إذ يمكن أن ننسبه الى الكبرياء، أو أن نفعل مثل الرواقيين فننسبه الى محبة الحرية والاستقلال الشخصي، إلا أن إسمه الحقيقي يظل الشعور بالكرامة Sense of dignity. هنا يبتعد مل كثيراً عن بنثام ليؤكد بأن هذا الأخير قد نسي الكثير من المشاعر السامية، كالشعور بالشرف والكرامة الفردية، حين تكلم عن دوافع التصرف الانساني. والشعور بالكرامة ينمو ـ حسب مل ـ مع نمو القوى العليا للانسان. وعلينا ألا نظن ولو للحظة، أن الانسان الخارق القوى العليا أقل سعادة من الانسان العادي، ذلك اننا عندها نخلط بين فكرتين متباينتين: فكرة السعادة وفكرة الرضا content؛ إذ من الواضح أن صاحب القوى الدنيا امامه حظ كبير بأن يشبع كل رغباته ويحقق طموحاته، في حين أن صاحب القوى العليا يشعر باستمرار بأن السعادة التي يطمح اليها ابعد من ان تنال بسهولة، أو أن تُنال كلية. الانسان الحقيقي ابعد بكثير من الحيوان عن الرضا والاشباع. الحيوان اكثر رضا من الانسان، ولكن الانسان يعرف سعادة لا يمكن للحيوان حتى أن يتخيلها، وكذلك الحال بين صاحب القوى الخارقة العليا، وصاحب القوى الدنيا الذي يظل اقرب الى الحياة الحيوانية. وباختصار فإن عدم الرضا علامة قوة الانسان الخارق، لا علامة تعاسته، إذ من الواضح أنه من الافضل ان نكون انساناً غير راض من أن نكون خنزيراً راضياً. والناس حين يفضلون اللذات السهلة القريبة فإنما يفعلون ذلك بداعي الكسل. وبطبيعة الحال فإن اولئك الذين خبروا اللذات الدنيا واللذات العليا، هم وحدهم يستطيعون أن يقيموا سلم التراتب بين اللذات، إن من حيث الكم أو من حيث الكيف، وحكمهم مبرم في مثل هذه الحال.

واخيراً فإن النفعية ليست فلسفة أنانية، لأن مثلها الأعلى ليس سعادة العامل الاخلاقي وحده، بل مجموع السعادة، أي أنها تأخذ بعين الاعتبار مدى إشعاع سعادة ما على الآخرين، فلو اننا شككنا في مدى سعادة صاحب خلق نبيل، الا اننا لا نستطيع أن ننكر بأن مثل هذا الانسان يجعل الآخرين اكثر سعادة باستمرار، وتستفيد منه المجموعة فائدة جمة، وبالتالي

فإن النفعية لا تستطيع أن تبلغ مثلها الأعلى، إلا حين تنادي بنبل الخلق.

3 ـ إن خصوم النفعية يؤكدون بأن السعادة لا يمكن أن تكون غاية الحياة والنشاط البشري: حجة الخصوم هنا مزدوجة، فهم يؤكدون من ناحية بأن السعادة صعبة البلوغ بل مستحيلة، إذ تبدو كحلم بعيد المنال، ثم هناك ايضاً السؤال الأهم وهو: بأي حق نطالب بأن نكون سعداء؟ ومل هنا يعرض لرأي توماس كارلايل Thomas Carlyle 1795-1881 الذي يعتبر بأن المصيب هو الشاعر الالماني الكبير غوته 1749-1832، حين يؤكد بأن الحياة لا تبدأ حقاً إلا مع التخلي Entsagen الذي يقود الى السكينة، ويشكل الشرط الضروري لكل فضيلة. مثل هذا القول لا يقلل من اهمية النفعية، ذلك انها ليست فلسفة السعادة فحسب، بل أنها ايضاً فلسفة الابتعاد عن الحزن وتجنب الشقاء، فإذا كانت السعادة مستحيلة، فهذا يعني أننا ما زلنا ايضاً بحاجة الى النفعية كفلسفة تخفيف الألم. غير أن الذين يقولون بأن السعادة مستحيلة، يعنون بأن السعادة هي اللذة المثيرة والاستمتاع الصاخب. بالطبع فلاسفة السعادة يعرفون جيداً بأن لحظات اللذة قصيرة لا تتجاوز الدقائق في كثير من الاحيان، وهي عبارة عن فترات قصيرة في يوم طويل. السعادة هي لحظات من الهناء المثير وفترات عابرة من الألم في حياة طويلة، أي اننا يجب الا نطلب من الحياة اكثر مما يمكن أن تعطي، والحياة عبارة عن فترات من الهياج والصخب والتمتع والهوس، وفترات من الراحة والهدوء. والذي لا يعرف الاستمتاع بالهدوء لا يعرف السعادة الحقيقية. كل الامر هو إذن أن السعادة موجودة وممكنة، ولكن علينا أن نعرف أن الحصول على كل شيء ليس ممكناً، وتصبح السعادة هنا فن الممكن، بل حتى فن الرضا بالقليل والاستمتاع الشديد بهذا القليل، ومثل هذا الفن يتوقف علينا فقط، نحن نستطيع ان نحققه أو أن نركض وراء اوهام لا تستطيع الحياة ان تعطيها. والنفعية تنادي بأن يستطيع القسم الاكبر من الناس الجمع بين عنصري الهدوء والاثارة في توازن سعيد.

هنا يلامس جون ستيورت مل مشكلة فلسفية ضخمة عرفتها الفلسفة دوماً، وهي مشكلة سرعة زوال اللذات، فكل لذة تموت حالما تتحقق، فكيف يمكن أن تكون اساس السعادة؟ اللذة لا عمر لها تموت مع ولادتها، ما أن تكون حتى تصبح ذكرى، لذلك فضل الكثير من الفلاسفة الفرح على اللذة لديمومته، اما جون ستيورت مل فيجد حلاً يمزج بين اللذة والفرح في واقعية انكليزية، فهو يقول بأن كل إنسان مثقف يمارس نشاطه العقلي يستطيع ان يجد مصادر لا تحصى لاهتمامه، في كل ما يحيط به، في الطبيعة، في الفن، في العلوم، في الشعر، في تطور البشرية وآفاق مستقبلها. ومثل هذا الأمر يمكن أن يحدث، وأن يصبح كل من ولد في بلد متحضر يملك درجة من الثقافة تخوله الاهتمام بكل هذه الامور، إذ ليس صحيحاً أن الانسان أناني، بل على العكس، فالمجتمع المتحضر يضع امامنا الكثير من الانجازات الرائعة والامكانات المتعددة، ويخلق باستمرار مراكز اهتمام. في عالم كهذا مليء بالأشياء المثيرة للعقل والخيال، وفي عالم ما تزال هناك اشياء كثيرة تحتاج الى تعديل وتغيير وتحسين، فإن كل انسان تلقى تربية جيدة يجد الكثير من الاهتمامات بالخير العام، ويعيش حياة يُحسد عليها.

لا يكتفي مل بالتبشير بهذا الوجود السعيد، ضد الذين يقولون بأن السعادة مستحيلة، بل يتنبأ أيضاً بمجتمع سعيد آت بفضل التقدم. فهو يؤكد بأن التربية الجيدة تجعل منا جميعاً شركاء في الصراع ضد الكوارث الطبيعية، وبفضل جهد الجميع وتقدم الانسانية، فالفقر، المصدر الدائم للألم، يمكن أن يتلاشى بفضل حكمة المجتمع المتكافل، وكذلك فإن المرض، وهو أخطر اعدائنا، يمكن ان ينقص باستمرار بفضل تربية جسدية واخلاقية صالحة، وكذلك فإن التقدم العلمي يعد بانتصارات جديدة ساحقة، على شتى انواع الامراض.

إن ما ينادي به مل هنا يشكل فعل ايمان حقيقي بالتقدم العلمي، وبطيبة الطبيعة البشرية، إذ أنه يؤكد بأن كل الكوارث التي تصيب الانسان وتزيد من حزنه وألمه، يمكن السيطرة عليها وإزالتها، بفضل الجهد المتواصل للبشرية، إلا أن هذا لا يمنع مل من رؤية الواقع المرير الذي كانت تعيشه الحضارة الغربية في عصره، إذ انه يؤكد بأن التقدم ما يزال بطيئاً جداً، وهناك اجيال كثيرة متعاقبة ستهلك قبل أن يأتي النصر النهائي على الفقر والحزن والألم والمرض، وسيكون هذا النصر انتصار الارادة والمعرفة.

الذين يقولون بأن السعادة غير ممكنة مخطئون إذن تماماً، إذ أن المساهمة، ولو بشكل متواضع، في سير الانسانية الحثيث، في نضالها ضد شتى الكوارث، كفيل بأن يعطي لكل إنسان يملك القليل من الذكاء ومن العطاء متعاً متعددة متنوعة، تمنحه سعادة حقيقية، تمنعه من السقوط في إغراءات الأنانية.

4 ـ النفعية تستبعد التضحية بالذات، هذا ما يقوله الخصوم فهل الأمر كذلك؟ إن الغالبية الساحقة من الناس، حتى في البلدان المنغمسة اقل بكثير من غيرها في البربرية، ما

يزالون يعيشون، دون ارادتهم طبعاً، بدون سعادة، وكذلك فإن الأبطال والشهداء مدعوون لأن يتخلوا عن سعادتهم بمحض ارادتهم، وذلك من اجل المثل الأعلى الذي يجعلونه فوق سعادتهم الشخصية. إلا أن كل من يضحي بذاته فإنما يفعل ذلك لا من اجل التضحية ذاتها ولكن من أجل سعادة الآخرين، الأبطال والشهداء يقومون بأعمالهم، وهم مقتنعون بأنهم سيوفرون الكثير من الشقاء على غيرهم. إن التضحية لا قيمة لها إلا بمقدار ما تساهم في سعادة الآخرين. إن من يضحي من اجل غاية اخرى لا يستحق اعجابنا اكثر من اعجابنا بالناسك القابع على رأس العمود. إن جون ستيورت مل يتذكر هنا كل ما قاله سلفه عن النسك، إلا أنه يظل أقل عداءاً له، إذ أنه يقول بأن النسك والتعبد على رأس عمود، كما فعل سمعان العمودي الذي ذكرناه سابقاً، قد يكون له اهميته بأن يرينا الى أي مدى تستطيع أن تصل الشجاعة الانسانية، ولكن عمل سمعان العمودي لا يمكن ان يكون النموذج الذي على الانسانية ان تحتذيه، باختصار مل يلتقي مع بنثام بالقول بأن التضحية لا قيمة لها بحد ذاتها، ولكنه يختلف معه بعد ذلك، فبنثام لا يعترف على الاطلاق بأية تضحية اذا كانت على حساب الذات، إن عمل الخير لا يتعارض مع مبدأ المنفعة عند بنثام، ما دام لا يتعارض مع سعادتنا، ولا يقوم على حسابنا، في حين أن مل يعتقد بأن التضحية، رغم عدم قيمتها في حد ذاتها، ستظل تلعب دوراً هاماً في المجتمعات ما دامت هذه المجتمعات ناقصة كما هو الواقع، وبسبب هذا النقص يأتينا الشعور بأننا نستطيع بالتضحية أن نأمل بأن نحقق السعادة القصوى التي من الممكن ان نبلغها مع تقدم المجتمع، أي انه بسبب اليأس الحالي فقد اعطي لجميع الذين يضحون أن يأملوا بعالم ملؤه السعادة والرخاء، مثل هذا الشعور يؤكد لنا حريتنا، وبأننا أقوى من القدر والمصائب ويجعلنا نعيش، كما حصل مع الرواقيين أثناء أسوأ ايام الامبراطورية الرومانية، في طمأنينة لا تطالها قساوة الظروف.

إلا أن المثل الأعلى للأخلاق النفعية هو في التضحية التي تكون من اجل سعادة الآخرين. إن مصلحة المجموعة هي التي تعطي معنى لأية تضحية. غير أن معنى التضحية يبدأ بالزوال تدريجاً مع تقدم البشرية، وقيام تناغم حقيقي بين منفعة الفرد ومنفعة المجموعة، وهذا ما نجده في القاعدة الذهبية للمسيح، حين يطالبنا بأن نفعل للآخرين ما نريد ان يفعلوه معنا، وحين يقول لنا بأن نحب قريبنا كأنفسنا.

من اجل إيجاد التناسق والتناغم بين الفردي والاجتماعي، وبالتالي من اجل إيجاد حل جذري نهائي لمشكلة التضحية، يقترح جون ستيورت مل القيام بأمرين اثنين: قيام جميع القوانين والتنظيمات الاجتماعية بايجاد توازن بين مصلحة كل فرد ومصلحة المجتمع، ومن ناحية ثانية على النظام التربوي ان يخلق في ذهن كل فرد ارتباطاً كاملاً بين سعادته الشخصية ومصالح المجتمع، أي السعادة العامة. إن هذين الأمرين كفيلان، على المدى البعيد، بإزالة كل سبب لوجود التضحية.

5 ـ إن المثل الأعلى للنفعية سام جداً، إلى درجة لا تستطيع معها الانسانية أن تبلغه، أو أن تحققه. بهذه الجملة يمكن ان نختصر ما يقوله الخصوم، فبعد أن عابوا على النفعية انحطاطها يعيبون عليها الآن سموها وإغراقها في مثالية لا يمكن أن تتحقق، إذ كيف يمكن أن نصل الى اكبر قدر من السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس؟ إن النادر جداً من الناس تتاح له الفرصة أن يؤثر على سعادة المجتمع بأكمله، إلا أن هذا يجب ألاّ يمنع الناس من العمل من اجل إسعاد الأخرين. ما تطلبه النفعية هو العمل المجرد من أجل إسعاد مجموعة صغيرة معينة من الناس، ومثل هذا العمل متوافر لكل الناس، أي أن على كل منا أن يعمل، لا من اجل خير المجتمع بأسره، فهذا بالفعل امر عسير ومحال بالنسبة للغالبية الساحقة من الناس، بل من اجل إدخال السعادة الى نفوس من يعيشون معه في محيطه الضيق المحدود، فالفضيلة بنظر النفعيين هي في محاولة زيادة عدد السعداء. ومثل هذا الهدف ليس بمثل أعلى بعيد المنال، بل إنه في متناول كل واحد منا، وفي كل آن. فلنعمل كل في محيطه الصغير على تخفيف آلام الآخرين، وعلى إدخال السعادة الى بيوتهم، وهكذا نكون قد خدمنا الهدف الاكبر، هدف اقصى درجات السعادة لأقصى عدد من الناس.

6 ـ إن الاعتراض السادس على النفعية يمكن صياغته على الشكل التالي: إن مثل هذه الفلسفة تجعل انصارها باردين، إذ تقتل عندهم كل شعور نحو الآخرين، حين تطلب منا أن نحسب فقط، وبشكل قاس، نتائج التصرفات لا النيات التي كانت وراء التصرف. مثل هذا النقد يطرح مشكلة علاقة العمل الاخلاقي بمنفذه، مشكلة الفعل والفاعل، وهي مشكلة ليست خاصة بالنفعية وحدها بل عرفتها كل الفلسفات الاخلاقية. إن انساناً نبيلاً قد يقوم بعمل نتائجه مؤذية، فهل يصبح الفاعل هنا مؤذياً وشريراً ؟ الرواقيون قالوا على طريقتهم بأن من كان فاضلاً ملك كل الصفات الجيدة، فأصبح غنياً جميلاً نبيلاً كريماً... إن النفعية لا تذهب الى هذا

الحد بل تؤكد بأنه على المدى البعيد فإن الاعمال الحسنة هي وحدها البرهان على وجود خلق حميد نبيل، لا النيات الخفية للفاعل الأخلاقي. والواقع انه لو طرحنا السؤال الاساسي هنا، وهو ما الذي يشكل خرقاً للقانون الاخلاقي؟ لما استطعنا الاجابة انطلاقاً من النيات، إذ من الصعب معرفتها معرفة حقيقية، في حين أن الافعال ملموسة وبيِّنة مفهومة، يمكن الاحاطة بها بسهولة.

7 ـ لقد عاب خصوم النفعية عليها أنها اخلاق بدون اللّه. وهنا يقول جون ستيورت مل المسألة تتعلق بتصورنا نحن لما يريده اللّه من البشر، فإن كان يريد، قبل كل شيء، سعادة جميع خلائقه، فإن النفعية لا تكون مذهباً بدون اللّه، بل تصبح مذهباً دينياً بعمق شديد، يفوق غيرها من المذاهب.

الواقع أن مِل يستوحي آراءه هنا من اللاهوتي النفعي بالي Paley المتوفى في مطلع القرن التاسع عشر، وكانت آراؤه منتشرة في شتى أنحاء انكلترا، وكان ينادي بأن اللّه لا يرغب الا في سعادة كل مخلوقاته.

النفعية إذن، في تصور مل، لا تدير ظهرها الى إرادة اللّه، بل تستطيع ان تستند اليها للدفاع عن موقفها.

8 ـ الاحتجاج الثامن ضد النفعية نعتها بأنها اخلاق انتهازية الانتفاع، وبالتالي فهي لا اخلاقية لأنها لا تستند إلى المبادىء. وكلمة انتفاع Expediency التي تستعمل هنا تؤخذ بالمعنى الوصولي للذي يقوم بالعمل، إذ أنه يفعله من اجل انتفاعه الشخصي ومصلحته الفردية الأنانية كما هي الحال حين يضحي وزير بمصالح بلده من اجل الاحتفاظ بمنصبه. والانتفاعية تقال ايضاً بمعنى الانتفاع المباشر أو الآني، مع انتهاك ما كان يضمن منفعة أعم وأسمى، كان يكذب المرء من اجل التخلص السريع من إحراج. إن الانتفاع هنا هو غير النافع Useful، وطبعاً إن النفعية هي مع ما هو نافع، وليست مع ما ننتفع به في لحظة انتهازية. الا ان النفعية تقبل باللجوء الى الانتفاع، كاللجوء الى الكذب من اجل انقاذ احدهم من مصيبة محدقة مع مراعاة الحالات الضرورية والقصوى لمثل هذه الانتفاعية الانتهازية، بل إن حسنة المبدأ النفعي هي أنه يستطيع أن يقارن بين مختلف المنافع ليرجح الافضل منها.

9 ـ إننا لا نملك الوقت الكافي لنحسب تأثير اي عمل نقوم به على السعادة العامة. هذه هي صياغة الاعتراض الجديد لخصوم النفعية، ويرد مل متهكماً بأن من يقول مثل هذا القول، هو كمن يقول أنه من أجل تنفيذ المبادىء المسيحية على المرء ان يقرأ، قبل أن يقدم على اي عمل، **العهد القديم** ثم **العهد الجديد** دفعة واحدة. مثل هذا القول لا معنى له. وهنا نصل الى فكرة اساسية عند جون ستيورت مل وهي فكرة التجربة الاخلاقية التي عرفتها البشرية، فميل يرد على الذين يحتجون بضيق الوقت بأننا نملك كل الوقت المساوي لكل ماضي الجنس البشري، فالإنسانية تعلمت، خلال تجاربها السابقة، ما يتمشى مع سعادتها، وعرفت ما يتعارض معها، وبالتالي فإن المعتقدات التي وصلت الينا، هي قواعد الاخلاق من اجل العامة والفيلسوف وستبقى كذلك الى أن ننجح في إيجاد قواعد افضل.

هناك إذن حكمة للأمم اكتسبتها خلال تاريخها المديد، وهذه الحكمة منفتحة على التقدم اللامحدود. هذا الانفتاح على التقدم المستمر، يعني أن تجربتنا ما تزال ناقصة، وأن حكمة البشرية ما تزال قابلة للتعديل والتحسين، ولكن هذا لا يعني ان البشرية ستظل مكتوفة اليدين في انتظار تحقيق المبدأ الأساسي، أي الكمال أي السعادة الكلية لكل الناس. البشرية تجري تعميمات مستقاة من تجربتها كيلا تقع في اخطاء الماضي من جديد، وهذا يقودها الى نوع من المبادىء الثانية.

10 ـ إن الاعتراض الأخير على النفعية يؤكد بأنها تسمح لتمرير تبريرات ضميرية كاذبة. الخصوم يقولون بأن النفعي يحلل لنفسه ما لا يحلله لغيره، ان يميل دوماً إلى أن يجعل من حالته الشخصية استثناء يشذ على المبدأ الأساسي، ليؤكد بأن خرق القاعدة أنفع له شخصياً من احترامها. ولكن هل النفعية وحدها تجيز لأتباعها أن يغشوا مع ضميرهم؟ يجيب جون ستيورت مل بأن كل المذاهب الاخلاقية واجهت مثل هذه المشكلة المتأتية، لا من المبادىء الاخلاقية، ولكن من شتى الاعتبارات المتنوعة التي تدخل في صراع في ما بينها. ومثل هذه الظاهرة تشير الى أن الاشياء البشرية في غاية التركيب والتعقيد، مما يجعل من الصعب جداً الحكم على كثير من التصرفات حكماً جازماً وقاطعاً، ولهذا فإن كل المذاهب الاخلاقية سمحت للعامل الأخلاقي ببعض التسامح مع نفسه، في الظروف الاستثنائية، ومن هنا فقد فتحت باباً تمر منه تبريرات الضمير الكاذبة، مثل هذه الاشكالات لا يحلها الا ذكاء الفرد وفضيلته.

والمشكلة كما نرى ليست خاصة بالنفعية، كما يحاول الخصوم أن يقولوا، بل هي مشكلة عامة تعرفها كل الفلسفات الاخلاقية، بل إن النفعية حتى في حال تصارع الواجبات هذه، تظل افضل من كل المذاهب الأخرى، ذلك أنها تملك معياراً ثابتاً يتيح لها أن تحسم الصراع لصالح احد الطرفين، مهما كان تطبيق مثل هذا المعيار صعباً، وهذا المعيار هو بالطبع

السعادة القصوى للعدد الاكبر من الناس. هذا المعيار الذي يشكل المبدأ الاول الاساسي، يقي اللجوء إليه النفعية من الوقوع في الرغبات الشخصية، كما يحصل عند غيرها من النظريات، في حال تصارع المبادىء الثانوية.

جـ) المحرك الأخير لمبدأ المنفعة:

في كل الفلسفات الاخلاقية تطرح مشكلة الأساس الذي تستند اليه كل نظرية، أي أننا نتساءل عن الدوافع الاخيرة التي تجعلنا نشعر بواجب اتباع هذه النظرية، ومن اين تستقي قوتها الملزمة. واول ما يلاحظه جون ستيورت مل هنا، هو اننا في الغالب نتبع اخلاقاً هي بالنسبة لنا عادات ألفناها، وتبدو وكأنها تؤسس ذاتها، اي تستقي من ذاتها قوتها القهرية كواجب. هذه العادات تجعلنا اليوم نقول «إنني اشعر بأني ملزم بألا أسرق او أقتل، بألا أخون أو أخدع، ولكن لماذا انا ملزم بأن اعمل من أجل السعادة العامة؟».

نعم إن فكرة العمل من اجل سعادة كل الناس، ما تزال بعيدة جداً عن اذهاننا، ولا نتقبلها كعادة درجنا عليها، ولكن مع تقدم التربية، سيتعمق الشعور بالصلة التي توحدنا مع بقية البشر، وهذه هي ارادة المسيح، إلى درجة أن التضامن مع بقية أخوتنا في البشرية سيبدو، امام ضمير كل فرد منا، كشعور طبيعي جداً، تماماً كما يبدو اليوم النفور من بشاعة الجريمة طبيعياً لدى شبان أسوياء تلقوا تربية جيدة.

في انتظار أن يصبح مبدأ سعادة الجميع طبيعة جديدة، وعادة يومية لدى جميع البشر، فإن النفعية تملك، مثل غيرها من المذاهب الاخلاقية، دوافع عديدة لجلب الناس اليها. هذه الدوافع أو المحركات هي على نوعين: داخلية وخارجية.

1 ـ الدوافع الخارجية:

الدوافع الخارجية سهلة المعرفة، وقد عاشتها الانسانية باستمرار، واول هذه الدوافع هو الامل في اجتذاب محبة الناس، او محبة الخالق، ذلك اننا جميعاً نسعى الى السعادة ونرغب فيها بغض النظر عن بقية معتقداتنا، واجتذاب محبة الناس يسهل سعادتنا ويمهد لها الطريق، وهذا ما يحركنا الى أن نبتعد عن حساباتنا الانانية في السعادة ونعمل من اجل سعادة من يحيط بنا كي يظل يضمر لنا كل خير. والوجه الآخر لهذا المحرك هو الخوف من أن يصيبنا غضب الناس أو سخط سيد الكون، إذ لما كنا نخاف على سعادتنا كنا حريصين على ألا يصيبنا الأذى ممن نعيش معهم، لذا نمتنع عن أغضابهم، وبهذا نساهم في مسيرة السعادة العامة. وهكذا نستطيع أن نقول بأن التأثير الذي تلعبه المكافآت والعقابات، سواء أكانت مادية أو معنوية، أجاءت من الخالق أو من ابناء بجدتنا، يلعب دوراً مهماً لتثبيت الاخلاق النفعية.

2 ـ الدافع الداخلي:

إن المحرك الأساسي للواجب واحد لا يتغير، إنه شعور داخلي، تألم شديد بعقب خرق الواجب، حتى أن الناس الذين تلقوا تربية اخلاقية جيدة يتراجعون مذعورين أمام احتمال مثل هذا الخرق، وواضح ان هذا الشعور حين لا تكمن وراءه اية مصلحة انانية يشكل جوهر الضمير الاخلاقي. إلا أن الواقع هو ان هذا الشعور غير مرتبط فقط بالفكرة المحضة للواجب. إن الالزام الاخلاقي هو ظاهرة في غاية التعقيد فنحن نجده متشابكاً مع الكثير من المشاعر والعواطف، مع التعاطف والحب والخوف والشعور الديني بشتى اشكاله، وكذلك مع ذكريات الطفولة، وكل حياتنا المنصرمة، وكذلك مع رغبتنا في الحصول على احترام الآخرين وتقديرهم. وبسبب هذا التعقيد الكبير فقد اعطى الواجب الأخلاقي صفة صوفية. ومهما يكن من أمر فإن القوة الضاغطة، الملزمة اخلاقياً تتأتى من كتلة من الشعور علينا إزاحتها بقوة إن شئنا أن نخرق مبدأنا الاخلاقي، ومواجهتها من جديد بعد ذلك، حين تعود الينا بصورة تأنيب الضمير. وكتلة الشعور هذه هي التي تشكل الضمير الأخلاقي مهما كان رأينا حول اصل هذا الضمير.

والواقع أن مل يبتعد هنا كثيراً عن سلفه بنثام، إذ إنه يعلق اهمية كبرى على الشعور بالإلزام الاخلاقي والواجب، ورغم تأثره بالالماني كانط الا ان خلافاً اساسياً يميز بينهما. مل يعترف بالضغط الذي يمارسه الشعور بالواجب كما فعل كانط، إلا أنه لا يقول بأن هذا الشعور يأتينا من مبدأ عقلي ترنسندنتالي، بل يأتي، كما رأينا، نتيجة للعديد من المشاعر الطبيعية والمكتسبة التي تتشابك وتتداخل، والتي يمكننا أن نخلصها من كل ما يشوبها من عناصر غير صافية لنصل الى «الفكرة الصافية للواجب»، مرة اخرى يشدد مل على دور تجربة المجتمع وتقدمه.

وهكذا فإن المحرك الاخير لكل اخلاق هو شعور ذاتي يكمن في اعماق كل واحد منا، وليس هناك ما يمنع من ربط مثل هذا الشعور بمبدأ المنفعة، والواقع أن الذين يرون في هذا الشعور واقعة ترنسندنتالية، اي حقيقة موضوعة تنتمي الى عالم

«الاشياء في ذاتها» كما فعل كانط، يعتقدون أنهم بذلك يمنحون الضمير الاخلاقي قوة الزامية جديدة تضمن عدم اسكاته في الاوقات الحرجة، إلا أننا نعرف من التجربة بأن مثل هذا التأكيد لا يضمن شيئاً، وكلنا يرى السهولة التي يسكت الناس فيها ضمائرهم، كلما تعارضت مع مصالحهم.

هناك شكلة اخرى لا بد من طرحها، وهي معرفة ما اذا كان الشعور بالواجب أي الضمير فطرياً أو مكتسباً، والواقع انه في الحالين ليس ما يمنع من ربطه بالنفعية، أي باكتساب اللذة والابتعاد عن الألم. هذا، وفي ظني، يؤكد مل، أن المشاعر الاخلاقية مكتسبة لا فطرية ولكن هذا لا يمنعها من ان تكون طبيعية، فمن الطبيعي للانسان أن يتكلم ويفكر ويبني المدن، مع ان كل هذه الاعمال تشكل قوى مكتسبة.

من جديد يتدخل هنا ايمان مل بالتقدم الانساني، فهو يعتقد بأن القوى الاخلاقية، بالرغم من انها لا تشكل جزءاً من طبيعتنا، الا انها يمكن ان تنمو نمواً طبيعياً. a natural outgrowth، فقد تبدأ ضعيفة جداً، ثم تبلغ درجة عالية من التطور بفضل الثقافة. ولكن من المؤسف أيضاً أن الاخلاق قد تتطور في أي اتجاه كان، كما تبرهن التجربة، ولكن هل هذا يعني أنه ليس في طبيعتنا مركز أساسي يوجه الاخلاق الوجهة التي تتمشى مع الطبيعة الانسانية ؟ بلى يجيب مل، هناك شعور طبيعي قوي يتمشى مع الاخلاق النفعية التي تجعل من السعادة العامة مثلها الأخلاقي الأعلى، وهو مجموعة المشاعر الاجتماعية للانسانية، أي الرغبة في العيش بانسجام مع بقية الناس. وتشكل هذه المشاعر قوة دافعة قوية تحت تأثير الحضارة التي تتقدم باستمرار، ذلك أن الحالة الاجتماعية هي الحالة الطبيعية والضرورية للانسان، إذ أنه يعتبر نفسه دوماً كعضو في جسم. ومع التقدم الحضاري نصل الى مجتمع المتساوين، ومن الطبيعي ان مثل هذا المجتمع، لا يمكن ان يوجد الا اذا اخذت بعين الاعتبار مصالح جميع الأفراد الذين يؤلفونه، وهكذا يعتاد الناس على أن يعاملوا بعضهم بعضاً على قدم المساواة، وهذا يقودهم الى التعاون في ما بينهم، ويبدأ كل واحد يشعر بأن مصالح الغير جزء من مصالحه، فيوجه مشاعره نحو الصالح العام، ويعتبر نفسه انساناً معنياً بكل ما يهم الآخرين. وهنا يلعب التعاطف والتربية دورهما الأساسيان، إذ سيجد كل واحد نفسه محاطاً بمؤسسات وجمعيات عدة، وكلها تهتم بالصالح العام وبمنفعة الآخرين.

مثل هذه الرؤية للأمور بدأت تتوضح وتتحقق مع التقدم السياسي تعطيها دفعاً جديداً حين تزيل الفروقات الضخمة التي ما تزال قائمة بين الافراد أو بين الطبقات. هذه الفروقات هي التي تسمح حتى الآن بعدم الاهتمام بسعادة جماهير عديدة من الناس.

إن تقدم الإنسانية يعني تقدم الشعور بالإيثار والعمل لمصلحة الغير وخيره، وهو يعني أخيراً هذا الشعور بالترابط بين كل افراد المجتمع، وبوحدة السعادة بينهم. ونحن لو وجهنا كل طاقاتنا التربوية نحو تنشئة هذا الشعور وتقويته، لنشأ كل فرد منذ الصغر وهو يرى الجميع وقد تبنوا هذا الشعور بالوحدة، فأحس بالاطمئنان، واقتنع بأن اخلاق السعادة تشكل دافعاً اخيراً كافياً. هنا يلتقي جون ستيورت مل مع الفرنسي اوغست كونت Auguste Comte 1857-1798 المؤمن بتطور المعرفة الانسانية، وتقدم البشرية التي يجعل من سعادتها ديناً جديداً. إلا أنه يتابع ليقول بأن انصار الاخلاق النفعية لا يحتاجون الى مسار الانسانية الحثيث ليؤكدوا على وجود الشعور الملزم بالواجب نحو سعادة المجموعة. ففي الحالة الحضارية الحالية، والتي لا تشكل بعد تقدماً ملحوظاً، يملك كل فرد حساً عميقاً متجذراً في داخله، بأنه كائن اجتماعي، وبالتالي فهو لا يرى في بقية افراد البشر خصوماً يجب أن ينافسهم ويقهرهم، بل يرى أن عليه أن يقيم تناسقاً بين عواطفه وأهدافه وعواطف الآخرين وغاياتهم، حتى حين يدخل في صراع مع بعض الناس الذين لا يدركون سعادتهم الحقيقية، إذ يشعر حينها أن أهدافه تتعارض فقط مع أنانيتهم، لا مع غاياتهم الحقيقية والتي يجهلونها.

صحيح أن الحس الاجتماعي ما يزال ضعيفاً جداً، أمام المشاعر الانانية لدى معظم الافراد، إلا أن أولئك الذين يملكونه يحسون أنه امر طبيعي، فهو لا يمثل امامهم كما لو كان خرافة اخترعتها التربية، أو قانوناً فرضه بالقوة الضغط الاجتماعي، بل كصفة من العيب عدم امتلاكها. مثل هذه القناعة الداخلية تشكل في الواقع الدافع الاخير لأخلاق السعادة القصوى، لأنها هي التي تجر ما سميناه بالدوافع الخارجية الى الاهتمام بالغير، وفي حال غياب هذه الدوافع تكفي هذه القناعة لأن تشكل وحدها قوة داخلية قاهرة، تدفع الفرد في اتجاه العمل من اجل سعادة المجموع.

د) في الغاية الاخيرة للأخلاق، أو صراع السعادة والفضيلة: يؤكد مل بأن الغايات الاخيرة التي نسعى اليها بغاية الصعوبة، إلا أننا نستطيع اختصار مشكلة الغايات العملية بالسؤال التالي: ما هي الاشياء التي نرغب فيها ؟ والنفعية لا تتردد في القول بأن السعادة هي موضوع رغبة كل

الناس، وتشكل وحدها الغاية الاخيرة، أما كل بقية الاشياء التي نرغب فيها فإنها ليست سوى وسائل لبلوغ هذه الغاية. ولكن كيف نبرهن على ذلك؟ الأمر في غاية السهولة، فالبرهان الوحيد على أن صوتاً ما مسموعاً هو أن نسمعه، وعلى أن غرضاً ما منظوراً هو أن نراه، وهكذا فإن السعادة مرغوب فيها لأن الكل في الواقع يرغبها، ولماذا كانت السعادة العامة مرغوباً فيها؟ ليس هناك من سبب سوى ان كل انسان يرغب في سعادته الخاصة به، ولما كان هذا هو الواقع اصبح بإمكاننا أن نقول بأن هذا هو خير برهان، واسطع دليل على أن السعادة خير، وكما أن سعادة كل فرد هي خير له، كذلك فإن السعادة العامة هي خير لكل الافراد، حين نأخذهم بمجموعهم، وهكذا تكتسب السعادة حقها في ان تكون إحدى غايات التصرف البشري وبالتالي أحد معايير الأخلاق. الا أن هذا لا يكفي ليجعل منها المعيار الوحيد. البعض مثلاً يرغبون ايضاً في الفضيلة وغياب الرذيلة، ومثل هذه الرغبة اصيلة وحقيقية، حتى أن خصوم النفعية يحتجون بها ليؤكدوا بأن السعادة ليست المقياس الذي يتيح لنا الحكم على الاعمال. والنفعيون لا ينكرون بأن الفضيلة امر مرغوب، بل انهم يؤكدون انها أمر مرغوب فيه لذاته وبشكل لا تشوبه المصلحة الشخصية.

هنا يبدأ مل في الابتعاد عن سلفه بنثام، فهذا الأخير اعترف بأهمية الفضيلة، ولكنه جعل منها مجرد وسيلة، حتى وان كانت افضل الوسائل، من اجل بلوغ غاية ابعد وهي السعادة، إلا أن مل يجعل من البحث عن الفضيلة غاية في حد ذاتها، ويجعل الفضيلة جزءاً لا يتجزأ من السعادة، ذلك أن مبدأ المنفعة لا يعني بأن لذة معينة كالموسيقى مثلاً يجب ان تعتبر وسيلة لبلوغ شيء جماعي نسميه السعادة، بل يمكن لأية لذة ان تكون مرغوبة لذاتها وعلى هذا يمكنها أن تكون، لا مجرد وسيلة بل جزءاً من الغاية الأخيرة، والفضيلة لم تكن في البدء جزءاً من الغاية، ولكنها يمكن ان تصبح كذلك، عند جميع الذين يحبونها دون مصلحة شخصية.

لكي نبرهن على صحة وجهة نظرنا هذه، يمكننا أن نعطي امثلة كثيرة على امور كانت وسيلة فأصبحت غاية مقصودة لذاتها، أول هذه الأمثلة، يقول مل، النقود، فالمال في البدء وسيلة لابتياع الحاجيات التي نرغب في اقتنائها وتتسبب في سعادتنا، ثم يصبح المال غاية في حد ذاته حين تصبح السعادة في تجميعه وتكديسه. ويمكننا تأكيد القول ذاته بالنسبة للسلطة والشهرة. فبعد ان تكون السلطة أو الشهرة وسيلة لتسهيل حصولنا على رغباتنا، يصبح التمتع بالسلطة أو الشهرة جزءاً من السعادة المبتغاة.

اذا كانت الفضيلة، مثلها مثل المال والسلطة والشهرة، في الاصل غير مبتغاة لذاتها، ولم يكن هناك من محرك يدفعنا لرغبتها، إلا أن خلافاً كبيراً. يميزها عن المال والسلطة والشهرة فهذه كثيراً ما تقود الفرد الى أن يصبح مصدر ضرر لبقية اعضاء المجتمع، في حين ليس هناك أعظم من حب الفضيلة يجعل المرء خدوماً ومسعداً لجميع من يحيط به، لهذا فإن النفعية مع اعترافها وقبولها لجميع الرغبات الأخرى التي لا تصل الى حد الضرر بالغير، تحض على حب الفضيلة، لأنها تعتبره اكثر شيء يساهم في السعادة العامة.

من كل ما سلف نستنتج امراً واحداً وهو أننا لا نرغب في الحقيقة الا بشيء واحد هو السعادة، وكل ما نرغب به عداها، إما أن نرغب فيه كوسيلة للسعادة، أو كجزء منها. والذين يرغبون في الفضيلة لذاتها يرغبون فيها لأن وعي امتلاكها لذة، ووعي الحرمان منها ألم. وإذا كان الأمر كذلك تصبح السعادة الغاية الوحيدة للعمل البشري، والمساهمة في تحقيقها حجر الزاوية الذي يتيح لنا بأن نحكم على كل التصرف البشري، والمعيار الوحيد الصحيح للأخلاق.

الخاتمة

لقد حاول جون ستيورت مل أن يؤنسن نفعية سلفه بنثام، إذ وجدها باردة ناشفة ينقصها الدفء الانساني، فأدخل عليها عناصر مسيحية واخرى رواقية، وحاول أن يصالحها مع الفضيلة، وأن يضعها في محور التقدم الحضاري والعلمي، فيجعلها في مركز الايمان بالانسان وعلمه، وهو في هذا ابن القرن التاسع عشر، قرن الأفكار الاشتراكية والايمان اللامتناهي بطيبة الانسان وتغلبه على كل ما يحيط به من شر ومشاكل.

إلا أن كل هذا يجب ألا يخفي الصعوبات الجمة التي تواجه كل فلسفة تحاول أن تجعل من اللذة القيمة الأسمى.

يمكننا هنا ان نبدي الملاحظات التالية:

1 - إن كلمة سعادة كلمة تجذب الناس بسهولة، ولها وقع حسن في النفوس وقد استتر بنثام ومل وراءها لإخفاء الكثير من القصور، وللخلط بين مفاهيم اللذة والسعادة والمنفعة، إذ يمكننا أن نقول بأن من السهل جداً أن نتصور انساناً يتصرف من اجل منفعته دون أن ينتج عن هذا التصرف أية لذة ضرورةً. إذن من العبث الخلط بينها، كذلك من الخطأ الخلط بين اللذة والسعادة، فاللذة هي اللحظة التي ما أن تقبل حتى

تتلاشى، في حين أن السعادة، رغم أنها تقيم بعض العلاقات مع اللذة، كما أكد أرسطو، إلا أنها تطمح إلى أن تملأ الحياة بأكملها، وحدودها لا متناهية، إذ يقول أرسطو، وهو على صواب، بأن حدها الوحيد هو التأمل والنظر الفلسفي المحض.

2 ـ اللذة ليست بهذه البساطة التي يعتقدها الناس عادة، ومشكلتها معقدة تعقيد مشكلة الزمن. اللذة كالحاضر الضائع بين ماضٍ ولّى الى غير رجعة، ومستقبل لم يأت بعد، ذلك أن اللحظة هي اللحظة التي ما أن يعيها الوعي حتى تتلاشى. كيف يمكن إذن لما هو للحظة فقط أن يشكل هدف عمل الانسان؟ حياة من اللذات هي حياة من اللحظات المتلاشية بسرعة غريبة، لا تسمح للوعي بأن يتنعم بها.

3 ـ لقد رأى ارسطو بصواب أن الفضيلة الاخلاقية تقيم علاقات مع اللذة والألم، غير أنه شدد على إن اللذة حصيلة للفضيلة، هي ناتج عن العمل الفاضل غير انها لا يمكن أن تكون الدافع للعمل الفاضل، ذلك أن ارسطو يؤكد بأن اللذة التي نتوخاها تجعلنا نتصرف بحقارة، كما أن الألم الذي نخشاه يجعلنا ندير ظهرنا لعمل الخير.

4 ـ إنه لمن الصعب جداً حساب شدة اللذة أو ديمومتها أو قربها أو صفائها. لقد برهن برغسون 1859-1941 في اول كتاب له **مقالة حول المعطيات المباشرة للوعي**، بأن اللذة او الألم لا يمكن أن يقاسا لأنهما يتنميان الى العالم الداخلي لكل فرد منا، إنهما يتنميان الى عالم المشاعر الذي لا يخضع لأي حساب، بل يتمرد عليه، فبالنسبة للألم مثلاً نحن نعلم أنه حين يتخطى عتبة معينة تصبح جميع الآلام واحدة، فلا يعود هناك من ألم صغير أو ألم كبير، ألم شديد أو ألم ضعيف.

5 ـ إن اختصار العمل الاخلاقي وتقليصه لمساواته باللذة هو في الواقع انكار للعمل الاخلاقي تماماً. إن حبنا لأحد الناس بسبب اللذة التي يعطينا إياها ليس بحب كما اكد ارسطو في تحليله الرائع للصداقة. كل عمل اخلاقي، كل فضيلة لا تبدأ الا حين تنتهي الأنانية ومعها مصلحتنا الفردية الضيقة. إن التضحية تسخر تماماً من كل حساب وتقذف برياضيات بنثام بعيداً، بل تحطمها. التضحية تعطي العمل الانساني عظمة لا تقدر بحساب، وتضفي على التجربة الانسانية بعداً لا يستطيع العقل ان يجاريه لعظمته، إن الترقي في عالم القيم غالباً ما يكون ولادة في الألم، ولادة عسيرة يمازجها الحزن والتألم، إن تضحية أية أم هي النقيض لكل جداول حسابات بنثام.

6 ـ كان أرسطو قد اشار الى ان هناك لذة لدى السيئين والمسيئين والاشرار. واذا استعملنا التعابير النفسية الحديثة لقلنا بأن هناك لذة سادية تتأتى من تعذيب الآخرين، ومن المؤسف أن عصرنا مليء بالساديين الذين يزدادون كل يوم بشكل مقلق. إن عمليات التعذيب باتت في كثير من الاحيان الخبز اليومي لبعض الفئات التي تجد لذتها في وحشيتها. ثم هناك لذة مازوشية تتأتى من تعذيب الانسان لذاته، وكثيراً ما تمتزج اللذة السادية بالمازوشية. كيف يمكننا إذن أمام هذا الواقع أن نؤكد بأن اللذة هي الخير الأسمى ؟

7 ـ أبعد من السادية العادية، هناك سادية تصل الى مستوى التلذذ الشيطاني بإرادة عمل الشر، أي بإرادة خرق كل الاعراف والقوانين للتلذذ بمأساة الآخرين. إنها لذة جميع المهوّسين الذين يجدون في عمل الشر للبشر تحقيق غرائزهم، أي أن هناك نوعاً من الذوبان المعاكس في الخير أو الذوبان الكامل في الشر. مثل هذا العمل قد يشكل نوعاً من العقد مع الشيطان والفناء فيه بل وتقمصه. مثل هذه اللذة المهوّسة لو قيست بمعايير بنثام لكانت في غاية الشدة. كيف يمكننا إذن ان نجعل منها الهدف الأسمى للعمل الانساني ؟ (انظر بهذا الصدد مقالة حول الشر لجان نابير Jean Nabert ورواية دستويفسكي **الشياطين**).

رغم كل هذه الملاحظات تظل النفعية مرحلة هامة في تاريخ الحضارة الغربية، وفي الفكر الانكليزي، فهذه المدرسة هي ابنة الغرب الذي شاء أن يجد حلّاً علمياً لكل مشاكل الانسانية حتى الاخلاقية منها، ولقد اكد بنثام ذلك حين قال إن المسألة الاساسية هي تحسين أو إصلاح العلم الأخلاقي **the moral science to be proved**، وهنا تبدأ راديكاليته الفلسفية والسياسية، فلقد اقترنت النفعية منذ عصره مع الديمقراطية والافكار المتقدمة المطالبة بحقوق الشعب والافراد. ولقد جعل من مصلحة كل فرد مصلحة المجموعة، فهو لم يجعل بين الحاكم والشعب عقداً على كل من الطرفين احترامه، بل نظر الى مصلحة الفرد وكأنها مصلحة المجموعة، ولم يقبل أن تتعارضا، وحين رأى أن مثل هذا التعارض يحصل احياناً أكد بأن التربية الجيدة وخلق المؤسسات الاجتماعية كفيلان بأن يزيلا الهوة القائمة بين انانية الفرد والاخلاق، بين منفعته ومصلحة المجموع.

واستمرت النفعية مقترنة بالحركات السياسية التقدمية بعد وفاة مؤسسها، ولعبت دوراً كبيراً كحلقة وصل بين الليبرالية التجارية والسياسية والحلقات الاشتراكية التي عرفتها انكلترا في

القرن المنصرم، وكان الفضل في ذلك أولاً لجيمس مل James Mill 1836-1773 والد فيلسوفنا جون ستيورت الذي، رغم كل التعديلات التي أدخلها على المدرسة النفعية، ظل مدافعاً عنيداً عن فكرة سعادة الانسان على هذه الأرض، وامكانية تحقيق ذلك حتى أنه شدد على أن السعادة والحقيقة أمر واحد، فلا حقيقة خارج سعادة الفرد.

ولم يبدأ وهج النفعية يخبو الا في النصف الثاني من القرن الماضي حين هاجمها التيار المثالي، جاء الهجوم اولاً من جون رسكن John Ruskin 1900-1819 الذي انتقد المجتمع التجاري وماديته والليبرالية الاقتصادية التي تهدم القيم وتزدري الفن والأخلاق. أما الخصم الألد فكان توماس كارلايل Thomas Carlyle إذ قال بأن العالم ليس مستودع بضاعة بل هو معبد صوفي، والنفعية لم تر الا المظاهر الخارجية للوجود وغاب عنها السر الحقيقي لنهر الزمن، ثم هاجم الليبرالية الاقتصادية والسياسية ليؤكد بعد ذلك بأن التاريخ الحقيقي للعالم، هو في العمق، تاريخ النخبة، تاريخ الرجال العظام الذين عرفوا كيف يكونون قادة لشعوبهم.

مصادر ومراجع

- ارسطو طاليس، **الأخلاق**، ترجمة اسحق بن حنين، تحقيق عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979.
- زيناتي، جورج، «المدلول الحضاري لفلسفة هوبز السياسية»، مجلة **الفكر العربي**، بيروت، العدد 22، ايلول - سبتمبر / تشرين الاول - اكتوبر، 1981.
- كانط، امانويل، **أسس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية، بيروت، 1970.
- Bentham, Jeremy, *A Fragment on Gouvernment and Introduction to Principles of Morals and Legislation*. With introd. by Wilfrid Harrison, Blackwell's Political texts, Oxford, New York, 1948.
- *Everett*, Charles W., *Jeremy Bentham*, London, 1966.
- *Halévy*, Elie, *La Formation du radicalisme philosophique*, 3 Vol. Paris, 1901-1904. English Trans, by Mary Morris, *The Growth of Philosophic Radicalism. London, 1928.*
- Mill,. John Stuart, *Ultilitarianism*, The library of liberal Arts, Indianapolis, New York, French trans. by Georges Tanesse, *L'Utilitarisme*, *Ed. Garnier- Flammarion*, Paris, 1968.
  Autobiography, The Library of Liberal Arts, Indianapolis New-York.
- *Nabert*, Jean, *Essai sur le Mal*, ed. P. U. F., Paris, 1955.

جورج زيناتي

النقدية (الفلسفة النقدية)

Critical Philosophy
Philosophie Critique
Philosophie d. Kritizismus

1 ـ فلسفة جديدة:

الكلام على النقدية مشكل بسبب من المدرسة الكانطية، ومن كانط نفسه: فجرياً على تقليد المدرسة، يطلق مؤرخو الفلسفة لفظ Kritizismus (أي النقدية او النقدانية أو المذهب النقدي) بخاصة على مذهب كانط الفلسفي، وبعامة على كل مذهب فلسفي يهتم بالمعرفة بمعزل عن موضوعات المعرفة. وربما اطلقوه على كل نزعة فلسفية تعد نظرية المعرفة اساساً لأي مبحث فلسفي. وجرياً على ذلك يتم تأويل كتاب **نقد العقل المحض** بوصفه نظرية في المعرفة، أو بوصفه «مذهباً فلسفياً» يضاف الى جملة المذاهب الفلسفية، فيؤكد جملة من القضايا الفلسفية القابلة للنقد أو الاثبات.

هذا مع ان كانط استخدم لفظ Kritizismus مرة واحدة إنما ليشير، لا الى فلسفته الخاصة، بل الى المنهج الشكي المحفِّز للنقد، في معارضة المنهج الدوغمائي الذي يصلح للعرض فقط. ومع انه يسمي مثاليته الخاصة مثالية نقدية (Kritich نسبة الى نقد Kritik وليس الى نقدانية Kritizismus) تمييزاً لها من مثالية باركلي الدوغمائية ومثالية ديكارت الشكية على حد تعبيره، ويسمي اسهامه الفلسفي الخاص النقد ونقد العقل والطريقة النقدية.

لكن كانط نفسه الذي يعد النقد مجرد تمهيد لستام العقل، وذا فائدة نظرية سلبية فقط، تصلح لتوضيح العقل وصونه من الاخطاء، لا لتوسيع معارفه، ويعده الفكرة الستامية الكاملة للفلسفة الترنسندنتالية المتعالية دون أن يكون هو هذه الفلسفة، يعود ليقول ان النقد هو ستام الفلسفة الترنسندنتالية وليس التمهيد لها، لكنه يصر دائماً على ان النقد ليس مذهباً، وان مهمة النقد هي حصراً، ان يبحث ما اذا كان المذهب ممكناً وكيف يكون ممكناً.

هذا الشيء الذي ليس مذهباً فلسفياً، لأنه سلبي (يوضح ولا يوسع). والذي ليس مجرد منهج أو مقدمة لسواه لأنه ستام كامل لعلم مستقل. والذي ليس مجرد نظرية في المعرفة، لأنه يسعى لا الى مجرد فهم المعرفة بل الى اقامة الميتافيزيقا بتوسط الفهم هذا. هذا الشيء هو ما يميز نشاط

كانط الفلسفي من سواه من الفلاسفة. أقول، انه النقدية، او النقد بوصفه فلسفة مستقلة ووجهة نظر فلسفية متكاملة معروضة في كتب كانط النقدية الثلاثة: **نقد العقل المحض**، الصادر عام 1781 ثم عام 1787، **ونقد العقل العملي**، الصادر عام 1788 ونقد الحاكمة الصادر عام 1790. وفي كراسين آخرين هما: **مقدمات لكل ميتافيزيقا مقبلة**، 1783، **وتأسيس ميتافيزيقا الاخلاق**، 1785. وقد شرح الاول منهما **نقد العقل المحض** ومهد الثاني لـ **نقد العقل العملي**.

والنقدية، بالمعنى الذي اقول، لوجهة نظر جديدة في التفلسف يجب استخلاصها ورسم معالمها من الكتب المذكورة. ذلك أنها ليست بمثل هذا الوضوح عند كانط نفسه، أو أقله، لم تكن بمثل هذا الوضوح منذ البداية، بل كانت تنمو وتكتمل بمقدار ما كان البحث يتقدم.

أقول، النقدية وجهة نظر جديدة، لأنها تؤسس قولاً فلسفياً مختلفاً، وطريقة مبتكرة في التفلسف: فالنقد لا يطمح الى تزويدنا بقناعات جديدة، بل الى مساءلتنا عن الطريقة التي بها كوّنا قناعاتنا. وهو لا يحمل الينا حقيقة مغايرة، بل يسعى الى جعلنا نفكر بطريقة مغايرة. وهو بهذا يفتح حقلاً جديداً للتفلسف ليس هو حقل الكوْن (م. كان) ولا حقل المعرفة، بل حقل ما يمكن ان يسمى «شروط الامكان». وقد اقام كانط في هذا الحقل «علماً سستامياً له فرضيته ومشكلته وطرائقه الخاصة». أي أقام النقدية التي لا يمكن ان تعرّف بجملة مسلماتها - وهي مسلمات يشارك بها كانط فلاسفة عصره - ولا بجملة مقالاتها الايجابية التي تلخص مذهبه في نظر المؤرخين.

بتعبير آخر، يجب التمييز في نصوص كانط بين النشاط النقدي، وهو المقصد، وجملة قناعات كانط الفلسفية التي قد تشكل «مذهباً» لا يتمتع بكبير اصالة اذ يمكن رد عناصره الى عقلانية لايبنتز، وامبيرية هيوم، ومجمل التراث الفلسفي الكلاسيكي. بل يمكن تلخيصه ببضع مقالات اساسية:

1 - ثنائية الكون، اي انقسام العالم الى عالمين متميزين ومن طبيعتين متغايرتين، هما العالم الحسي والعالم فوق الحسي او الذهني المعقول (ارث الفلسفة الحديثة بخاصة).

2 - المعرفة مؤلفة من مادة وصورة، والشبيه لا يدرك سوى الشبيه (ارث الفلسفة اليونانية بخاصة).

3 - ملكات الانسان العارفة هي على التوالي: الحساسية، المخيلة، الفاهمة، العاقلة (او العقل) لكل منها وظيفة خاصة في عملية المعرفة (الارث الأمبيري).

وعلى أساس من هذه المقالات تنشأ مسلمات اربع تعمل في النص الكانطي دونما الحاجة الى برهان، وهي التسليم بوجود حقائق كلية وضرورية في المعرفة البشرية. التسليم بصحة العلوم الرياضية والفيزيائية وبقيمتها الموضوعية. التسليم بأن التجربة، التي هي اتحاد الحساسية والفاهمة، هي المدخل الى كل معرفة علمية وانها مع ذلك لا تفيد الكلية والضرورة. واخيراً التسليم بأن العقل قائم على مبادىء واحدة وثابتة عند جميع البشر.

أقول، النقدية تبدأ فيما يتعدى هذه القناعات التي يمكن إهمالها في عرض وجهة النظر الجديدة بوصفها فلسفة ذات مشكلة خاصة تسعى الى حلها بفرضية منهجية خاصة وفق برنامج عمل وفي حقل جديد.

1-1 - الفرضية او الثورة المنهجية:

يقول كانط: «عصرنا هو بخاصة، عصر النقد»، اي عصر تقدم جميع المعتقدات والمعارف الى امتحان العقل للفوز بالجدارة. لكنه ايضاً ومعاً عصر البرم بالتفكير وبانحطاط «العلم القائم على مبادىء». بمعنى هو ايضاً ومعاً عصر «القرف» من الميتافيزيقيا وعدم الاكتراث بمزاعم العقل. والسبب ان مملكة العقل الخاصة (الميتافيزيقا) خربة وخاوية بفعل الحروب الداخلية وغزوات الريبيين المتلاحقة، ولا شيء في هذه المملكة يوحي بالثقة. فإذا كنا نريد خلاصاً للميتافيزيقا وسلاماً لجمهورية العلم، فلا بد من محاولة مختلفة عن سابقاتها. لا بد من البدء بتقديم العقل نفسه الى امتحان العقل اي لا بد من النقد.

وحتى تكون المحاولة جدية ومثمرة لا بد من ان نبدأ من حيث يجب البدء. من حيث بدأت العلوم المعترف بها، اي من ثورة منهجية تفتح الى العلم طريقاً آمنة فلا تعود تنسد ابداً. ثورة كتلك التي قامت بها الرياضة لتصير علماً، عندما خطر ببال ذلك الرياضي الاغريقي ان يبحث عن برهان المثلث المتساوي الساقين لا في خصائص الاشياء والاشكال، بل في افهوم المثلث، Begriff. في ما يتمثله الرياضي فيه بواسطة الرسم والبناء. في ما يضعه هو من عنده لا في ما يجده في الشكل المرسوم... وثورة كتلك التي قامت بها الفيزياء عندما ادرك الفيزيائي ان العقل لا يرى سوى ما يحدثه هو بموجب خططه الخاصة. وان عليه بالتالي ان يتقدم بمبادئه فيرغم الطبيعة على الاجابة عن اسئلته، كمثل ما يستوجب القاضي الشهود، لا كمثل ما يفعل التلميذ مع معلمه.

هذا القلب المنهجي هو ما ينقص الميتافيزيقا لتصير علماً. فحتى الآن كان البحث ينطلق من التسليم بأن على معرفتنا ان

تنتظم بناء على موضوعات المعرفة. لكن هذا المنطلق لم يجد نفعاً في فهم الاحكام الكلية التي نطلقها على الموضوعات (حيث تتقدم الموضوعات على الاحكام). والثورة المقترحة هي: أن على الموضوعات أن تنتظم وفقاً لمعرفتنا. وذاك فرض يبدو اكثر توافقاً مع امكان اقامة احكام كلية بموضوعات، اي مع امكان ان تكون هذه الاحكام لدينا قبل ان تعطى الموضوعات.

هذه الثورة في المنهج، المسماة كوبرنيقية، تعين وجهة النقد ومساره، فإذا كان موضوع المعرفة هو الذي يخضع للعقل العارف ويندرج في احكامه بموجب مبادئه، فان النقد لن يكون نقداً لموضوعات المعرفة، ولا للكتب او السستامات، بل نقد للعقل نفسه في بنيته وأحكامه، للعقل بوصفه منظم الموضوع ومنشئه قبل مباشرته التجربة. أي بوصفه ملكة المعرفة القبلية الموضوعية.

2-1 ـ مشكلة النقد:

ومن المسلم به ان المعرفة العقلية هي المعرفة الكلية والضرورية، اي هي المعرفة القبلية، لأن الكلية والضرورة لا تستفادان من التجربة التي لا تفيد سوى الجزئي والعرضي. ومن المعروف ان المعرفة تصاغ بأحكام، وان المعرفة القبلية او العقلية تنقسم الى احكام قبلية تحليلية، واحكام قبلية تأليفية. والحكم التحليلي القبلي، مثال: المربع شكل من اربعة اضلاع، لا يعدو كونه قضية توضيحية لا يضيف محمولها اي معرفة جديدة الى حاملها. أما الحكم التأليفي القبلي، مثال: الخط المستقيم هو اقصر مسافة بين نقطتين، ومثال: كل حادث له سبب، فهو يؤلف بين افهومين لا يشتق واحدهما من الآخر، بل يضيف فيه المحمول معرفة جديدة الى الحامل، فيوسّع معرفتنا بالحامل على نحو كلي وضروري، أي قبلياً.

واذا كانت القدرة على صياغة احكام تحليلية مسألة واضحة بذاتها، ولا تحتاج لأكثر من الاستناد الى مبدأ عدم التناقض حتى تكون ممكنة وتكون يقينة، فإن ما هو غير واضح بذاته هو امكان الاحكام التأليفية القبلية ومشروعية صدقها. إذ كيف يمكن للعقل، وضمن أية شروط، ان يصوغ احكاماً توسع معارفنا بالموضوع قبلياً؟ كيف لنا أن نفهم ان يكون لدينا احكام ذات قيمة موضوعية غير مستمدة من الموضوع نفسه؟.

وبتعبير أعم: كيف يمكن للاحكام التأليفية القبلية ان تكون؟.

والمسألة بهذه الصيغة هي مشكلة العقل العامة، ومشكلة النقد برمته. وبانجاز حلها يكون النقد نفسه قد انجز وصار سستاماً كاملاً وعلماً مستقلاً مهمته «تعيين امكان جميع المعارف القبلية ومبادئها ومداها». وتعيين الامكان والمبادىء والمدى هو كل العلم النقدي وكامل خطته.

ولتنفيذ هذه الخطة كانت كتب النقد الثلاثة. فكيف تم هذا التنفيذ، وبناء على اي برنامج؟.

3-1 ـ برنامج النقد:

ان البحث في امكان جميع المعارف القبلية يتطلب متابعة عملية التأليف القبلي التي يقوم بها العقل في جميع المجالات. لكن المجالات نفسها تتعين بناءً على الفرضية المنهجية، تبعاً لقدرات العقل أو ملكاته. وملكاته، تشريحياً، هي الحساسية والمخيلة والفاهمة والعاقلة. اما ملكاته، وظيفياً، فليست سوى الاوجه المختلفة لعلاقة تصوراته بالذات أو بالموضوع، فهي: ملكات معرفة لجهة تطابق التصور مع الموضوع، أو ملكة رغبة لجهة كون الذات بتصوراتها علة لاحداث الموضوع، أو ملكة شعور باللذة والالم لجهة انفعال الذات بتصور الموضوع. والملكات بما هي كذلك تعمل في مجالات مختلفة هي تباعاً: الطبيعة والحرية والفن.

وتتوزع قدرات العقل هذه من جديد، تبعاً لكونه مصدر الاحكام التأليفية القبلية الى ثلاث فيسمى:

- عقلاً محضاً، أو ملكة معرفة نظرية، من حيث تتعلق احكامه بما هو الموضوع.
- وعقلاً عملياً من حيث تتعلق احكامه بتعيين الارادة لفعل ما يجب ان يكون.
- وملكة حكم أو حاكمة من حيث يقوم بادراج الجزئي تحت المبدأ الكلي.

وتنقسم الحاكمة بدورها الى حاكمة معيِّنة (بكسر الياء) عندما يكون المبدأ الكلي معطى والمطلوب تعيين الجزئي بموجبه ـ وتكون في هذه الحالة تابعة للمعرفة النظرية أو العملية ـ وأما حاكمة متفكرة عندما يكون الجزئي معطى والمطلوب البحث عن مبدأ كلي مناسب له.

وهكذا تنفصل مسألة النقد العامة الى مسائل ثلاث هي تباعاً:

- امكان الاحكام التأليفية القبلية النظرية: وحل هذه المسألة يشكل موضوع **نقد العقل المحض**.
- امكان الاحكام التأليفية القبلية العملية، وحلها يشكل موضوع **نقد العقل العملي**.
- امكان احكام التفكر او ما يسميه كانط احكام الغائية، وحلها يشكل موضوع **نقد الحاكمة**.

والمطلوب لحل هذه المسائل تبيان شروط امكان هذه الاحكام. اي الاجابة عن هذه الاسئلة: هل هذه الاحكام ممكنة؟ وكيف تكون ممكنة؟ وما هو مجال امكانها؟.

ويتم ذلك من خلال خطة على ثلاث مراحل: 1 ـ العرض والاستنباط. 2 ـ التسويغ ومهمته تبيان مبادىء الاستعمال المشروع وحدوده. 3 ـ الديالكتيك ومهمته تبيان مبادىء الاستعمال اللامشروع.

والعرض او الاستنباط يميِّز الاحكام التأليفية القبلية من سواها ويحللها الى عناصرها المكونة ويردها الى مصادرها في ملكات العقل. ويريد كانط للاستنباط أن يكون ضرورياً وملزماً بنتائجه، ويرى ان ذلك متوفر له لأنه لا يعدو كونه تحليلاً للقضايا المعطاة.

أما التسويغ فهو شرح ضرورة ما توصل اليه الاستنباط بفرض الفروض اللازمة لضمان موضوعية الاحكام. وإظهار ان هذه الفروض هي الشروط الوحيدة اي الضرورية والكافية لتفسير امكان الاحكام التأليفية القبلية، للاقرار بمشروعيتها (لاحقاق احقيتها).

ويشكل البحث في الديالكتيك الجانب السلبي من النقد فيظهر تهافت الاحكام القائمة على التراثي ويبين اسباب ذلك فيكمل رسم حدود الاستعمال المشروع. ذاك هو البرنامج بخطوطه العريضة. وما يلي لن يكون سوى تفصيل لعملية التنفيذ وعرض لسستام العلم.

2 ـ نقد المعرفة النظرية:

نقد المعرفة النظرية، أو نقد العقل من حيث هو ملكة معرفية يتصدى لمشكلة امكان الاحكام التأليفية القبلية التي تنشىء موضوع المعرفة بموجب القوانين القبلية، وهذا، معطوفاً على الفرضية المنهجية، يعني النظر الى بنية العقل نفسه من حيث توزعه الى قدرات (ملكات) معرفية، وتبيان كيف تكون هذه القدرات مصادر قبلية للاحكام المعرفية النظرية:

والقدرات هي: قدرة التلقي أو الحدس الحسي، وتسمى الحساسية، والقدرة التلقائية التي تفكر ما هو معطى وتسمى الفاهمة. والقدرة المنتجة للتصورات او المخيلة. والقدرة على التعقل اي البحث عن النهايات المعرفية والنزوع الى السستمة، وتسمى الملكة العاقلة او العقل باختصار.

أما الأحكام المعرفية النظرية، فهي: احكام المعرفة التي تبني افهومها في الحدس وهي المعرفة الرياضية او علم الرياضة. والاحكام التي تتعلق بتعيين الموضوع بصدد تجربة ممكنة، وهي المعرفة الفيزيائية او علم الطبيعة. والاحكام التي تزمع الى تعيين موضوع غير معطى في الحدس والتجربة، وهي احكام المتافيزيقا.

وإذا كان العقل قد برهن على قدرته على صياغة احكام تأليفية قبلية تتعلق بالحدس او بموضوع التجربة، كما يشهد بذلك كل علم الرياضة والقسم النظري من علم الطبيعة، فإنه قد برهن ايضاً على طموحه الدائم الى صياغة احكام نظرية في الميتافيزيقا وان كانت احكامه المعلنة حتى الآن غير يقينية وغير ضرورية كما تشهد بذلك الميتافيزيقا، ويعني ذلك أن النقد سيكون في الحالة الاولى تسويغاً للمعرفة الرياضية والطبيعية، في حين سيكون بحثاً عن اسباب الغلط في الحالة الثانية، وتعييناً من ثم، لطبيعة الأحكام الممكنة في الميتافيزيقا.

وإذا كان من المسلم به أن المعرفة النظرية بوصفها معرفة موضوعية تتألف من مادة موضوع معطاة في الحدس الحسي (حيث لا حدس بشرياً سواه) ومن صورة ذهنية تفكر الموضوع، فإن برنامج نقد الاحكام النظرية التأليفية سينحل الى السؤال: كيف يمكن للحساسية بما هي قدرة التلقي الوحيدة، ان تتيح بناء موضوع الرياضيات وان تعطي مادة كل موضوع تجربة؟، وكيف يمكن للفاهمة، بما هي مصدر التفكير المناسب للموضوع، ان تبني قبلياً موضوع التجربة، وان تجعل بالتالي التجربة ممكنة؟ وبصيغة عامة كيف يمكن للشروط الذاتية ان تكون ذات قيمة موضوعية؟.

2-1 ـ نقد الحساسية:

لدينا نوعان من الانطباعات الحسية: انطباعات تشير الى وجود موضوعات خارجاً عنا، اي متعلقة بوضعها في المكان: وانطباعات تشير الى ترتيب تصوراتنا الزمني عن هذه الموضوعات اي تتعلق بموقعها في الزمان، في احساسنا الداخلي بها، فإذا جردنا هذه الانطباعات من كل مضمون لا يبقى لدينا سوى مجرد تلقيها. أي صورة الحدس المكاني أو الحس الخارجي، وصورة الحدس الزماني او الحس الباطن.

ويظهر التحليل ان حدس المكان هو مجرد حدس متجانس ذي ابعاد ثلاثة، ولا متناه. وان حدس الزمان هو مجرد حدس بالتعاقب المستمر وحدس متجانس ولا متناه. هذان الحدسان هما اذن الصورتان اللتان تسبقان فينا جميع الانطباعات الخارجية والباطنية وتجعلانها بالتالي ممكنة.

ويجب ان يكونا خاصيتين قبليتين للحساسية، اي حدسين محضين حتى تكون احكام الرياضة التأليفية القبلية ممكنة. ذلك ان احكام الرياضة المحضة احكام حدسية دائماً (وضرورية إطلاقاً) ويجب ان تقوم على حدس محض حيث عليها ان تحضر

جميع افاهيمها عينياً وقبلياً. فتبني الهندسة افهومها قبلياً في المكان، ويبني الحساب افهومه قبلياً في الزمان فيصير بإمكان العقل ان يوسع معارفنا الرياضية قبلياً لأنها معارف متعلقة بخصائص المكان والزمان بما هما حدسان محضان.

وبدون هذا الفرض يمتنع فهم امكان الاحكام التأليفية القبلية في الرياضة. اذ لو كان المكان والزمان صفتين ملازمتين لوجود الاشياء، وغير واقعتين بالتالي (كما يريد لايبنتز) لامتنع فهم امكان التأليف الرياضي، مثلما يمتنع الزعم بأن المعرفة الرياضية هي معرفة عقلية محضة بواقعة ان مثلثين مرسومين على نصف كرة ومتساويين من جميع الجهات لا يتطابقان، شأنهما في ذلك شأن لا تطابق اليد وصورتها في المرآة. وفي المقابل، لو كان للمكان والزمان وجود مطلق مستقل عنا (كما يريد اتباع نيوتن) لامتنع امكان معرفة حدسية محضة بهما لأنه سوف لن يكون لدينا عنهما سوى انطباعات بعدية، وحدوس أمبيرية.

الحل الوحيد الباقي هو اذن فرض ان يكون المكان، ومثله الزمان، حدساً محضاً وصورة قبلية للحساسية.

لكن هذا الحل يزيد الامر صعوبة، لأن الحدس هو تصور خاضع مباشرة لوجود موضوع، فكيف يمكن ان يكون لدي حدس قبلي؟ اي كيف يمكن لحدس الموضوع أن يسبق الموضوع نفسه؟.

إذا كان حدسي يمثل الموضوعات كما هي في ذاتها فلن يكون لدي اي حدس قبلي، وسيكون حدسي دائماً امبيرياً. ولن يكون حدسي به معرفة لخصائصه كما هي في ذاتها على اي حال. وبالتالي ليس امام حدسي سوى مخرج واحد كي يكون سابقاً على واقع الموضوع: وهو ان لا يتضمن سوى صورة الحساسية التي تسبق في ذاتي جميع الانطباعات الواقعية التي أتلقاها من الموضوعات. وينبغي القول ان الانطباعات الحسية الواردة بعدياً اليّ انما تندرج في صورة تلقيها القبلية فأدرك الموضوعات كما تبدو لي بوصفها ظاهرات لا كما هي في ذاتها. (وادرك نفسي كما ابدو لحسي الباطن اي بوصفي ظاهرة كذلك).

وهكذا تشكل صورتا الحساسية المحضتان شرطي تلقي الانطباعات الحسية، وتضفيان على متنوع الاحساس صورة الظاهرة. بمعنى ان الموضوع لا يمكن ان يظهر، اي ان يكون موضوعاً للحدس الامبيري الا بواسطة صورتي الحساسية هاتين.

يتضمن المكان والزمان إذن، وبما هما حدسان محضان ذاتيان، شروط امكان الموضوعات بوصفها ظاهرات اي موضوعات لتجربة ممكنة. ويجعلان القضايا المتعلقة بالحدس المحض ممكنة وذات قيمة موضوعية بالنسبة الى موضوعات الحس لكن فقط بالنسبة الى هذه الموضوعات.

2-2 ـ نقد الفاهمة :

تشكل الحساسية، من حيث هي ملكة الحدس المحض والقدرة على تلقي الحدوس الحسية البعدية، الشرط الأولي لكل معرفة ممكنة. لكنها ليست كافية لوحدها. والمعرفة الممكنة ليست معرفة بالفعل بعد. والحدس المحض، هو عبارة عن علاقات مكانية أو زمانية، يؤلف موضوع الرياضيات لكنه يمثل الموضوع بوصفه مفرداً. ولا يتعين هذا الا بمطابقته لأفهوم عام. والحدس الامبيري مشتت ومتكثر ولا يكفي اجتماعه في العلاقات الحدسية القبلية ليؤلف منها موضوعاً. فلا بد في الحالتين من التأليف والتوحيد، أي لا بد من تدخل الفاهمة.

1-2-2 ـ استنباط المفاهيم :

الفاهمة هي ملكة المعرفة بامتياز. هي التي تفكر وتحكم وتجعل المعرفة معرفة بالفعل. فكيف يكون ذلك؟ اي كيف يمكن للفاهمة ان تعين موضوع المعرفة وتجعل التجربة ممكنة؟ والجواب يبدأ بالقول ان الفاهمة تفكر الموضوع بواسطة الافهوم. ويمكن استنباط الافاهيم باستقراء الوظائف المنطقية (القبلية) للحكم على الموضوع استقراء كاملاً. فالفاهمة لا يمكن أن تحكم على الموضوع الا من حيث كمه او من حيث كيفه أو من حيث اضافته. وتحكم من ثم على معرفتها بالموضوع فيكون لدينا اربع وظائف مختلفة تتوزع كل منها الى آنات ثلاثة هي على التوالي:

احكام الكم:	كلي	جزئي	مفرد
احكام الكيف:	موجب	سالب	معدول
احكام الاضافة:	حملي	شرطي متصل	شرطي منفصل
احكام الجهة:	احتمالي	اخباري	ضروري

وهذا التقسيم الثلاثي يقتضيه «منطق الحقيقة» اي منطق النظر الى الموضوع نفسه لا الى مجرد صورة الحكم كما في المنطق الارسطي. فأحكام الكم ترى الى كم الحامل، واحكام الكيف ترى الى مضمون المحمول، واحكام الاضافة الى علاقة الحامل بالمحمول. اما احكام الجهة، فترى الى قيمة الرابطة بمعزل عن مضمون الحكم.

وتمثل لوحة الاحكام القبلية هذه جميع الصور المنطقية

لوحدة التصورات. وهي وحدة تحليلية، بمعنى انه يتم الوصول اليها عن طريق تحليل وظيفة الفاهمة المنطقية الموضوعية. ويقابلها في الوقت نفسه وحدة تأليفية، أي فعل تأليفي لمتنوع الحدوس الحسية. (والتأليف عبارة عن جمع التصورات المتنوعة بعضاً الى بعض في معرفة). ومتنوع الحدس يجتمع اولاً في الحس ـ في علاقات المكان والزمان، ثم تؤلفه المخيلة نوعاً من التأليف، لكنه لا يتوحد في موضوع الا بفضل الافهوم. فالافهوم هو وحدة تأليف المتنوع. والتوحيد القبلي هو فعل تلقائي من افعال الفاهمة، (أو هو الافهوم المحض). ويوجد من افعال التوحيد، اي من الافاهيم المحضة، بقدر ما يوجد من اوجه الوظيفة المنطقية، أي من احكام قبلية. لذا يمكن القول ان لائحة الافاهيم المحضة (او المقولات حسب التعبير الارسطي) هي:

	من حيث الكم	من حيث الكيف	من حيث الاضافة	من حيث الجهة
	الوحدة	الواقع (الحضور)	جوهر وعرض	إمكان/امتناع
	الكثرة	النفي (الغياب)	سبب ونتيجة	وجود/ لا وجود
	الجملة	الحصر الاقتصار على..)	اشتراك	وجوب/ حدوث

وهذه اللائحة كاملة لأنها تمثل جميع أوجه التأليف الممكنة، وأفاهيمها هي جميع المحمولات الممكنة لموضوع معطى ومندرج بما هو موضوع مفرد تحت محمول عام، هو الافهوم، فيتعين في الوحدة القصوى البدئية التي تشتق منها وحدات اقل عمومية وصولاً الى الأفهوم التجربي. وهي نوعان، مقولات تتعلق بموضوع الحدس هي مقولات الكم والكيف وتسمى المقولات الرياضية، ومقولات تتعلق بوجود هذه الموضوعات بعضها نسبة الى بعض (مقولات الاضافة) او بوجودها نسبة الى الفاهمة (مقولات الجهة) وتسمى المقولات الدينامية. بمعنى آخر تتضمن هذه المقولات جميع اوجه تعين الموضوع بصدد المعرفة. فكيف يكون ذلك ممكناً؟ اي كيف نفهم ذلك ونسوغه؟

2-2-2 ـ تسويغ الافاهيم:

عندما اربط افهوماً (أ) بأفهوم مغاير (ب) ربطاً ضرورياً ومطلقاً وأقول مثلاً: المعادن تتمدد بالحرارة (وهو حكم تجربي) فان التجربة التي قمت بها لا تسمح لي بمثل هذا الاطلاق، وينبغي بالتالي ان يكون الربط الضروري قائماً بالاستناد الى افهوم السببية القبلي. وبدون هذه العلاقة الأصلية لا يمكن فهم اي علاقة لافهوم بآخر ولا لأفهوم بموضوع معطى في التجربة. ينبغي اذن التعرف على الافاهيم المحضة بوصفها الشروط القبلية لإمكان التجربة.

والحال ان الافاهيم القبلية قوالب فارغة تماماً ودورها مقتصر على توحيد ما هو معطى. والمعطى معطى في الحدس الحسي فقط، ودون هذا المعطى لا اعرف شيئاً. أتلقى اذن مجرد انطباعات حسية تجتمع في ظاهرة بحسب علاقات المكان والزمان، لكن اجتماعها لا يشكل موضوعاً بعد، ولا بد من فعل للمخيلة المنتجة التي تعينها الفاهمة لتؤلف المجتمع الحسي (حتى في حال غيابه) كموضوع مفرد قابل للتعين الافهومي.

لكن التعين في كل حالة لا يكفي بدوره ولا بد من ربط التعينات المختلفة في معرفة واحدة تبقى هي هي رغم تغير الحالات. فكيف يكون ذلك؟

يكون ذلك بفعل اصلي للفاهمة هو الوعي الذاتي (الإوْتعاء) المتمثل في «الأنا افكر» اذ كي تكون المعرفة معرفة لي لا بد من ان يصاحبها إوْتعاء لهذه المعرفة. وحتى تكون المعرفة معرفة موضوعية ينبغي ان يكون الإوْتعاء إوْتعاءً عاماً وليس مجرد إوْتعاء امبيري، اي ينبغي ان يكون الإوْتِعاء واحداً يبقى هو هو خلف التغير المعطى والتعاقب الزمني ضامناً وحدة المعرفة وموضوعيتها. هذا الإوْتِعاء هو الذي يسمح لي بأن أبصر التصورات بوصفها تصورات صالحة لكل وعي ومتعينة وواحدة. ولذا يسمى ايضاً «الابصار الترنسندنتالي» الاصلي المحض او البصيرة. وهو المبدأ الاسمي لكل تأليف وتوحيد معرفي.

وحدة الابصار الاصلي، اي التوحيد في إوتعاء عام، هو ما يجعل المعرفة الموضوعية ممكنة بربطه متنوع الحدوس الحسية وتأليفه قبلياً بموجب الافاهيم المحضة. وبذلك تكون الافاهيم المحضة الشروط القبلية الذهنية لإمكان التجربة. لكن لا يكون لها استعمال مطابق الا في حدود التجربة الممكنة، اي في حدود ما يعطى في الحدس الحسي.

وهذا الفرض ضروري لفهم امكان المعرفة القبلية بالطبيعة. وهو الفرض الوحيد الممكن لأن كل فرض آخر لا يفي بالغرض:

فالقول ان التجربة تجعل هذه المعرفة ممكنة عن طريق التجريد هو قول ملتبس وغير مقبول، لأنه لا يوصلنا الا الى معرفة محتملة وغير يقينية.

أما القول ان المقولات ليست مستمدة من التجربة ولا هي

مبادىء قبلية، بل استعدادات ذاتية موجودة فينا مع وجود التجربة وقد رتبها الخالق بحيث يكون استعمالها متوافقاً مع قوانين الطبيعة، فانه قول يُفقد المقولات الوجوب اللازم لأفهومها، فيصير يقينها مجرد يقين ذاتي ويؤدي الى الريبية.

3-2-2 ـ مبادىء التجربة:

يبيِّن التسويغ اذن ان الافاهيم المحضة هي الانماط التي بموجبها يوحد «الابصار الترنسندنتالي» المتنوع الحدسي. وبذلك نفهم كيف تؤلف مجموع الظاهرات «طبيعة» تحكمها قوانين كلية وقبلية. ونفهم في الوقت نفسه كيف لا تصلح هذه الافاهيم الا في حدود التجربة الممكنة. وهنا تبرز صعوبة من نوع آخر: ذلك انه حتى يمكن لموضوع ان يندرج تحت افهوم، يجب ان يكون تصور الموضوع مجانساً لتصور الافهوم، والحال ان الافاهيم المحضة مغايرة للحدوس الحسية مغايرة تامة، فكيف يمكن لهذه ان تندرج تحت الاولى؟.

وحتى يكون ذلك ممكناً يجب ان يكون ثمة حد أوسط، ذهني من جهة وحدسي من جهة اخرى، فيقوم بهذا الادراج. والحد الاوسط هو المخيلة المنتجة التي تعينها الفاهمة قبلياً لتعين بدورها الحس الباطن، او حدس الزمان، تعييناً ترنسندنتالياً (اي قبلياً وبصدد المعرفة الموضوعية) والتعين الترنسندنتالي **للزمان هو من جهة «مجانس للمقولة بما هو كلي وقائم على قاعدة قبلية»، وهو من جهة ثانية «مجانس للظاهرة من حيث ان الزمان متضمن في كل تصور امبيري للمتنوع». إن تعيين الزمان هذا، المسمى «الرسم الترنسندنتالي»، هو ما يجعل تطبيق المقولة على الظاهرات، وادراج الظاهرات بموجب المقولة ممكناً. وحيث ان المقولات، او الافاهيم المحضة، هي كل انماط التعيين الفاهمي، يجب ان يكون لكل أفهوم محض رسمه الخاص في تعين الزمان قبلياً. رسم يحققه ازاء المعطى الحسي الممكن ويحصر استعماله المشروع بالمعطى في الوقت نفسه.**

وعليه يمكن القول ان رسم افاهيم الكم هو العدد: اي التصور الذي يشمل اضافة الوحدة اضافة مطردة (الى المتجانس). ورسم افهوم الواقع هو الاحساس بعامة. لأن هذا الأفهوم يدل بنفسه على وجود في الزمان (حضور) ورسم أفهوم الجوهر هو دوام الواقعي في الزمان اي تصور الواقعي هذا بوصفه اسّ التعين الامبيري، اسّاً يدوم عندما يتغير التعين. ورسم السبب والسببية هو التعاقب الدائم، بموجب قاعدة، في الزمان، ورسم الاشتراك أو التسبب المتبادل هو تزامن التعينات بعضاً الى بعض.

أما رسم الامكان فهو توافق تأليف مختلف التصورات مع شروط الزمان بعامة، اي تعين تصور شيء ما نسبة الى زمن ما. ورسم الوجود الواقعي هو الوجود في زمن معين. ورسم الوجوب هو الوجود في كل زمان.

وهكذا تحقق الرسوم الافاهيم المحضة (توقعنها) لكنها في الوقت نفسه تقصر استعمالها وتحده بشرط خارجي عنها هو الحدس الحسي. فالرسم هو الأفهوم الحسي لموضوع من حيث يتناسب مع الأفهوم المحض. وخارج هذا الشرط تظل الافاهيم المحضة افاهيم موضوعات بعامة اي ذات معنى منطقي وحسب. لكنها لا تعطي اي معرفة فعلية بالموضوع ولا تحصل على معناها الحقيقي الا من موضوعات الحساسية اي من التجربة الممكنة.

لكن تطبيق المقولات على موضوعات التجربة لا يحصل اعتباطاً، بل بموجب مبادىء قبلية هي الاخرى. وهذه المبادىء القبلية، أو قواعد تطبيق المقولات على التجربة، تشتق من المبدأ الاسمى لكل حكم تأليفي قبلي، وهو المبدأ القائل: «على كل موضوع ان يخضع للشروط الضرورية لوحدة تأليف متنوع الحدس في تجربة ممكنة». وتشتق تحليلياً في لائحة متناسبة مع لائحة المقولات. فتكون:

1 ـ مسلمات الحدس، وتقوم على المبدأ: إن جميع الحدوس هي مقادير ممتدة. وتتعلق بتطبيق مقولات الكم.

2 ـ توقعات الادراك الحسي، والمبدأ: في جميع الظاهرات، يكون الواقعي، اي موضوع الاحساس، على مقدار من الشدة، اي على درجة ما ـ وتتعلق هذه بتطبيق مقولات الكيف.

وتتعلق هاتين بتأليف المتجانس الحدسي، بتراكمه الكمي او بتدرجه الكيفي المتصل، وبناء عليه لا تدرك الظاهرات حدسياً الا بوصفها مقادير متصلة. ويكون التأليف فيها تأليفاً رياضياً (اضافة المجانس الى المجانس). فهو ضروري ضرورة غير مشروطة.

3 ـ أشباه التجربة، ومبدأها العام: التجربة ليست ممكنة الا بتصور ربط ضروري للادراكات الحسية، ويترجم هذا المبدأ وحدة الابصار الضرورية بالنسبة الى كل وعي امبيري ممكن في كل زمن. ويتفصّل الى مبادىء ثلاثة توافق تعينات الزمان الثلاثة: الدوام والتعاقب والتزامن، ويشكل كل واحد قاعدة لمقولة من مقولات الاضافة:

فالشبه الاول هو مبدأ دوام الجوهر: الجوهر يصمد خلف كل تغير للظاهرات وكميته لا تزيد ولا تنقص. والشبه الثاني هو مبدأ التعاقب في الزمن بموجب قانون السببية: جميع التغيرات تحصل بموجب قانون ربط السبب بالنتيجة (السبب

يتقدم النتيجة التي تعقبه زمنياً وبالضرورة، فيكون التعاقب الزمني المعيار الامبيري الوحيد للنتيجة نسبة الى سببية السبب).

والشبه الثالث هو مبدأ التزامن بموجب قوانين التفاعل او الاشتراك: جميع الظاهرات من حيث يمكن ان تدرك متزامنة في المكان، هي في تفاعل كلي.

هذه الاشباه الثلاثة هي مبادىء تعين وجود الظاهرات في الزمان حسب انماطه الثلاثة. والتعيين الزماني هنا تعيين دينامي بمعنى انه القاعدة التي بموجبها تمنح الفاهمة لوجود الظاهرات الوحدة التأليفية وتعين لكل ظاهرة مكانها في الزمان، فتعينها بالتالي قبلياً وعلى نحو صالح لكل الازمنة، ولكل زمن على حدة.

4 ـ مصادرات الفكر الامبيري بعامة، وهي قواعد مقولات الجهة، فهي ثلاث:

ـ كل ما يتوافق مع الشروط الصورية للتجربة (الحدس والافاهيم) فهو ممكن.

ـ كل ما يتوافق مع الشروط المادية للتجربة (الاحساس) فهو واقعي (موجود).

ـ كل ما يتعين توافقه مع الوجود الواقعي بموجب الشروط العامة للتجربة فهو واجب (يوجد بالضرورة).

وهذه المصادرات هي قواعد تأليفية انما غير موضوعية، لأنها توسع معرفتنا بالموضوع ولا تقول شيئاً عن مضمون الشيء الواقعي، بل هي تأليفية ذاتية بمعنى انها تؤلف بين افهوم الموضوع المعطى وملكة المعرفة، فيكون الموضوع ممكناً اذا توافق افهومه مع شروط التجربة الصورية ويكون موجوداً اذا ارتبط افهومه بالادراك الحسي ويكون موجوداً بالضرورة، اذا تعين افهومه بترابط الادراكات الحسية بموجب الافاهيم.

أخيراً، تفيد الرسوم الترسندالية والمبادىء القبلية انه يمتنع علينا ادراك أي شيء بالمقولة وحدها لأنه لا يمكن أن تشتق من المقولات وحدها اي قضية تأليفية ضرورية، وانه يلزمنا دائماً حدس معطى لاظهار موضوعية افهوم الفاهمة المحض. واذا كان تعين الموضوع يتم عبر تعين الزمان تعيناً ترسندالياً، فانه لا يكفي ان يكون لدينا حدس بل يجب ان يكون حدساً خارجياً، اي حدساً في المكان، لأن الزمان يسيل دائماً ولا يمكن ان نحدس مثلاً بشيء دائم، أو بمتغير على دائم، أو بتفاعل، الا في المكان. وعليه فان الحساسية تشكل الشرط اللازم لتحقيق مقولات الفاهمة. ويمكن القول بالتالي: ان مبادىء الفاهمة المحضة ليست سوى مبادىء قبلية لإمكان التجربة، وان جميع القضايا التأليفية تتعلق بالتجربة، وعلى هذه العلاقة يقوم امكانها.

4-2-2 ـ خلاصة نقد الفاهمة:

كان المطلوب من نقد الفاهمة ان يبين امكان الاحكام التأليفية القبلية في علم الطبيعة، وقد تم ذلك بتبيان ان الفاهمة تنشىء موضوع المعرفة انطلاقاً من الحدس المعطى وتعينه بموجب قوانين قبلية، فتملي بذلك على الطبيعة قوانينها:

فالفاهمة من حيث هي ملكة تفكير تقوم بأفعال تلقائية تسمى المقولات او الأفاهيم المحضة، وهي أفاهيم موضوعات بعامة خالية بذاتها من أي معنى وليس لديها سوى القدرة على توحيد تأليف متنوع معطى. والفاهمة، من حيث هي ملكة معرفة موضوعية توحّد معرفتها في إوْتعاء عام يبقى هو هو خلف تغير الوعي الامبيري وظرفيته، ويكون لها ذلك بما هي فعل إبصار ترنسندنتالي محض (بصيرة). والبصيرة أو الفاهمة من حيث ملكة حكم ومعرفة بالفعل، حاكمة معيِّنة تعين المخيلة المنتجة لتأليف المعطى، وهذه بدورها تعيم الزمان تعييناً ترنسندنتالياً تنتج فيه الرسم الترنسندنتالي الخاص بكل أفهوم محض. والرسم هو تحقيق للأفهوم تجريبياً، بحيث لا يكون للأفهوم اي معنى ولا يعرف اي تطبيق الا اذا وُجد حدس يتجانس رسمه القبلي، اي الا اذا اعطيت مادة موضوعه في تجربة ممكنة. ولا تكون التجربة ممكنة الا بموجب المبادىء القبلية لامكانها. والمبادىء هذه هي القواعد التي بموجبها تنطبق الافاهيم المحضة على الظاهرات (موضوعات الحس) أو التي بموجبها تندرج الظاهرات بتوسط الرسوم، تحت الأفاهيم المحضة.

وهذا الحل (أو الفرض) هو الوحيد الذي يجعلنا نفهم (يسوغ لنا) امكان ان تملي الفاهمة على الطبيعة قوانينها، وامكان ان توسع معارفنا قبلياً، لكنه في الوقت نفسه يرسم بدقة حدود هذا الامكان، وبالتالي حدود المعرفة المشروعة بحدود المعطى الحسي وشروط امكان التجربة. لكننا نرى في الوقت نفسه أيضاً، وبسبب من طبيعة المقولات وقبلية البصيرة، امكان ان تعمل المقولات دون معطى حسي وخارج حدود التجربة، اي ان تندفع الفاهمة خارج استعمالها المحايث وهو الوحيد المشروع، الى استعمالها الترنسندنتالي، لتقع في الشطط الميتافيزيقي، في محاولة يائسة لمعرفة الاشياء في ذاتها.

3-2 ـ ديالكتيك العقل:

يحصر النقد استعمال الفاهمة المشروع ضمن حدود التجربة

والحدس المعطى، لكن مثل هذه المعرفة لا ترضي طموحه، فيسعى الى توسيع معارفنا قبلياً دون الاستناد الى التجربة وخارج المعطى الحسي، معتمداً مبادىء يظنها قادرة على اضافة شيء الى الأفهوم المعطى غير متضمن في الأفهوم. وفي سعيه هذا ينشىء الميتافيزيقا. فالميتافيزيقا، بمعناها الحصري، هي ذلك السعي الى اقامة معرفة تأليفية قبلية بموضوعات تتعدى حدود التجربة والحس، تلبية لميل طبيعي لدى العقل. لكن احكامها التأليفية ليست، كما يشهد بذلك تاريخ محاولات العقل المتكررة، كلية ولا ضرورية. فغاية النقد هنا مزدوجة: تبيان اسباب هذا الفشل، اي النقد السلبي لمعارف العقل المزعومة، وضبط حدود استعمال العقل استعمالاً مشروعاً في المعرفة النظرية. وهذا ما سيرشدنا في الوقت نفسه الى مجال امكان الاحكام التأليفية القبلية بالعقل.

1-3-2 ـ أفكار العقل:

وينطلق نقد العقل، من حيث هو ملكة معرفة نظرية، من تحليل وظيفته الخاصة في المعرفة، وهي وظيفة منطقية وحسب لأن العقل لا يفعل سوى ان يعقل بتوسط مبادىء (لا صلة له بالتجربة ولا بالحدس). ويقتصر دور العقل على إحالة قواعد الفاهمة المتنوعة الى الوحدة، ومحركه الى ذلك البحث عن اللامشروط الذي يختم وحدة معرفة الفاهمة المشروطة. وصورة تعقله المنطقية هي الاستدلال العقلي الذي، من ادراج معرفة (مقدمة صغرى)، تحت شرط قاعدة (مقدمة كبرى)، يستدل معرفة متعينة بمحمول تلك القاعدة، (نتيجة). وهكذا يوجد من انواع الاستدلال العقلي بقدر ما يوجد من اشكال للعلاقة التي تمثلها القاعدة بين معرفة وشرطها. وكل القواعد الصالحة لمثل هذا التعلق هي تلك المستمدة من مقولات الاضافة وحسب. فيكون لدينا ثلاثة انواع من الاستدلالات هي: الحملية، والشرطية المتصلة، والشرطية المنفصلة.

ويسعى العقل في استدلالاته الى اطلاق المعرفة من الاشتراط، والى تعيين الحكم نسبة الى جملة شروطه المطلقة. ولا يركن الا الى الكلية والشمول المطلقين، اي لا يركن قبل الوصول الى اللامشروط نفسه الذي يجعل جملة الشروط ممكنة (وقد تكون الجملة المطلقة هي اللامشروط نفسه). واللامشروط هذا هو ما يمكن ان نسميه «الافهوم العقلي» من حيث يتضمن مبدأ تأليف المشروط. (والواقع ان ليس لدى العقل افاهيم خاصة به، وان ما هو كذلك ليس سوى أفهوم الفاهمة وقد دفع الى المطلق). ويكون لدينا من الأفاهيم العقلية بقدر ما لدينا من الاستدلالات. وهي:

ـ لا مشروط التأليف الحملي. اي الحامل الذي لن يكون بدوره محمولاً على سواه. والذي يمثل الوحدة اللامشروطة للشروط الذاتية لجميع التصورات بعامة (اطلاق الـ«أفكر»).

ـ لا مشروط التأليف الشرطي المتصل، اي الفرض الذي تندرج تحته جميع الفروض، أو السلسلة الكاملة لتعاقب السبب والنتيجة. ويمثل الوحدة اللامشروطة للشروط الموضوعية في الظاهرة.

ـ لا مشروط التأليف الشرطي المنفصل، اي ستتام القسمة نفسه الذي لا يحتاج الى سواه لاتمام القسمة. ويمثل الوحدة اللامشروطة للشروط الموضوعية لامكان الموضوعات بعامة.

ولا تجد هذه المفاهيم موضوعاً يقابلها في التجربة، فهي أفاهيم مفارقة واستعمالها المفارق استعمال مشروع عندما يدفع الفاهمة الى اقصى توسيع معرفي ممكن والى اقصى وحدة معرفية ممكنة، اي عندما يدفعها باتجاه مطلبي الشمول والسستمة.

الا أن العقل في حاجته الطبيعية الى تصور جملة الشروط المتمثلة في أفاهيمه، ينظر اليها كما لو كانت أفاهيم لموضوعات واقعية وينظر الى معرفته بها كما لو كانت معرفة بموضوعات متعينة بمبادىء تؤلف مجموعة التجارب الممكنة. لكن الموضوعات غير معطاة ومجموعة التجارب الممكنة ليست بتجربة، والعقل واقع لا محالة في الديالكتيك والتراثي الترسندالي، والافهوم العقلي الذي يُتصور بوصفه افهوم موضوع هو الفكرة، والموضوع الذي لا يمكن ان يعطى في التجربة هو النومينا أو الشيء في ذاته المعقول. ويكون في اساس ديالكتيك العقل ثلاث أفكار ترنسندنتالية (مُثُل) هي: الذات المفكرة أو النفس وتمثل وحدة الحامل المطلقة، وفكرة الكوسموس (أو العالم) وتمثل الوحدة المطلقة لسلسلة شروط الظاهرات، وفكرة الكائن الاسمى (او الله) وتمثل الوحدة المطلقة لشرط وجود جميع موضوعات الفكر بعامة.

والعقل، متروكاً لميله الطبيعي دون ضابط النقد، يسترسل في الوهم الترسندالي. وبدل ان يتعامل مع أفكاره بوصفها مجرد افكار مفارقة تصلح لمجرد سستمة معرفة الفاهمة، ينظر اليها بوصفها افكاراً ترسندالية (تتضمن مبادىء معرفة موضوعية) ويستعملها استعمالاً محايثاً ليقيم علوماً عقلية (الميتافيزيقا بمختلف أقسامها). لكن استدلالاته تبقى مجرد استدلالات سفسطية: تخطىء صورياً فتكون مغالطات منطقية في السيكولوجيا العقلية، أو يناقض بعضها بعضاً فتكون نقائض العقل في الكوسمولوجيا، وتخطىء من حيث المضمون فتؤلف مثال العقل كما في اللاهوت الترنسندنتالي.

2-3-2 ـ مغالطات العقل:

في بحث العقل عن حامل لكل محمول جديد يتوقف عند حامل أخير، ويجده في الـ «افكر»، الوعي الذي يصحب كل معرفة فاهمية. ويتحول هذا الحامل الاخير الى افهوم موضوع واقعي. ويصل العقل الى هذه النتيجة بفضل القياس التالي:

ـ كل ما لا يمكن ان يتصور الا بوصفه حاملاً لا يوجد الا كحامل وبالتالي كجوهر.

ـ والحال ان الكائن المفكر، بما هو كذلك، لا يمكن ان يتصور الا بوصفه حاملاً.

ـ فهو لا يوجد اذن الا كحامل اي كجوهر.

وهذا القياس هو مجرد مغالطة منطقية تقوم على مفهومين مختلفين للحد الاوسط: فما لا يتصور الا بوصفه حاملاً، في المقدمة الكبرى، معطى في الحدس الحسي (والمقدمة الكبرى قاعدة من قواعد الفاهمة). في حين ان الكائن المفكر في المقدمة الصغرى ينظر الى نفسه بوصفه حاملاً بالنسبة الى الفكر ووحدة الوعي فقط، وهما ليسا معطيين في الحدس. فنتيجة الاستدلال مغلوطة.

لكن العقل يحول الانا الذي يفكر، استناداً الى هذه المغالطة، الى كائن مستقل ويضفي عليه نعت الجوهر، ويقيم به علماً عقلياً يهدف الى تعين طبيعة النفس، ويتوزع هذا العلم بتوزع لوحة المقولات وانطلاقاً من مقولة الجوهر:

1° ـ النفس جوهر

2° ـ بسيط

3° ـ واحد بالنسبة الى مختلف ازمنة وجود

4° ـ على علاقة بالموضوعات الممكنة في المكان.

وجميع هذه المغالطات تقوم على الخلط الاصلي بين مجرد وعيي بذاتي ومعرفتي لذاتي. فأنا لا اعرف ذاتي بمجرد وعيي لها. ولا اعرفها الا اذا كان لدي حدس بذاتي متعين بالنسبة الى وظيفة التفكير الفاهمي. وموضوع المعرفة ليس وعي الانا المعينِ بل وعي الانا المتعينِ في حدسي الباطن، اي الانا كظاهرة.

وان يكون الانا المعينِّ (فاعل أفكر) حاملاً وليس محمولاً، وبسيطاً، وهو هو خلف كل متنوع لدي به وعي، وان أميز وجودي الخاص، بوصفي كائناً يفكر، من سائر الاشياء الخارجة، الخ... جميع هذه القضايا مفهومة وصحيحة لأنها مجرد قضايا تحليلية لأفهوم الإرْتعاء لكنها لا تؤلف اي معرفة بالانا ولا تسمح لي بالقول: ان الانا جوهر. لأن مثل هذه القضية تتطلب معطيات غير متوفرة في مجرد الفكر.

وهكذا تسقط جميع البراهين الهادفة الى اثبات لا ـ فساد النفس وروحانيتها وخلودها، أو تنحل الى مثل هذه السفسطة الديكارتية: النفس جوهر، والجوهر دائم، اذن النفس دائمة. وهي سفسطة، لأن الجوهر يتصف بالديمومة في الزمان، اي في تجربة ممكنة. وكل ما يمكن استنتاجه من هذا الاستدلال، بعد توحيد مفهوم الحد الاوسط، هو ان النفس تتمتع بالديمومة في تجربتنا الممكنة، اي في الحياة وليس بعد الموت، وهذا عكس المطلوب الاصلي.

ولكن، رغم تهافت جميع مزاعم السيكولوجيا العقلية، فان مشكلاتها تبقى قائمة، وما يبينه النقد السلبي، هو عدم قدرة العقل على اثبات قضايا نظرية تطمح الى تعين طبيعة النفس واثبات خلودها، نظراً لافتقاره الى التجربة الضرورية لمثل هذه المعرفة التعينية. لكن النقد إياه، يبين في الوقت نفسه عدم قدرة العقل على انكار الخلود او اثبات القضايا المعاكسة للسبب نفسه. وتظل مسألة خلود النفس مسألة مشكلة لا تجد حلها في المعرفة النظرية. وعلينا بالتالي ان ننتظر هذا الحل في مجال آخر هو المجال العملي حيث يمكن ان يطلب خلود النفس كمصادرة عملية.

3-3-2 ـ نقائض العقل:

ويعرف العقل في الكوسمولوجيا صعوبات من نوع آخر: فاللامشروط المطلق لكامل سلسلة الشروط الموضوعية في الظاهرات اما ان يكون بداية السلسلة فتلحق به جميع الاطراف الاخرى بتعاقب السبب والنتيجة، فتكون السلسلة متناهية. واما ان يكون قائماً في السلسلة بوصفه شرط جميع الاطراف بالتعاقب نفسه ويكون المجموع لا مشروطاً، فتكون السلسلة لا متناهية. ولا يستطيع العقل أن يحسم في اتجاه دون آخر، فينتج القضية وضدها، ويناقض نفسه بنفسه (يتناقض) ويسمى اللامشروط، من حيث هو فكرة مطلقة لموضوع مشكل، الكوسموس او العالم، ويسمى تناقض العقل، نقيضة. ولدينا من النقائض بقدر ما لدينا من أوجه في التأليف المقولاتي: اي نقائض الكم والكيف والاضافة والجهة:

قضية:

نقيضة الكم: للعالم بداية في الزمان وهو محدود كذلك في المكان.

نقيضها:

ليس للعالم بداية في الزمان ولا حد من المكان، فهو لا متناه زماناً ومكاناً.

ويمكن للعقل ان يقدم الحجج على القضية ونقيضها بالقوة نفسها. وطريقه الى ذلك برهان الخلف، اي اثبات امتناع الفرض المناقض لما هو مطلوب. مثال اثبات القضية: إذا سلمنا بأن ليس للعالم بداية في الزمان فسيمتنع علينا فهم الحالة الراهنة، كيف تم عبور اللامتناهي للوصول اليها. إذن للعالم بداية في الزمان. ومثله في المكان. أما اثبات النقيض فيكون: اذا سلمنا بأن للعالم بداية في الزمان فمعناه ان وجوده قد سبقه زمن فارغ، ولن نجد في اجزاء هذا الفراغ ما يوجب وجود العالم في لحظة معينة فيمتنع بالتالي ان يكون للعالم بداية في الزمان. اذن ليس للعالم بداية في الزمان. ومثله في المكان.

والحجاج نفسه يقوم به العقل بالنسبة الى القضية ونقيضها في نقيضه الكيف.

قضية: كل جوهر مركب انما يتركب من اجزاء بسيطة. ولا يوجد في العالم الا البسيط والمركب من البسيط.

نقيضها: ليس في العالم مركب يتألف من اجزاء بسيطة. ولا يوجد اي بسيط.

واثبات القضية: لو سلمنا بأن الجوهر المركب لا يتركب من اجزاء بسيطة لاستطعنا بنزع التركيب عن الجوهر فكرياً، اعدامه، لذا لا بد ان يقف التحليل عند حد وهذا الحد هو البسيط.

واثبات نقيضها: لو سلمنا بان الجوهر يتركب من اجزاء بسيطة لاقتضى ذلك منا التسليم بأن يحتل كل جزء بسيط حيزاً في المكان (لأن المكان هو امكان وجود الجواهر). لكن البسيط الذي يحتل حيزاً سيكون بدوره مركباً (اي ذا اجزاء بعضها خارج بعض). ونصل الى التناقض. اذن لا يوجد في العالم اي بسيط.

قضية: نقيضة الاضافة لا بد من التسليم بوجود علية حرة بالاضافة الى السببية بموجب قوانين الطبيعة.

نقيضها: ليس ثمة من حرية وكل ما يحدث في العالم يحدث وفقاً لقوانين الطبيعة.

واثبات القضية: لو سلمنا بأن لا سببية الا تلك التي تحتم حدوث حال من حال سابقة بموجب قاعدة لاضطررنا الى التسليم بأن كل حال سابقة تحتم اخرى سابقة تحتم بدورها أسبق منها. ولاضطررنا بالتالي الى الخروج من السببية بموجب قانون الطبيعة، والى التسليم بالتالي بوجود علية أخرى تسبب تلقائياً دون أن تكون بدورها مسبّبة. وهذا هو المطلوب.

واثبات نقيضها: لو سلمنا بوجود حرية قادرة على أن تبدأ من تلقاء ذاتها سلسلة من الافعال او الظاهرات المتعينة سببياً، فاما ان تكون الحرية متعينة بالضرورة لبدء هذه السلسلة، وهذا ما يدخل الحرية في التناقض، واما ان لا يكون ثمة تعين ضروري، اي تعيّن سببي، وهذا ما ينفي الضرورة عن قوانين الطبيعة. يبقى اذن ان لا حرية تكون علة لما يحدث في الطبيعة، وكل ما يحدث فيها انما يكون وفقاً للسببية الطبيعية.

قضية: نقيضة الجهة: يتطلب العالم وجود كائن كلي الضرورة بوصفه جزءاً منه أو بوصفه علة له.

نقيضها: لا يوجد اي كائن كلي الضرورة لا في العالم ولا خارج العالم، بوصفه علة للعالم،

واثبات القضية: يجب ان يكون ثمة شيء كلي الضرورة حتى يوجد التغير بوصفه نتيجة له، ويكون كلي الضرورة هذا من العالم المحسوس. لأنه لو افترضنا ان الضروري هذا قائم خارج العالم لاضطررنا الى الاقرار بأن سلسلة تغيرات العالم تبدأ منه دون ان يكون هو منتمياً الى العالم. وهذا ممتنع لأن بدء السلسلة لا يمكن ان يتعين الا بما يسبقه في الزمان. يبقى ان في العالم شيئاً كلي الضرورة هو جزء من السلسلة او السلسلة بكاملها.

واثبات نقيضها: لو سلمنا بأن العالم نفسه هو الكائن الضروري، او أن فيه كائناً ضرورياً لاضطررنا إما الى الاقرار بأن ثمة بدءاً في سلسلة التغيرات كلي الضرورة ولا سبب له بالتالي، وهذا ما يناقض قانون تعين جميع الظاهرات في الزمان. واما الى الاقرار بأن السلسلة ككل كلية الضرورة رغم انها عرضية ومشروطة في كل اجزائها. وهذا ما يتناقض بنفسه.

ولو سلمنا من ناحية اخرى بأن ثمة علة للعالم كلية الضرورة خارج العالم، لاضطررنا الى التسليم بأن على هذه العلة ان تبدأ فعلها. مما يعني ان على سببيتها ان تكون جزءاً من الزمان، وبالتالي من العالم. وهذا ما يناقض وجود العلة خارج العالم.

يبقى اذن، ان ليس ثمة في العالم كائن كلي الضرورة، ولا خارج العالم (من حيث هو مرتبط به ارتباطاً سببياً).

وتتبنى الدوغمائية الفلسفية القضايا، في حين تتبنى الامبيرية نقيض القضايا لكنها تصير هي نفسها دوغمائية بمدها منطق التجربة الى خارج حدود التجربة. ويخفق المذهبان في تخليص العقل من تناقضه في مزاعمه الكوسمولوجية. ويعود الى النقد وحده بيان سبب هذا التناقض الاصيل في العقل. والسبب ان جميع التوكيدات الكوسمولوجية تقوم اصلاً على دليل ديالكتيكي نصه:

عندما يكون المشروط معطى فإن السلسلة الكاملة لجميع الشروط تكون معطاة.
والحال ان موضوعات الحس معطاة بوصفها مشروطة.
اذن. . .

والدليل ليس سوى قياس فاسد، لأن الحد الأوسط فيه (المشروط) ينظر اليه في المقدمة الكبرى بوصفه الشيء في ذاته، في حين انه في المقدمة الصغرى لا يعني سوى الظاهرة. واذا ما حاولنا اصلاحاً للمقدمة الكبرى فانها تصبح يقينية بوصفها مبدأ عقلياً منطقياً لا أكثر. فتصاغ على النحو التالي: عندما يكون المشروط معطى (في الزمان) فانه يقترح علينا البحث رجوعاً عن سلسلة الشروط التي أدت اليه (بموجب تعاقب السبب والنتيجة): وتلك مسألة تحليلية لا تفيد في تأليف معرفة جديدة، بل تصلح فقط كمبدأ موجه ودافع الى البحث حتى اقصى مشروط ممكن.

وبسبب من غياب هذا النقد يذهب الفعل، مع ميله الطبيعي، الى صياغة القضايا ونقيضها في الوقت نفسه ويقدم الحجج المتماسكة في كل مرة. انما ينبغي التمييز بين نوعين من النقائض:

تلك التي تقدم قضيتين متناقضتين كلاهما خاطئة (كما هو الحال في النقائض الرياضية: الكم والكيف). لأنها تقوم اصلاً على أفهوم متناقض في ذاته وهو: العالم في ذاته في الزمان والمكان. وهو تأليف متناقض في ذاته وممتنع (التأليف الرياضي يقوم على جمع المجانس الى المجانس).

وتلك التي تقدم قضيتين متناقضتين يمكن أن تكونا صادقتين معاً (كما هو الحال في النقائض الدينامية: الاضافة والجهة). لأنها تقوم على قصور في التمييز بين الممكنات. ذلك ان ربط السبب بالنتيجة ليس بالضرورة ربطاً للمتجانس، بل قد يكون ربطاً للمتغاير. فلو ميزنا بين السببية الطبيعية في الظاهرات (حيث يوجد التعاقب الحتمي حسب التسلسل الزمني، وحيث لا يوجد بالتالي اي علية حرة). والعلية الحرة في النومينا (التي يمكن ان تكون حرية تعيين، وبالتالي علة تحدث معلولاً، بمعزل عن شرط التعاقب الزمني) لأمكن اثبات القضيتين معاً. بمعنى آخر: يمكن ان نصف شيئاً واحداً بعينه بالحرية والطبيعة شرط ان ننظر اليه مرة بوصفه الشيء في ذاته ومرة بوصفه الظاهرة. وليس في هذا أي تناقض، انما لا نكون بهذا التمييز قد اثبتنا معرفة فعلية بهذا الشيء في ذاته، بل اكتفينا بالاشارة اليه كإمكان وحسب.

ومثل هذا الحل يحفظ لنا الحتمية السببية في الطبيعة، دون ان يقفل امامنا باب الحرية في عالم النومينا، لكنه يمنعنا في الوقت نفسه من اقامة معرفة نظرية بهذا العالم الممكن.

2-3-4- مثال العقل:

ويقوم اللاهوت العقلي هو الآخر على وهم ترسندالي متصل بالبحث عن لا مشروط الحكم الشرطي المنفصل، اي عن مبدأ التعين الكامل للموضوع المفرد بالنسبة الى جملة المحمولات الممكنة. والعقل، اذ يجرد هذا المبدأ من شرطه الامبيري (امكان جميع الظاهرات)، ينشىء هذا القياس الديالكتيكي:

- كل ما لا يتصور الا بشرط وجود كائن يمتلك كل المحمولات الممكنة، لا يوجد الا بهذا الشرط.
- والحال انه لا يمكن لأي فرد ان يتصور الا بهذا الشرط.
- اذن لا يوجد اي فرد الا بشرط وجود كائن يمتلك كل المحمولات الممكنة.

وعيب هذا القياس ان مقدمته الكبرى تطلق «ما لا يتصور» من اي شرط تجربي، في حين ان المقدمة الصغرى تقصد الاشتراط في حدود التجربة. وهكذا ينقل العقل المبدأ الامبيري الى مبدأ ترسندالي يصح على الاشياء بعامة، فيضفي على فكرة «مجموع كل الواقع» وجوداً واقعياً، اي يحققها في كائن موجود فعلاً، هو مثالها أو نموذجها الاعلى.

ثم يحول العقل هذه الفكرة المتحققة الى اقنوم اي يتصور «مجموع كل الواقع» بوصفه شيئاً فردياً، وينزلق من ثم الى جعل هذا الشيء الفردي قائماً في اساس امكان جميع الاشياء (ويكون ذلك بتحويل الوحدة التوزيعية في الاستعمال التجربي الى وحدة جمعية لكل التجربي، وطرح هذه الوحدة بوصفها الكائن الواجب اطلاقاً).

ويسمى هذا الاقنوم الكائن الاصلي من حيث هو مصدر جميع الاشياء، والكائن الواقعي الاسمى من حيث هو اساس امكانها جميعاً، وكائن الكائنات من حيث ان الكل مشروط به. وهو بالتالي الكائن الكامل او الله. وهو موضوع اللاهوت الترنسندنتالي.

لكن العقل يلاحظ بسهولة فائقة مبلغ الوهم في هذا الانتقال من الشرط المنطقي للامكان الى اثبات الوجود الموضوعي، فيسعى بسبب من اهمية الموضوع الى البرهنة على وجود هذا الكائن بطرق مختلفة تعود في النهاية الى ثلاث:

- اما بالانطلاق من طبيعة العالم الحسي وصولاً الى العلة الاولى خارج العالم. فيقيم الدليل الطبيعي - اللاهوتي.

ـ واما بالانطلاق مما هو مشروط في التجربة الى الكائن خارج كل تجربة. فيقيم الدليل الكوسمولوجي.

ـ واما بمجرد تحليل قبلي للافاهيم يستنتج وجود علة اعلى، فيقيم الدليل الانطولوجي.

ويشكل هذا الدليل الاخير اساس الدليلين الآخرين، لذا يبدأ النقد به ليبين تهافته.

1-4-3-2 :

ويقوم الدليل الانطولوجي، وينسبه كانط الى ديكارت، على القياس التالي:

ـ ما يمتلك كل المحمولات الممكنة (الكامل) يمتلك ايضاً محمول الوجود.

ـ ومثال العقل يمتلك كل المحمولات الممكنة (وهو الكائن الكامل).

ـ اذن الكائن الكامل موجود.

يريد الدليل ان يقول: ان تصور ان الكائن الكامل غير موجود يوقع في التناقض. والحال ان هذا القياس قائم على مقدمتين غير قابلتين للبرهان، فالمقدمة الكبرى اما ان تكون تحصيل حاصل وتعني: كل موجود يمتلك كل المحمولات الممكنة فهو موجود، وهذا يعني انها لا تصلح للاستنتاج، واما ان تكون تحليلية وتعني ان الوجود هو صفة من صفات الكامل. ويبقى ان نبرهن ان الوجود يمكن ان يكون صفة او محمولاً. لكن الوجود، في جميع موضوعات التجربة هو الحامل للصفات وليس المحمول، بمعنى انه لا يزيد في المحمولات، ولا يكون الا معطى أو مقدراً قبل صياغة حكم بموضوعه. ولذا فاننا بقولنا: ان فكرة الكائن الكامل تتضمن وجوده، نضع أنفسنا أمام أحد أمرين: اما اننا نقصد أن الكائن الكامل لا يوجد خارج عقلنا، واما نقصد وجوده خارجاً عنا. وفي الحالة الاولى يبقى مجرد فكرة، وفي الثانية تصادر على المطلوب.

أما المقدمة الصغرى فليست صحيحة الا اذا كانت تعني مجرد مبدأ صوري، ومجرد امكان منطقي، وهي لا تتضمن ما يثبت واقعية مثال العقل.

وهكذا يفسد الدليل الانطولوجي لأن مقدمتيه: اما لا تثبتان شيئاً، واما تصادران على المطلوب ولا تصلحان بالتالي للاستنتاج.

2-4-3-2 :

وليس حظ الدليل الكوسمولوجي بأوفر من حظ الانطولوجي، فهو يستند الى القياس: إذا وجد شيء حادث فيجب ان يوجد شيء، واجب في الخارج، والحال ان كل ما يوجد في العالم هو حادث، اذن يحتاج لكي يوجد الى علة خارجية واجبة وجوباً مطلقاً (وللقياس صيغة اخرى هي: إن وجد شيء فيجب ان يوجد شيء كلي الوجوب، والحال اني أوجد، اذن يوجد شيء كلي الوجوب) وفساد هذا النوع من الاقيسة واضح من ان «اشتراط الحادث لسبب» مبدأ مسلم به في حدود التجربة فقط، والمقدمة الكبرى اعلاه باطلاقها من حدود التجربة تصير لايقينية. اضف ان القياس المعني يُثبت في كل مرة الوجوب المطلق فقط. ويحتاج من ثم الى قياس آخر ينقله من فكرة الوجوب المطلق الى اثبات الوجود الواجب، اي انه يعود ليستند الى الدليل الانطولوجي ويصيبه الفساد نفسه.

3-4-3-2 :

أما الدليل الطبيعي اللاهوتي فينطلق من الطبيعة نفسها، مما يشاهد فيها من نظام وترتيب، فيقول:

كل ما نراه منظماً بصدد غاية ما، يجب ان يكون من صنع كائن حكيم، والحال ان كل ما نراه في العالم منظم بموجب غايات معينة، فالعالم هو اذن من صنع كائن كلي الحكمة، او اكثر. ثم يكتمل الدليل بقياس آخر: عندما تتوافق اهداف مختلفة في غاية واحدة لا بد ان يكون الكائن الحكيم الذي نظمها ورتبها واحداً، والحال انه، قياساً على ما نعرف، لا بد من ان يؤدي التنظيم والترتيب الذي نشهده في العالم الى غاية واحدة، فالكائن الكلي الحكمة، صانع هذا النظام لا بد ان يكون واحداً.

وهكذا يعتمد هذا الدليل على قياس الشبه ولا يستنتج اكثر من وجوب صانع للعالم، مهندس صوري، ويحتاج لاثباته خالقاً لمادة العالم الى الدليل الكوسمولوجي، الذي يحتاج بدوره الى الدليل الانطولوجي.

4-4-3-2 :

وهكذا تتهافت جميع الادلة النظرية على وجود الله، ويتهافت معها كل لاهوت نظري، ترنسندنتالي (الدليل الاول والثاني) أو طبيعي (الثالث). وذلك بسبب ميل العقل الى الاضطلاع بالمعرفة النظرية. ويقتضي ذلك بعض التوضيح:

المعرفة النظرية، بخلاف المعرفة العملية، هي معرفة ما هو كائن. وتسمى معرفة نظرية طبيعية اذا اقتصرت على موضوعات او محمولات لموضوعات تعطى في تجربة ممكنة.

وتسمى معرفة نظرية اعتبارية Spekulative. اذا تعلقت بموضوع أو بأفاهيم موضوع لا يمكن ان يعطى في اي تجربة. ومعرفة العقل تظل غير مثمرة سواء أكانت طبيعية أم اعتبارية في ميدان اللاهوت حيث موضوعها هو الكائن الاسمى.

ويعود ذلك الى ان كل المبادىء التأليفية للفاهمة هي ذات استعمال وحيد مشروع هو الاستعمال المحايث، في حين ان معرفة الكائن الاسمى تتطلب استعمالاً ترنسندنتالياً لا طاقة للفاهمة عليه: فمبدأ دوام الجوهر مبدأ طبيعي في حدود التجربة وليس مبدأ لمعرفة اعتبارية، ومبدأ استنتاج السبب من الحادث هو كذلك مبدأ معرفة طبيعية وليس اعتبارية، لأن السبب والنتيجة يفقدان في الاعتبار Spekulation، كل دلالة، فحتى يمكن لقانون السببية أن يؤدي الى الكائن الاول يجب ان يكون هذا الكائن جزءاً من سلسلة موضوعات التجربة، لكنه سيكون عندها مشروطاً مثله مثل سائر الظاهرات.

لكن، مع التسليم، بإمكان القفز فوق حدود التجربة، فان الافهوم الذي سيسمح لنا بذلك لن يكون افهوم الكائن الاسمى لأن التجربة لن تعطينا ابداً ما يشير الى اثره، في حين انه اذا كانت التجربة تشير الى وجود نظام معين فانها لا تسمح لنا بأكثر من فكرة موجِّهة للبحث دون الوصول الى تعيين المنظّم.

وربما كان من المسموح لنا ملء الفجوة التي تحدثها القفزة فوق التجربة بمجرد فكرة عن الكمال الاعلى والوجوب الاصلي، وتوحيد الاعتبار مع الحدس بفضل اللاهوت الطبيعي، لكنه يظل من غير المشروع اقامة معرفة نظرية بالكائن الاسمى أو الله.

ومع ذلك يبقى للاهوت الطبيعي فائدة من حيث ادخاله الى دراسة الطبيعة غايات ومقاصد لا يمكن كشفها بالملاحظة، فيدفعنا الى متابعة البحث وتوسيع المعرفة بخيط موجه نحو وحدة ما، لا نعثر على مبدئها في الطبيعة. في حين يبقى للاهوت الترسندالي فائدة سلبية كبرى من حيث يشكل رقابة دائمة لاشتغال عقلنا بالافكار، ويزودنا بجملة من الاحترازات من الخطأ فيما يتعلق بالكائن الاسمى، وفيما لو وجدت وسيلة اخرى للحصول على معرفة مختلفة بهذا الكائن (في اللاهوت الاخلاقي مثلاً).

5-3-2 ـ دور العقل في المعرفة النظرية:

يميل العقل ميلاً طبيعياً الى الخروج خارج حدود التجربة بواسطة افكاره الطبيعية هي الاخرى. واذا كان ذلك يؤدي بنا الى الخداع والوهم، فالسبب قائم في الاستعمال والحكم لا في الافكار نفسها، وعليه لا بد ان يكون لهذه الافكار الطبيعية استعمال جيد وملائم. والبحث عن هذا الاستعمال من مستلزمات النقد بوجهه الايجابي. والنقد بهذا المعنى يزعم ان ليس لافكار العقل اي استعمال انشائي لموضوع المعرفة بل لها على العكس استعمال تنظيمي (ضبطي) ضروري، يقوم على اضفاء الوحدة على المعارف الجزئية وتقريبها، قدر الامكان من الكلية. وهذا الفعل التنظيمي يسمى الوحدة المستامية لمعارف الفاهمة. وهي وحدة مسقطة ومفترضة، وليست معطاة. تهدف الى توجيه الفاهمة ودفعها نحو الحالات غير المعطاة ونحو توافقها مع نفسها. اي الى تحقيق اكبر شمول ممكن واكبر وحدة ممكنة في معارف الفاهمة بِسَوْقَ جميع المسارات نحو نقطة التقاء وهمية او مركز متخيل هو الفكرة.

والوحدة المستامية هي مجرد مبدأ منطقي ليس من شأنه ان يقرر ما اذا كانت طبيعة الاشياء وطبيعة الفاهمة مهيأتين ذاتياً لمثل هذه الوحدة. والمبدأ المنطقي العام، يوصي اولاً بالبحث عن التجانس خلف تنوع مختلف الاجناس، فيسمى مبدأ التجانس، ويأمر ثانياً بالتمييز الى انواع وانواع دنيا ومن ثم الى افراد ويسمى مبدأ التنوع، ثم يجمع الاول الى الثاني فيملي التجانس بالانتقال التدريجي من نوع الى نوع ويشير الى قرابة مختلف الانواع بوصفها فروعاً لأُسٍّ واحد مشترك، ويسمى مبدأ الاتصال.

ولهذه المبادىء استعمال امبيري يقتصر على اعطاء اشارة عامة للبحث ويصلح كقاعدة عامة للتجربة الممكنة، وهي بالتالي ذات قيمة موضوعية انما غير متعينة، اي انها فروض عملية (كشفية)، لا مبادىء لمية (تبيانية). تظهر كيف يجب ان نفتش، بموجب وجهتها، عن طبيعة الموضوعات وترابطها في التجربة بعامة، لا كيف يتكوّن الموضوع ولا مم يتكون.

ويسوِّغ استعمال هذه المبادىء استعمالاً امبيرياً بالقول ان الوحدة المستامية ليس لها رسم بالحدس، لكن هناك شبه رسم وهو كرة الفكرة بما هي فكرة المبلغ الاقصى، اقصى قسمة واقصى ربط لمعرفة الفاهمة. والتأليف بموجب شبه الرسم هذا لا يؤدي الى معرفة بالموضوع بل يعطي فقط وجهة للتوحيد ودفعاً نحو المستمة. وهذا المطلب وحده هو ما يركن اليه العقل، فهو قائم على غرض العقل لا على طبيعة الموضوع. وهكذا يمكن لنا ان نقول دون تناقض:

ـ اننا نربط بحبل التجربة الباطنة جميع ظاهرات النفس، وجميع افعالها وكل تلقائيتها كما لو ان النفس جوهر بسيط

ودائم (في الحياة) وذو هوية شخصية، في حين ان احوالها تتبدل باستمرار.

ـ وانه يجب علينا ان نتابع البحث عن شروط الظاهرات الطبيعية بوصفه بحثاً لا ينتهي كما لو أن هذا البحث لا متناهٍ في ذاته وليس له حد أول أو أعلى، ودون أن ننكر امكان وجود علل اولى معقولة، لكن دون ان نتمكن ابداً من ادخالها في مجموعة التفسيرات الطبيعية لأننا لا نعرفها على الاطلاق.

ـ وان علينا اخيراً ان ننظر الى كل ما لا يتعلق الا بمجموع التجربة الممكنة كما لو أن هذه التجربة تؤلف وحدة مطلقة على الرغم من اشتراطها بحدود العالم الحسي، وفي الوقت نفسه كما لو ان للعالم الحسي نفسه، خارج كرته، مبدأ اسمى بموجبه ننظم كل الاستعمال الامبيري للعقل في اقصى شموله كما لو أن الموضوعات نفسها قد صدرت عنه بوصفه نموذج كل عقل.

إن مثل هذا الضبط لاستعمال العقل امبيرياً هو الحل الوحيد الممكن الذي يقينا من الاخطاء الدوغمائية للميتافيزيقا الكلاسيكية، ويحمينا في الوقت نفسه من التجريح الشكي (كما روّجه هيوم)، ويفي بغرض العقل النظري، في الوقت نفسه.

4-2 ـ حدود النظر:

وهكذا «تبدأ كل معرفة بشرية بالحدس وترتفع الى الافاهيم وتنتهي بالافكار». ويكون الحدس ممكناً بفضل بنية الحساسية وصورتيها القبليتين حيث تتلقى على طريقتها انطباعات صادرة عن اشياء مجهولة في ذاتها، مغايرة للظاهرات. وتكون الطبيعة بمعناها الصوري ممكنة بفضل بنية الفاهمة التي تربط جميع تصورات الحساسية ربطاً ضرورياً بوعي، وهذا ما يجعل اولاً طريقتنا في التفكير (بموجب قواعد) ممكنة، وبالتالي التجربة، بما هي معرفة للظاهرات، ممكنة. وتكون الافكار بوصفها مبادىء تأليف غير متعين ممكنة بفضل غرض العقل في مطلبي الشمول والسستمة، لكن دون اي توسيع لمعرفتنا خارج حدود التجربة.

فالفاهمة هي القوة الاشتراعية الوحيدة، في المعرفة النظرية تملي قوانينها على الطبيعة وتنشىء بذلك موضوع المعرفة، انطلاقاً من المعطى الحسي، وفي ظل اشتراعها لا تفعل المخيلة المنتجة سوى ان ترسم وتؤلف المجتمع في الحس. ولا يفعل العقل سوى ان ينظم ويسستم معرفة الفاهمة.

أما السؤال لماذا هي الحساسية على هذا النحو؟ ولماذا هي الفاهمة على هذا النحو ايضاً؟

ولماذا يجب أن يكون ثمة توافق بين مختلف هذه الملكات؟ فتلك اسئلة لن تحظى بأجوبة، وهي تقع خارج مجال النقد في جميع الاحوال.

في حين ان موضوعات العقل التي تبقى موضوعات مشكلة في النقد النظري قد تجد لها حلاً آخر في مجال آخر هو نقد العقل العملي.

3 ـ نقد العقل العملي:

نقد العقل العملي هو البحث في شروط امكان الحكم التأليفي العملي القبلي. والسؤال الاول، هو، هل هذا الحكم ممكن؟ والسؤال الثاني: كيف يكون ممكناً؟ ثم ما حدود هذا الامكان ومستلزماته، اي ما هو سبب الغلط الديالكتيكي للعقل العملي وكيف نحله؟.

1-3:

يعيّن العقل الارادة لفعل ما بموجب مبادىء. فاذا كان فعل الارادة هو إحداث موضوعات مطابقة للتصورات يكون العقل عملياً ـ تقنياً ويكون التعيين تابعاً للشروط الامبيرية. اما اذا كان فعل الارادة يقوم في عزمها على تحقيق موضوعات تبعاً لتعينها الذاتي فيكون العقل عملياً وحسب، ويكون المبدأ الذي يعين الارادة مبدأ عملياً، اي قضية تتضمن تعييناً عاماً للارادة ويستردف مجموعة قواعد عملية. ويسمى هذا المبدأ شعاراً أي قاعدة ذاتية، عندما يعده الفاعل صالحاً لارادته هو فقط. ويكون قانوناً عملياً عندما يعده الفاعل صالحاً لارادته هو ولإرادة كل كائن عاقل. ووجود هكذا قانون هو الدلالة الكافية على وجود العقل العملي لأن مبادىء العقل مبادىء كلية وبالتالي قبلية.

ويوجد من المبادىء العملية بقدر ما يوجد من المذاهب الأخلاقية المتميزة. والسؤال هو: ما المبدأ العملي الذي يمكن ان يكون قانوناً عملياً قبلياً (اي قانوناً للعقل العملي)؟.

من الواضح ان اي موضوع مادي لملكة الرغبة لا يصلح ان يكون مبدأ معيناً للارادة بشكل نانون قبلي لأنه سيظل مبدأ امبيرياً. ويفيد التحليل الاولي ان جميع المبادىء العملية المادية هي من نوع واحد يندرج تحت مبدأ حب الذات او مطلب السعادة الشخصية. فهي لا تصلح الا لتعيين الارادة في «ملكة الرغبة الدنيا». وإذا كان بامكان العقل المحض ان يكون عملياً (ملكة رغبة عليا) فعليه ان يكون قادراً على تعيين الارادة بمجرد صورة القاعدة العملية، وبمعزل عن اي موضوع رغبة، اي قبلياً.

والحال ان تحليل الضمير العام وميتافيزيقا الاخلاق يشير الى وجود مثل هذا التعين الصوري:

فنحن لا نعد خلقياً بالفعل سوى الارادة الخيرة للفعل. والارادة الخيرة هي الارادة الفاعلة بدافع الواجب وحده، وبشكل منزه عن الغرض، بل في تعارض مع الميل الطبيعي للنفع الشخصي وبمعزل عن المحصلة. والواجب هو وجوب القيام بفعل، بحافز احترام القانون الخلقي، (والاحترام هو شعور اصيل فينا يتميز من الميل والخوف). فالقانون الخلقي اذن هو الذي يعين الارادة لتحقيق الخير الخلقي تعييناً قبلياً: **بمعنى انه لا ينظر الى عوائق الفعل أو عواقبه فيكون قانوناً لما يجب أن يكون، لا لما هو كائن، ولا ينظر الى اتفاق الفعل مع النفع الشخصي لأنه يريد أن يكون قانوناً لكل كائن عاقل، فيتخذ طابع الأرغام بالنسبة الى إرادة الانسان الذي هو معاً كائن عاقل وكائن ظاهراتي يخضع لنظام الطبيعة. وهكذا يكون القانون الخلقي بمثابة أمر يقول ما يجب فعله وحسب.**

لكن ليس كل امر عقلي يصلح ان يكون خلقياً. ويجب التمييز بين نوعين من الاوامر هما حسب صورتها المنطقية: الامر الحملي والامر الشرطي. والامر الحملي مطلق من اي شرط يقول فقط: افعل... أما الامر الشرطي فيتنوع بتنوع مشروطه، ويقول: اذا شئت ان... فافعل كذا...

والاوامر الشرطية هي اما قواعد لمهارة استخدام الوسائل في سبيل الوصول الى مختلف انواع الغايات الارادية، واما نصائح للفطنة في تدبير السعادة الشخصية. فتبقى هذه الاوامر أوامر تقنية أو اوامر برغماتية (نفعية) اي مشروطة بالمطلوب تحقيقه. أما الأمر الحملي المطلق من اي شرط فهو وحده الذي يشكل ارغاماً كاملاً وقانوناً عملياً (خلقياً) كلياً لأنه يعين صورة الفعل الارادي لامادته. أو هو القانون الذي يعين الارادة للفعل تعييناً صورياً، فتكون الارادة متعينة ذاتياً بصدد قانون كلي، وتكون صيغة الامر الخلقي العامة:

«افعل بحيث ان يمكن لشعار ارادتك ان يصلح، دائماً ومعاً، كمبدأ تشريع كلي».

ويبين هذا الامر العقلي أن العقل المحض يمكنه ان يكون عملياً بصورة قبلية، ويمنح الانسان قانوناً كلياً للفعل الارادي. وحيث ان الارادة هي ارادة كائن منخرط في عالم الطبيعة، امكن لنا ان نفصِّل صيغة الامر العامة الى صيغ ثلاث هي تباعاً، من حيث الشكل والمضمون والتعين الكامل:

1 ـ افعل بحيث ان تريد لشعار فعلك ان يكون قانوناً كلياً للطبيعة.

2 ـ افعل بحيث ان تعامل الانسانية، في شخصك وفي شخص اي انسان آخر، بوصفها دائماً ومعاً، غاية في ذاتها. وليس مجرد وسيلة قط.

3 ـ [افعل بموجب] فكرة الارادة عند كل كائن عاقل بوصفها ارادة تضع تشريعاً كلياً.

ويشكل هذا المبدأ الأخير الشرط الاعلى لتوافق الارادة مع العقل العملي الكلي. ويفيد ان الارادة لا تخضع للقانون الا لأنها تُعد هي نفسها واضعة له.

2-3:

وهذا الفهم للقانون الخلقي الاساسي يسهل مهمة النقد، اذ لا يحتاج تفسير امكانه الى اكثر من شرح وتحليل له.

وقد أفاد التحليل ان الامر الحملي، او القانون الاساسي للاخلاق هو حكم تأليفي قبلي لأنه يربط ربطاً غير مشروط (ربطاً كلياً) الارادة بالقانون. وأعطانا في الوقت نفسه مفتاح تسويغه في افهوم السيادة الذاتية (الارادة التي تخضع للقانون الذي وضعته هي).

فإذا سألنا: كيف يمكن للحكم التأليفي العملي القبلي ان يكون؟ لم يكن أمامنا سوى الجواب: بأن تكون الارادة سيدة نفسها، اي بأن تكون حرة. والواقع ان الحرية هي الحد الاوسط الذي يربط طرفي هذا الحكم التأليفي (الارادة والقانون).

وبكلام آخر، الحرية بوصفها علية حرة هي الافهوم الوحيد الذي يسمح لنا بفهم كيف تتعين الارادة ذاتياً، اي كيف تكون سيدة نفسها، وما ان نفترض الحرية بوصفها خاصية ارادة الكائنات العاقلة ومبدأ تعينها الذاتي حتى يغدو مبدأ الخلقية نفسه مفهوماً ومسوغاً بوصفه الصيغة التحليلية لحرية الارادة (مع انه في ذاته قضية تأليفية).

وهكذا، إذا كان الأمر الخلقي واقعياً بالفعل فيجب بالضرورة ان نقر بواقعية الحرية، لأن الأمر هذا لا يفسر الا بها. والحال ان الأمر الخلقي (أو الواجب) واقعي وحاضر في وعيي به كواقعة عقلية مرتبطة مباشرة بوعيي لوجودي. فالحرية اذن واقعية وموضوعيتها وقيمتها تقومان على موضوعية الأخلاق وقيمتها. ولا سبيل لانكاره الا بانكار الفِعْل الأخلاقي نفسه بوصفه فعلاً واجباً.

وانكار الفِعْل بدافع الواجب هو انكار للاخلاق برمتها، ذلك ان سيادة الارادة هي المبدأ الوحيد لكل القوانين الخلقية

والـواجبات المطابقة لها. وكـل تبعيـة لـلارادة تنـاقض مبـدأ الارغـام الخلقي. وتنجم هـذه التبعيـة بـالضرورة عن وضـع مبادىء عملية مادية في اساس تعيين الاخلاق، أياً كـانت هذه المبـادىء، لأنها ستندرج جميعاً تحت هذين الضربـين: فتكون اما مبادىء ذاتية خارجية (كالتربية عند مونتـاني والدستـور عند منـدڤيل) او ذاتيـة باطنيـة (كالشعـور الفيـزيـائي، او الشعـور الخلقي) واما مبادىء موضوعية باطنيـة (كالكـمال والفضيلة) او موضوعية خارجية (كإرادة الله). وهكذا يكون المبدأ اما امبيرياً وعاجزاً بالتالي عن اعطاء مبدأ كـلي، وأما عقليـاً كما في السعي الى تحصيل الفضيلة والكمال او الخضـوع لارادة الله. والسعي الى الكـمال لا يعني سوى المهـارة والفطنـة الى مـا يـلائم جميـع انواع الغايات. والخضوع لارادة الله معنـاه ان ثمة مـوضوعـاً يجب ان يسبق تعين الارادة فيصير تعيينها بالتالي امبيرياً. وتظل الاوامر الاخلاقية في هذه المذاهب جميعها اوامر شرطية تشكـل تبعية، وتعجز بالتالي عن تفسير كلية الامر الاخلاقي واطلاقه.

لا قيـام للأخـلاق اذن الا بالـواجب ولا واجب الا بسيـادة الارادة اي الحـريـة. لكن كيف نفهم حـريـة الانسـان الـذي يعيش ويفعل في عالم الظاهرات اي في عالم الحتمية السببية؟

كان نقد العقـل النظري قـد بين ان الحـرية هي فكـرة من افكـار العقل المحض. وانها بـذلك غـير متـاقضـة في ذاتهـا. والآن، يبرهن الفعل الاخلاقي واقعيتها. فيمكن القـول اذن، ان الحـرية، الممكنـة نظريـاً، هي خاصيـة فعلية لـلانسان من حيث هو كائن عاقل، من حيث هـو نومينـا. ويكون الانسـان حـراً بوصفـه كائنـاً فوق ـ حسي، ويكـون خاضعـاً في الـوقت نفسه للحتمية السببية بوصفه كائناً ظاهـراتياً في العـالم الحسي. فيمكن لارادتـه ان تتعـين تعينـاً قبليـاً وكليـاً لأجـل الفعـل الأخلاقي. ويكون فعله في الوقت نفسه خاضعاً لحتمية السببية الطبيعية. ولذا لا يعدّ الفعل اخلاقيـاً قياسـاً الى محصلته، لأن هذه المحصلة متعينة حتماً بموجب نـظام الطبيعـة السببي، بل قياساً الى القصـد الارادي (او النية). وسيـوجد دائـماً تعارض بـين القصـد الخلقي ومحصلتـه المحسـوسـة، وان وجـد تـوافق فـسيكون عرضياً، لأن الفعل يقصـد ما يجب ان يكـون بصرف النظر عما هو كائن.

وهكـذا يحل النقـد، بفرضـه الحريـة النومـانية، الاشكـال المزمن لعلم الاخلاق.

3-3:

لكن العقـل، شأنه في استعمالـه العملي شـأنه في استعـماله النظري، لا يقنع بمجرد التعيين الصـوري وبالتعـارض القائم بين القصد والنتيجة، فيحاول ان يجـد موضـوعاً واقعيـاً يكون بمثـابـة لا مشروط المشروط العمـلي، ويسميـه الخـير الاسمى ويعده الجملة اللامشروطة لموضوع العقل العملي.

والخـير الاسمى، عبـارة عن وحـدة الفضيلة والسعـادة؛ الفضيلة بوصفها الشرط الاعلى لكل خلقية، والسعادة بوصفها ناتج مراعاة الفضيلة.

ويتراءى للعقل في وهمه الترنسندنتالي ان الفضيلة والسعـادة افهـومان تحليليـان للخير الاسمى. فيـذهب الابيقوري الى ان السعـادة هي الخير الاسمى وان الفضيلة ليست سـوى صـورة الشعـار الذي يجب اتباعه للحصـول على السعـادة. ويـذهب الـرواقي الى ان الفضيلة هي كل الخـير الاسمى وان السعـادة ليسـت سوى وعي امتلاك الفضيلة.

لكن سرعـان مـا يتبـين للعقـل، في التحليـل، ان الفضيلة والسعادة لا تخرج الواحدة منها من الاخرى، وان اتحادهما في الخـير الاسمى هـو اتحاد علة بمعلول، اي انـه اتحـاد تـأليفي لافهومين متغايرين. ويقع العقل العمـلي في الديـالكتيك مـرة اخرى وينتج، في سعيه لتأليف الفضيلة مـع السعادة، نقيضـة ليس في وسعـه حلها دون تبـديـد الـوهم الاصـلي. والنقيضـة هي:

قضيـة: يجب ان تكون الـرغبة في السعـادة حافـز شعارات الفضيـلة.

نقيض القضيـة: يجب أن يكـون شعـار الفضـيلة سـبب السعادة.

والقضية ممتنعة امتناعاً مـطلقاً لأن وضـع مبدأ تعـين الارادة في الرغبة بالسعادة الشخصية لا يمكن أن يؤسس أي فضيلة.

والقضية النقيض ممتنعة ايضاً لأن ترابط السبب والنتيجة في العـالم لا يتم بموجب المقـاصد الاخـلاقية لـلارادة بل بمـوجب معرفة القوانين الطبيعية.

ولا حل لهذه النقيضة طالمـا اننا نبحث عن ارتبـاط الفضيلة والسعـادة في هذا العـالم. ولا يؤدي مثـل هـذا البحث الا الى التخلي عن القانون الخلقي باعتباره باطلاً في ذاته.

لكن يـوجد حـل لهـذه النقيضـة يتفق مـع فـرض الحـريـة كخـاصية للكـائن العاقـل، ويدلنـا الى هذا الحـل كون تحقيق الخير الاسمى هو المـوضوع الضروري لارادة متعينـة بالقـانون الخلقي.

لكن شرط هذا التحقيق الاعلى هو التطابق التام للمقاصـد مـع القـانـون الخلقي. غير ان هـذا التطابق التـام والمطلق مـع القـانون، لا يمكن أن تتيسر لكـائن عـاقـل منخـرط في العـالم الحسي. وما هو ممكن هو التقدم اللانهائي نحوهـا. ومثل هـذا التقـدم اللانهائي وصـولاً الى التـطابق التـام يفـترض ديمـومة

شخصية الكائن العاقل إلى ما لا نهاية، أي يفترض خلود النفس.

ومن جهة اخرى، تبدو السعادة (العنصر الآخر للخير الاسمى) خارجة عن ارادة الكائن العاقل الذي هو جزء من الطبيعة وليس علة لها. ولا يوجد في القانون الخلقي اي مبدأ لربط الخلقية بالسعادة المناسبة لها. فحتى يكون هذا الربط ممكناً، ويكون الخير الاسمى بالتالي ممكناً، لا بد من التسليم بوجود علة عليا للطبيعة تكون عليتها متفقة مع الخير الاسمى، وتكون كافية لتحقيق السعادة المناسبة للفضيلة المحصلة، اي لا بد من افتراض وجود خالق للطبيعة، اي لا بد من وجود الله.

فالحرية بمعناها الايجابي (بوصفها علية حرة)، والخلود، ووجود الله مصادرات ضرورية للعقل العملي. فهو يصادر خلود النفس لوجوب مدة كافية لتحقيق القانون الاخلاقي تحقيقاً كاملاً. ويصادر الحرية لوجوب استقلال الفاعل عن عالم الحس، ولقدرته على تعيين ارادته بموجب قانون العالم العقلي تعييناً حراً، ويصادر وجود الله لوجوب فرض كائن اعلى كشرط ضروري لوجود الخير الاسمى موضوع الارادة الخيرة.

وهذه المصادرات الثلاث هي نفسها الافكار التي برهن نقد العقل المحض انها ليست معارف في ذاتها وانها في الوقت نفسه ليست ممتنعة ذاتياً. وها هي الآن تتخذ واقعاً موضوعياً بوصفها الشروط الضرورية لامكان الخير الاسمى، اي لامكان موضوع الارادة الذي يأمر به القانون العملي الضروري. بتعبير آخر، يفيدنا القانون الاخلاقي ان لهذه المصادرات موضوعات دون ان يكون بالامكان اظهار كيف يتعلق افهومها بموضوع ودون ان يشكل معرفة به.

وبكلمة موجزة ان هذه المصادرات ليست عقائد نظرية بل فروض ضرورية من وجهة نظر عملية. فروض واجبة اذا لم تكن الاخلاق مجرد عبث.

4 ـ نقد الحاكمة:

تشتغل الحاكمة لحسابها من حيث هي حاكمة متفكرة وحسب (راجع 3,1) اي من حيث عليها ان تبحث للمعطى الجزئي عن كلي مناسب، ومن حيث يكون هذا الجزئي غير متعين بقوانين الفاهمة القبلية. وثمة في الطبيعة كثرة من المعطى الامبيري الجزئي غير متعينة بقوانين الفاهمة. وحتى تستطيع الفاهمة ان تجد للمعطى الجزئي كلياً يناسبه، عليها ان تفترض أن ثمة فاهمة، غير فاهمتنا، تجعل سستام التجربة المتضمن للقوانين الامبيرية الجزئية ممكناً. بمعنى آخر، تفكر الحاكمة في المعطى الجزئي بموجب مبدأ وحدة قوانين الطبيعة الامبيرية كما لو ان ثمة فاهمة تقوم بهذا التوحيد لصالح ملكتنا المعرفية. ولذا يسمى هذا المبدأ الذي تخترعه الحاكمة لنفسها مبدأ غائية الطبيعة في تنوعها.

ويمكن ان نتصور الغائية، اما انطلاقاً من حاجة محض ذاتية، هي توافق صورة الموضوع المعطى مع الملكات المعرفية. واما انطلاقاً من حاجة موضوعية هي توافق صورة الموضوع مع مادته بموجب افهوم يسبق صورته ويؤسسها.

وتصور الغائية في الحالة الاولى يستند الى اللذة الناجمة عن صورة الموضوع بمجرد التفكر فيه. والحاكمة هنا هي حاكمة استطيقية.

وتصور الغائية في الحالة الثانية يقوم على اضافة الحدس المناسب لافهوم الموضوع بواسطة المخيلة عندما نتصور الموضوع بوصفه غاية طبيعية. والحاكمة هنا حاكمة ثيليولوجية (غايائية).

ونقد الحاكمة يبحث في شروط امكان الحكم في الحالتين.

1-4 ـ نقد الحاكمة الاستطيقية:

ويدور النقد اساساً في الحاكمة الاستطيقيه على الحكم الذوقي اي على الحكم بالجميل، ونقد الحكم الذوقي او البحث في شروط امكانه يتضمن عرضه أو استنباطه وتسويغه، وحل ديالكتيكه الخاص.

1-1-4:

ومثال حكم الذوق: هذا الشيء (هو) جميل. والسؤال، ما طبيعة المحمول (جميل) وكيف يمكنني ان اربطه بالحامل (هذا الشيء)؟ أو كيف يندرج الحامل تحت مثل هذا المحمول؟ وبتعبير آخر، بم يمتاز هذا الحكم عن سواه ليشكل نوعاً فريداً من الاحكام؟.

يقول كانط: ان حكم الذوق ليس حكماً معرفياً لأنه لا يقوم على نسبة التصور الى الموضوع، بل هو حكم استطيقي قوامه العنصر الذاتي في تصور الموضوع اي صلة التصور بالذات المصدرة للحكم من حيث يحدث هذا التصور انفعالاً ذاتياً هو الشعور بالارتياح. (والذات من حيث هي منفعلة بالتصور تسمى ملكة الشعور باللذة والالم).

غير ان ثمة ثلاثة انواع من الانفعال الذاتي بتصور

الموضوع: فهناك ما نستلذه وهو الممتع، وهناك ما نحبذه ونقدره وهو النافع والحسن (خلقياً) وهناك ما يعجبنا وهو الجميل. والارتياح الحاصل عن الممتع تابع لطبيعة الموضوع المرغوب فيه، والرضا المتصل بالحسن تابع لعلاقة الموضوع بأفهوم، فالاثنان يلحقان بغرض (حسي او اخلاقي) يتصل بالموضوع.

أما الارتياح المتعين بالحكم بالجميل فهو لا يأبه لوجود الموضوع، ولا ينتظم وفق افاهيم، بل هو ارتياح حر ومنزه عن الغرض.

ويستنتج كانط ان الحكم الذوقي هو حكم تأملي صرف لا يستند الى اي افهوم عقلي، لكنه في الوقت نفسه لا يستند الى اي ميل شخصي، بل يقوم على ما يمكن ان يفرضه عند اي شخص آخر. بمعنى آخر يدعي الحكم بالجميل الكلية لشعوره بالارتياح، فيفترض أن في تصور الموضوع مبدأ ارتياح كلي، كما لو كان الجمال بنية للموضوع، وكما لو كان الحكم حكماً منطقياً؛ وتفسير ذلك: ان الكلية هنا لا تقوم على افهوم بل على شعور يدعي له الحكم تواصلاً كلياً، فهي كلية ذاتية تطلب تأييداً من كل احد لشعور ذاتي شخصي.

ويمكن رد ذلك الى اننا، في الحكم، نعي حسياً توافق المخيلة والفاهمة توافقاً حراً غير متعين. ويؤسس هذا التوافق الحر اللذة والشعور بالارتياح.

واللذة هي، عادة، ما يلحق تحقيق موضوع القصد او الغاية، لكن اللذة المتصلة بالشعور بالجميل لا تتعلق بموضوع، اي بغاية لانها لا تستند الى اي افهوم (كما هو الحال في الارادة). فلا يمكن بالتالي لتصور اي غاية موضوعية (اي امكان للموضوع بموجب مبادىء الربط الغائي) ان يعين الحكم الذوقي. بل يمكن للغائية ان تكون بلا غاية. او يمكن على الاقل ملاحظة غائية (من وجهة الصورة) دون ان نضع في اساسها غاية (من حيث المادة) ويمكن بالتالي القول انه ليس في اساس الحكم الذوقي سوى صورة الموضوع الغائية. وهي غائية لصالح ملكتي التصور والمعرفة من حيث توافقهما الحر.

وهكذا فان الغائية الصورية، من حيث لدينا بها وعي، هي التي يمكن ان تؤسس الارتياح الذي نعده قابلاً للتوصل كلياً، والتي يمكن بالتالي ان تكون المبدأ المعين للحكم الذوقي. ووعي هذه الغائية الصورية، في ائتلاف ملكتي المعرفة بمناسبة تصور موضوع، هو اللذة. (المخيلة في حريتها المحضة تتوافق مع الفاهمة في تشريعها غير المتعين. فتلهو في تأمل الموضوع، اي تنتج في تفكيرها تصوراً يتعلق بمجرد صورة الموضوع).

يقوم الحكم الذوقي اذن على مبدأ قبلي هو الغائية الصورية بلا غاية، ووعي هذه الغائية هو اللذة الحرة، اي الكلية غير التابعة لاي انفعال موضوعي او لأي جاذب حسي. والحكم الذوقي مستقل تماماً عن افهوم الكمال وعن اي خاصية للموضوع لأنه يشير فقط الى الصورة الغائية في تعين ملكتي التصور بصدد صورة الموضوع.

ويزعم الحكم الذوقي الى تأييد من كل أحد، اي يزمع الى الضرورة. غير ان هذه الضرورة تظل مشروطة بفرض مبدأ مشترك بين الجميع هو الحس المشترك وهو غير «الحس السليم او العقل العام» لأن هذين يختصان بالتمييز بين الخير والشر أو الصواب والخطأ ويشكلان الاساس الموضوعي للتواصل العام. في حين ان الحس المشترك هو حصيلة الائتلاف الحر للمخيلة والفاهمة. فأنا عندما اصدر حكماً من نوع: هذه الوردة جميلة، فاني لا ادعي ضرورة هذا الحكم، ضرورة عند كل واحد الا بقدر ما افترض انه قائم حقاً على مبدأ الحس المشترك. بمعنى آخر ان الضرورة في الحكم الذوقي هي ضرورة ذاتية تفترض التأييد الكلي. انها شرعية دون شرعة.

وهكذا يتميز الحكم بالجميل من اي حكم معرفي بكونه حكماً لا يستند الى اي افهوم، ومن اي حكم بالممتع والنافع بكونه لا يأبه لطبيعة الموضوع، وبأن الارتياح الحاصل عن تصور الموضوع ارتياح حر ومنزه عن الغرض، وبأنه غائية دون غاية وشرعية دون شرعة. لكنه بذلك يشبه الحكم بالرائع في الطبيعة. فالحكم بالرائع (الجليل) هو ايضاً حكم استطيقي. فكيف نميزه من الحكم بالجميل؟

الجميل يتعلق بصورة الموضوع، ويبدو ملائماً لاستعراض افهوم فاهمي غير متعين، في حين لا يهتم الرائع بصورة الموضوع بل يتعلق باللامحدود الذي يتصوره الفكر ويبدو ملائماً لافهوم عقلي غير متعين. والاهم من ذلك ان الجميل يعتمد على حرية المخيلة في توافقها مع الفاهمة، في حين ان المخيلة تبدو عاجزة عن اللحاق بفكرة العقل التي يثيرها الرائع في الطبيعة. والروعة هي هذا الشعور الاولي بالضيق الذي يسبق الشعور باللذة. وتفسير ذلك ان الحدس المعطى في الطبيعة (مثال الجبل الشاهق والبحر المضطرب) يثير الفكرة في لا تناهيها، فتحس المخيلة بمحدوديتها وعجزها عن استيعاب الفكرة في حدس معطى، لكن الفكرة ترغمها على تخطي حدود المحسوس، وعندما يحصل الاتفاق من ضمن الاختلاف بين المخيلة والعقل يتحول الشعور بالضيق الى شعور بالبهجة.

وتقترب اللذة الناجمة عن الرائع من اللذة الناجمة عن الجميل في انها تعبير الغائية الذاتية: وفي انها محضة ومنزهة عن اي غرض يتعلق بالموضوع. لكن الفارق يبقى في ان الموضوع في الرائع ليس سوى مناسبة لاستخدام غائي ذاتي. ولا يحكم عليه بسبب من صورته. والضرورة في الحكم بالرائع ليست سوى ضرورة مسقطة على الطبيعة. ودعواه الكلية تجد تفسيرها الكافي في العلاقة الغائية بين ملكات المعرفة، وهي العلاقة القائمة قبلياً في اساس ملكة الغايات (الارادة) والتي تهيئنا للقانون الخلقي.

ولذا لا يحتاج الحكم بالرائع لأي تسويغ، ويكفي في شأنه رده الى الطبيعة البشرية والى قِصْدَيتها فوق الحسية. اما الحكم بالجميل او الحكم الذوقي فيحتاج الى تسويغ، اي الى ضمان مشروعية ادعائه الكلية والضرورة في الحكم على جمال اشياء الطبيعة.

2-1-4 :

يبين العرض او الاستنباط، ان الحكم الذوقي يمتاز عن سائر الاحكام: فهو يعين موضوعه بوصفه جميلاً مدعياً تبني كل واحد كما لو انه حكم موضوعي، لكنه يتعين دون حجج برهانية كما لو انه مجرد حكم ذاتي. وبتعبير آخر: صحيح ان الحكم الذوقي هو حكم شخصي ومفرد على موضوع معطى، الا انه يطمح الى الكلية ودون الاستناد الى اي افهوم. وكليته قائمة في اللذة اي في وعي الغائية الصورية. فهو حكم قبلي، او يدعي القبلية. وهو من جهة اخرى حكم تأليفي، لأنه يضيف الى حدس الموضوع شعور اللذة بوصفه محمولاً.

والسؤال النقدي هو كيف لحكم يحكم قبلياً بلذة كلية، انطلاقاً من مجرد الشعور الشخصي بها، أن يكون؟ او كيف للحكم الذوقي التأليفي القبلي ان يكون؟ وهذا معناه في اللغة النقدية: كيف يمكن ضمان مشروعية مطلب مثل هذا الحكم؟. ويجيب كانط: اذا سلمنا بأن الارتياح الناجم عن تصور الموضوع مرتبط بمجرد الحكم على صورته فلا يبقى امامنا لتسويغه سوى القول: ان هذا الحكم ممكن بفضل الغائية الذاتية لصورة الموضوع، الغائية التي نشعر بها مرتبطة في الذهن مع تصور الموضوع ولصالح الحاكمة.

ولما كان لا يمكن للحاكمة، بمعزل عن اي مادة، ان تتعلق الا بالشروط الذاتية لاستعمال الحاكمة بعامة، وبالتالي الا بذلك الآن الذاتي الذي علينا ان نفترضه في كل انسان، بوصفه لازماً لكل معرفة ممكنة،

كان بالامكان ان نسلم بتوافق تصور ما مع تلك الشروط الذاتية بوصفه توافقاً صالحاً لكل انسان.

وبكلام اوضح: ان اللذة بالجميل هي لذة التفكر. والتفكر هو وسيلة الحاكمة في التوفيق بين المخيلة والفاهمة بصدد موضوع معطى، وهو ما يحصل في التجربة العادية. بفارق انه ليس لدينا هنا اي افهوم امبيري بل ادراك ملاءمة التصور لانسجام المخيلة والفاهمة انسجاماً حراً. وهذا الانسجام الغائي ذاتياً هو الشعور بلذة الحالة التصورية، ويجب ان تستند هذه اللذة عند كل احد بالضرورة الى الشروط نفسها، لأنها الشروط الذاتية لامكان المعرفة بعامة. ولذا يمكن لمن يحكم بذوق ان ينسب غائيته الذاتية، اي ارتياحه الناجم عن الموضوع، الى كل انسان، وان يفترض ان شعوره قابل لأن يتواصل كلياً، دون توسط أفاهيم.

والخلاصة، ان الحكم الذوقي ممكن لأنه يتأسس على مجرد الشرط الذاتي الصوري لحكم بعامة، اي على الحاكمة بعامة. انه ممكن لان الذوق هو الحس المشترك، اي هو ملكة الحكم قبلياً بتواصل المشاعر المرتبطة بتصور معطى (حيث استعمال الحاكمة يستلزم توافق ملكتي التصور: المخيلة والفاهمة).

غير ان هذا الحل لدعوى الحكم الذوقي بالكلية والضرورة يواجه صعوبتين هما: من جهة، الاغراض المتصلة بالجميل، ومن جهة اخرى الجميل في الفن.

ويجيب كانط، ان حكم الذوق ليس له أي غرض كمبدأ معين، لكن هذا لا يمنع ان يكون متصلاً بصورة غير مباشرة بغرض امبيري ومباشرة بغرض عقلي، أي أن هذين الغرضين متصلان بوجود الموضوع وليس بصورته: والغرض الامبيري من الجميل يظهر في المجتمع وفي ميل الانسان الطبيعي الى الاجتماع، اي في ذلك السعي الى التواصل البشري عن طريق رهافة الحس؛ لكن ذلك يظل غرضاً ثانوياً ولا تكتسب اللذة قيمتها الا من فكرة تواصلها الكلي اي من حيث تعلقها بالغائية الصورية. على العكس من ذلك ثمة غرض عقلي يتصل مباشرة بجميل الطبيعة. فالاهتمام بجمال الصور الطبيعية ينم عن استعداد ملائم للحس الاخلاقي، وفكرة ان الطبيعة قد انتجت موضوعاً يتيح توافق المخيلة والفاهمة لا يمكن الا ان يهم العقل. لأنه كما للعقل مصلحة (أو غرض خلقي) في ان يكون لافكاره واقع موضوعي، كذلك له مصلحة في ان تشير الطبيعة الى ان فيها ما يسمح بتوافق مشروع لمنتجاتها مع ارتياحنا المنزه عن كل غرض. وهكذا لا يمكن للذهن ان يتفكر جمال الطبيعة دون ان يكون مغرضاً. يتصل الغرض من الجميل اذن بالخير الاخلاقي، مع هذا

الفارق ان الغرض الاخلاقي يقوم على قانون موضوعي، في حين ان الغرض المتصل بالجميل يبقى غرضاً حراً، بالاضافة الى كونه غير كلي، ومقتصر على اولئك الذين تمرسوا على الخير الخلقي.

أما الجميل الفني فقد يبدو غائياً او قائماً على فكرة الكمال من حيث ان الاثر الفني هو عمل قصدي يقوم به الفنان للتعبير عن موضوع، فيكون الحكم بالتالي على مدى كماله في بلوغ غايته (افهومه).

ويرد كانط بأن هذا ينطبق وحسب على التقليد او على الفن الميكانيكي ولا ينطبق على الفنون الجميلة التي يبقى الحكم عليها حكماً استطيقياً محضاً. وبيان ذلك:

ان الفن هو نتاج العبقرية. والعبقرية هي تلك الموهبة الفريدة التي لا تخضع لقواعد مسبقة، بل بها تملي الطبيعة على الفن قواعده. فهي تنتج اثراً نموذجياً يحتذى لكن لا يعلّم. والعبقرية تجسد افكاراً استطيقية في اعمال فنية.

الا ان الفكرة الاستطيقية هي تصور من تصورات المخيلة المبدعة، تصور يقصّر اي افهوم عن الاحاطة به وتقصر اي لغة منطقية عن التعبير عنه. والعبقرية هي بالضبط هذه الوحدة السعيدة بين المخيلة في حرية ابداعها والفاهمة التي تسعى الى تطبيق غنى مادة التصور، وهو غنى يتجاوز كل افاهيمها، فتقوم العبقرية بما لا يستطيع اي علم ان يقوم به، إذ انها تعرض من جهة الافكار المتعلقة بافهوم ما، ومن جهة اخرى التعبير المناسب لها، بحيث يثير التعبير حالة شعورية يمكن ان تتواصل كلياً. وسواء أكان التعبير لغة، ام تصويراً، أم تشكيلاً فإنه يعبر في حالة شعورية عما لا يمكن وصفه أمام تصور ما. ويجعله قابلاً للتواصل.

لكن اذا كانت العبقرية هي التي تنتج الأثر الفني، فإن الذوق يظل ملكة الحكم على الأثر، والجميل في الفن، شأنه شأن الجميل في الطبيعة لا يتطلب مجرد الغنى والاصالة في الافكار، بل بالاحرى توافق المخيلة في حريتها مع الفاهمة في شرعيتها. واذا كانت المخيلة في حريتها دون قانون تنتج ما هو اخرق فإن الحاكمة هي القدرة على جعلها تتوافق مع الفاهمة، وبهذا التوافق يكون لدينا فنون جميلة وبالتالي اساس للحكم الذوقي.

3-1-4:

والموقف من الحكم الذوقي، اي الموقف من دعواه الكلية والضرورة، يقع ولا مفر في تناقض ديالكتيكي لا سبيل الى الخروج منه، دون الحل الذي اعطاه النقد. ويمكن عرض نقيضته الخاصة كما يلي:

قضية: الحكم الذوقي لا يقوم على افاهيم (والا كان بالامكان فض النزاع بشأنه بواسطة ادلة)

نقيض القضية: الحكم الذوقي يقوم على افاهيم (والا لما كان بالامكان الحوار في شأنه من اجل الوصول الى اتفاق عام).

ولا سبيل الى حد هذا النزاع إلّا بالانتباه إلى أن الافهوم في كل قضية يتضمن مفهوماً مختلفاً عنه في الأخرى:

فالحكم الذوقي هو حكم مفرد، وهو لا يستند الى اي افهوم متعين والا بطل ان يكون حكماً استطيقياً يستند الى شعور. لكن لا بد له في الوقت نفسه، ومن حيث ادعاؤه الكلية والضرورة، من أن يستند الى افهوم ما وإن غير متعيّن. وهذا الافهوم هو ما اشير اليه بوصفه مبدأ الغائية الذاتية للطبيعة لصالح الحاكمة. وهو مبدأ لا يمكن ان يعرف به، او ان يستدل به على اي شيء متعلق بالموضوع. بل يتضمن قيمة لكل انسان لأنه قد يكون قائماً في افهوم ما يمكن عده الأسّ فوق الحسي للبشرية.

وصحيح انه لا يمكن البرهنة على هذا الأسّ فوق الحسي، ولا يمكن ان نقيم به اي معرفة، الا انه يظل المفتاح الوحيد لحل هذا التناقض في الموقف من الحكم الذوقي.

إن فرضية المبدأ الذاتي (وبالتالي فرضية أس فوق - حسي للانسان) لا تفسر لنا إمكان الجميل في الطبيعة وحسب، بل ايضاً مصدر الفكرة الاستطيقية، ووحدة العقل بعامة؛

فالفكرة الاستطيقية لا يمكن ان تصير معرفة وتتعين، بل تبقى حدساً للمخيلة لا يمكن توضيحه توضيحاً كافياً بأفاهيم الفاهمة. ولا يمكن بالتالي رد هذه الفكرة الى غير طبيعة الانسان الذاتية (العبقرية) بما الانسان كائن فوق حسي (نومينا).

2-4: نقد الحاكمة التليولوجية:

يقتصر نقد الحاكمة التليولوجية على عرض واستنباط الحكم الغاياتي، وحل ديالكتيكه الخاص. ولا يحتاج الى تسويغ، لأنه لا يقوم بأي تشريع للمعرفة، ولا ينشىء موضوعه، بل يشكل فقط مبدأ تنظيمياً وخيطاً هادياً للبحث النظري حول بعض الموضوعات:

1-2-4:

تقدم لنا التجربة بعض الظاهرات الطبيعية التي لا يمكن ربطها او تفسير امكانها بمجرد قوانين الطبيعة الآلية القائمة على

مبدأ تعاقب الاسباب والنتائج، فنحتاج، بالتالي، الى ان نفكرها غائياً، اي الى ان نعدها تحقيقاً لافهوم ووسيلة متقدمة امبيرياً على الغاية التي تؤسس امكانها.

الا ان الحكم التليولوجي (الغايائي) هو نوع واحد من انواع التفسير الغائي. وهو الحكم على نتاج الطبيعة بوصفه غاية طبيعية. (ويسمى نتاج الطبيعة غاية طبيعية، عندما يكون سبباً لنفسه ونتيجة معاً: اي عندما تكون اجزاؤه وسيلة لتحقق الكل وغاية له، ويكون الكل وسيلة لتحقق الاجزاء وغاية لها معاً).

والغائية الداخلية هذه، تميّز الموضوع الذي يعدّ غاية طبيعية من الموضوعات التي نفسرها بغائية خارجية او نسبية (حين تعدّ هذه الموضوعات وسائل لموضوعات اخرى، مثال: عدّ نمو الزرع غاية لما يجرف النهر من تربة). وتميزه كذلك من مجرد التسبب المتبادل (مثال: عد السكن غاية لبناء المنازل، وعد ازدهار العمران، بالمقابل، غاية الحاجة الى السكن).

بهذا المعنى، وحدها الكائنات المتعضِّية تشكل غايات طبيعية، كائنات تبدو لنا سبباً لنفسها ونتيجة من حيث هي قوة مكوِّنة لنفسها، قادرة على التجدد والتناتج.

هذا الكائن المتعضي ليس مجرد آلة حتى يمكن فهمه آلياً. انه قائم هنا امبيرياً، ويحتاج لتفسير امكانه الى مبدأ كلي. وليس المبدأ هذا سوى تعريف الكائن المتعضي نفسه الوارد في قولنا: انه الكائن الذي كل شيء فيه غاية ووسيلة معاً. ونحن نلجأ بالفعل الى هذا التعريف ـ المبدأ في دراستنا الامبيرية للكائن المتعضي (في تشريحنا له من اجل دراسة بنيته الداخلية) عندما نسلم بأن لا شيء دون جدوى في مثل هذا المخلوق، وهو تسليم نستند فيه الى مبدأ العلم الطبيعي نفسه: لا شيء يحصل مصادفة.

وفكرة الكائن المتعضي (الغاية الطبيعية) ليست فكرة عقلية، ولا مقولة فاهمية، انها فكرة تبتدعها الحاكمة المتفكرة وتتخذها مبدأ ذاتياً لها. ولا يعلمنا هذا المبدأ شيئاً عن طبيعة الظاهرة لأنه لا يعينها، بل هو يسمح لنا فقط بتصور متنوع المعطى الامبيري بموجب صورة الكل الموحدة، ويشكل مجرد خيط هادٍ لمتابعة البحث الامبيري عن التسبب المتبادل. انه مبدأ تنظيمي وليس مبدأ انشائياً.

لكن، ما إن نكتشف في الطبيعة القدرة على تحقيق منتجات لا يمكن التفكر فيها الا بموجب العلل الغائية حتى نخطو خطوة اخرى للتفكر في التسبب المتبادل لاشياء خارجة بعضها عن بعض (التربة والزرع، الزرع والحيوان، الطبيعة كمجال صالح لحياة الانسان الخ). وهذا ما يدفعنا الى عدّ منتجات الطبيعة تابعة لسستام غايات هو الطبيعة بجملتها. وهذا المبدأ العقلي الجديد، الذي يجعلنا ننظر الى الطبيعة بعامة بوصفها سستام غايات كل شيء فيه صالح لشيء ما، هو نفسه مبدأ ذاتي تستخدمه الحاكمة المتفكرة لصالح معرفتنا العقلية (حاجتنا الذاتية الى فهم شامل للطبيعة). وهو على كل حال مبدأ مقتصر على فهم العلاقة المتبادلة بين اشياء الطبيعة. اي انه يصلح لفهم امكان العلاقة الغائية المتبادلة لا للحكم على امكان وجود الاشياء كغايات. اما مسألة ما اذا كانت هذه الاشياء مخلوقة عن قصد ام عن غير قصد. فهي مسألة ميتافيزيقية لا فيزيائية، ويقع امكانها خارج المبدأ المذكور، وان كان يستند اليه.

4-2-2:

تلجأ الحاكمة اذن، في ادراجها للجزئي تحت الكلي لصالح ملكتنا المعرفية النظرية، الى مبادىء ذاتية (شعارات). وحيث ان هذا الادراج قد يكون بموجب تشريع الفاهمة، أو بموجب التشريع الخاص بالحاكمة نفسها فقد ينشأ نزاع بين المبادىء الذاتية، فتقع الحاكمة بدافع طبيعي من العقل، في الديالكتيك. وتتشكل نقيضة عقلية لا سبيل الى حلها الا بالنقد. ويكون ذلك عندما يُنظر الى شعار الحاكمة في الادراج تحت تشريع الفاهمة، والى شعارها في الادراج تحت تشريعها الخاص، بوصفهما مبدأين انشائيين لامكان الموضوعات نفسها. وتصاغ النقيضة على الوجه التالي:

قضية: كل انتاج مادي ممكن بمجرد القوانين الآلية.

نقيض القضية: بعض المنتجات المادية غير ممكنة بمجرد القوانين الآلية.

وسبب الوقوع في هذه النقيضة هو ان العقل، من حيث لا يمكنه ان يثبت اياً من المبدأين فيما يتعلق بالموضوعات الامبيرية، يخلط بين مبدأ الحاكمة المعينة ومبدأ الحاكمة المتفكرة فينظر اليهما معاً بوصفهما مبدأين موضوعيين، في حين أن المبدأ الأخير لا قيمة له الا ذاتياً.

ويمكن للنقد ان يعلن المصالحة بين هذين المبدأين لأنه بيّن: ان الفاهمة تشرع للظاهرات، انما من حيث هي صورة لحدسها. وتؤلف افعالها التشريعية (الافاهيم المحضة) قوانين عامة تخضع لها الطبيعة بوصفها موضوع تجربة ممكنة. لكن الفاهمة لا تعيِّن قبلياً، لا مادة الظاهرات ولا تفاصيل التجربة الفعلية، بل تظل القوانين الجزئية التي لا تعرف الا امبيرياً،

عرضية بالنسبة الى الفاهمة. والحاكمة المتفكرة هي التي تفكر هذه القوانين وتوحدها، في بعض ظاهرات الطبيعة، بموجب افهوم الغاية الطبيعية. ويكون هذا التفكر لصالح معرفتنا النظرية بالكائنات المتعضية. ويصح بل يلزم استخدام الحكم التيليولوجي «كمبدأ لنظرية الطبيعة في صنف خاص من موضوعاتها». مع الاشارة دائماً الى أن هذا الحكم لا يعيّن موضوعه بل يسمح للمخيلة ان تفكره، ويتيح للفاهمة تحصيل افاهيم متوافقة مع افكار العقل نفسه.

وفي المقابل، وانطلاقاً من افهوم الغاية الطبيعية، نستطيع ان نتفكر في الطبيعة نفسها بوصفها سستام غايات. لكن هذا التفكر لا يدخل في علم الطبيعة، بل يهيئنا بشكل غير مباشر وقياساً على فاهمتنا، لكي نتصور امكان الطبيعة بوصفها تحقيقاً لفكرة عقلية، اي بوصفها من صنع كائن عاقل هو الله. وليست هذه العلة العليا سوى فكرة ذاتية تقتضيها طبيعة عقلنا وتناهيه. يقول كانط: «حسب التكوين الخاص لملكاتي المعرفية، لا يسعني ان أحكم بصدد امكان الطبيعة ومنتجاتها الا بتخيل علة تفعل عن قصد».

ويتصل بذلك سؤال من نوع آخر: ما الغاية من وجود الطبيعة بصورة سستام غايات؟ ما الغاية الاخيرة التي تجعل وجود سستام الغايات ممكناً؟ وبتعبير آخر: ما الهدف النهائي للخلق؟ يجب ان يكون الهدف النهائي كائناً له في ذاته مبرر وجوده، كائناً لا يكون وجوده وسيلة لغاية اخرى. ووحده الانسان، من حيث هو كائن عاقل، يمكن ان يجد غاية وجوده في ذاته. لكنه ليس الانسان من حيث يعرف او من حيث يسعى الى السعادة، بل الانسان من حيث هو كائن خلقي حرّ. من حيث هو نومينا يهدف الى تحقيق الخير الأسمى.

5 ـ خلاصة النقد:

بنقد الحاكمة يكون النقد قد انجز برنامجه كاملاً وصار سستاماً. فهو تابع حلّ مشكلته الاساسية: «امكان الاحكام التأليفية القبلية» في جميع اشكالها. وقد تيسر له ذلك بحركة مزدوجة في اتجاه ملكات الذهن البشري وفي اتجاه مختلف انواع المعرفة نفسها وكان من الطبيعي، استناداً الى الفرضية المنهجية: ان يتفق توزع انواع الاحكام مع توزع الملكات. فملكات النفس تتوزع الى ثلاث هي: ملكات المعرفة (النظرية)، والشعور باللذة والألم، وملكة الرغبة، وتختص كل منها بنوع من الاحكام التأليفية القبلية التي تتوزع الى ثلاثة ايضاً هي: الاحكام النظرية، الحكم الغائي، الحكم العملي.

وكان على البحث نفسه ان يعين مسائل ثلاث هي: الملكة التشريعية، ومبدأ التشريع، ومجاله. وكان هذا التوزع الثلاثي متفقاً هو الآخر مع توزع الحكم (الذي هو التعبير عن كل معرفة) الى ثلاثة آنات هي: الشرط، والمشروط، والافهوم (حاصل اتحاد المشروط بشرطه). ويمكن اظهار هذا التوزع الثلاثي في لوحة كاملة.

	الملكة التشريعية	مبدأ التشريع	مجالب التطبيق
ملكات المعرفة	الفاهمة	مطابقة القانون	الطبيعة
الشعور باللذة والالم	الحاكمة	الغائية	الفن
ملكة االرغبة	العقل	الهدف النهائي	الحرية

واذا كانت وحدة العقل تظهر بفضل توسط الحاكمة بين الفاهمة والعاقلة، وبفضل قوامية الغرض الاخلاقي على الغرض النظري للعقل. فإن الاهم من ذلك ان هذه الوحدة تخرج تلقائياً من مسار النقد نفسه. وتبدو بمثابة الحل للمشكلات التي يطرحها:

فقد بين نقد الأحكام النظرية ان تشريع الفاهمة لا يطول الا صورة الظاهرات المعطاة لنا في الحدس الحسي، وان الشيء في ذاته يبقى خارج قدرة العقل البشري على المعرفة النظرية، لكنه بين في الوقت نفسه، وبفضل حل ديالكتيك العقل النظري، إمكان فوق الحسي بعامة بوصفه أساً للطبيعة فينا وخارجنا.

وبين نقد الأمر الاخلاقي ضرورة فوق الحسي (العالم المعقول) بوصفه مبدأ لغايات الحرية ولتوافق هذه الغايات مع الحرية في سبيل الخير الاسمى.

وبين نقد الحكم التفكري ان طبيعة الانسان الذاتية، من حيث هو نومينا، هي مبدأ الغائية الطبيعية، الذاتية منها والموضوعية.

وهكذا يتوحد العقل في فوق الحسي، حيث تكون قدرة التعيين الوحيدة هي القدرة على التعين الذاتي اي الحرية.

وفي الوقت الذي تم فيه ذلك، كان قد تم ايضاً حل امكان الحكم التأليفي القبلي بالفصل فصلاً حاسماً بين الظاهرة والشيء في ذاته، وبرسم حدود العقل البشري واظهار تناهيه، وبتوقف كل تسويغ عند هذا الحد: هذه هي طبيعة عقلنا.

هذه الوحدة المتصلة هي التي جعلت من النقد سستاماً قائماً بذاته. بدأ ليكون تمهيداً للفلسفة لكنه سرعان ما صار كل الفلسفة. وظهر بذلك نوع جديد من العلم يبحث عن مصداقيته لا في البراهين والاثباتات (وجلها مزاعم وفروض

تفسيرية واعية)، بل في سستاميته واتساقه، حيث لا يطلب من الفلسفة اكثر من ان تكون متسقة. وفي ذلك، تقطع النقدية مع كل دوغمائية مثالية كانت ام مادية، ولا يعود بالامكان عدها مذهباً فلسفياً.

لكن تحويل النقدية الى مذهب فلسفي بدا ملازماً للعناية التأريخية بها. لأن التاريخ اذ يلخص القول الفلسفي الى مسلماته ونتائجه يحوله مذهباً بالضرورة. ولذا لم تستطع جدّة النقدية ان تحميها من خيانة المؤرخين والاتباع. وقد امكن للدوغمائيات المثالية والمادية، بفضل التلخيص والتعليم، ان تستند الى هذا القول الفلسفي الفريد، بعد «إصلاحه» في تأسيس مذاهب جديدة. ولقد اردت لهذه القراءة ان تظل متنبهة الى خطر الانزلاق في مثل هذا المنزلق السهل.

مصادر ومراجع

- ابراهيم، زكريا، كانط او الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، دار مصر للطباعة، القاهرة.
- بدوي، عبدالرحمن، امانويل كانط، وكالة المطبوعات، طبعة اولى، الكويت، 1977.
- بوترو، اميل، فلسفة كانط، ترجمة عثمان امين، القاهرة، 1972.
- زيدان، محمود، كانط وفلسفته النظرية، دار المعارف بمصر، 1968.
- كانط، تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق، ترجمة عبدالغفار مكاوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1965.
- ـــــ، تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق، ترجمة محمد حنفي الشنيطي، بيروت، 1970.
- ـــــ، المبادىء الاساسية لميتافيزيقا الاخلاق، حكمت حمصي، منشورات دار الشرق، حلب د.ت.
- ـــــ، مشروع السلام الدائم، ترجمة عثمان امين، القاهرة، 1952.
- ـــــ، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن ان تصير علماً، ترجمة نازلي اسماعيل حسني، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967.
- ـــــ، نحو مشروع السلام الدائم، ترجمة نبيل خوري، بيروت، 1980.
- ـــــ، نقد العقل العملي، ترجمة احمد الشيباني، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، 1966.
- ـــــ، نقد العقل المجرد، ترجمة احمد الشيباني، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والطبع، بيروت، لا.ت.

— Daval, Roger, *La Méraphysique de Kant,* Presses universitaires de France, Paris, 1951.
— De Conink, A., *L'Analytique transcendantale de Kant,* Coéditions universitaires de Louvain et Béatrice Nauwelaerts, tome I et compléments du tome I, Paris, 1956.
— Deleuze, G., *La Philosophie critique de Kant,* P.U.F., Paris, 1977.
— Delbos, Victor, *Introduction aux fondements de la métaphysique des mœurs de Kant,* Delagrave, Paris, 1983.
— Fichte, J. G., *Philosophie première, doctrine de la Science (1794-1797),* in œuvres choisies, trad. Par A. Philonenko, Vrin, Paris, 1972.
— Hegel, *La Phénoménologie de L'esprit,* trad. par j. Hyppolite, Aubier Montaigne, t. III (B.B L'esprit) Paris.
— Hegel, *La Science de la logique* (in encyclopédie), trad., par Bourgeois, Vrin, Paris, 1970, Concept préliminaire á l'édition de 1830.
— Heidegger, *Kant et le prob'èm? de la métaphysique, Gallimard* Paris, 1953.
— Jaspers, Karl, *Les Grands philosophes, 3.,* Plon 10:18, Paris, 1967.
— Kant, E., *Déclaration concernant la doctrine de Fichte,* 25 aout 1799.
— ———, *Grundlegung zur Metaphysik der sitten, 1785.*
— ———, *Kritik der Praktichen Vernunft, 1788.*
— ———, *Kririk der reinen vernunft,* Zweite auflage, 1787.
— ———, *Kritik der Urteilskraft, 1790.*
— ———, *Logique,* trad. par Guillermit, vrin, Paris, 1970.
— ———, *Prolegomena Zur einer jedenkünftigen,* 1783.
— Lebrun, Gérard, *Kant et la fin de la métaphysique,* Armand colin, Paris, 1970.
— Rey, Pierre Lachière, *L'Idéalisme Kantien,* Vrin, Paris, 1972.
— Vereaux, Roger, *Le Vocabulaire de Kant,* Aubier Montaigne, Paris, 1967.

موسى وهبة

النقدية (الفلسفة النقدية)

Criticism
Criticisme
Kritizismus

النقدية اتجاه في الفلسفة الغربية اتخذ من النقد اداته الاجرائية الرئيسية في النظر والتفكير. ويرجع تاريخ الافكار الفلسفية نشأة هذا الاتجاه الى الفيلسوف الالماني عمانويل كانط 1724-1804 الذي عمل على صياغة مفهوم النقد ضمن منظومة فكرية تميزت بقدرة كبيرة على تأطير الاسئلة الفلسفية التي كان يطرحها القرن الثامن عشر الاوروبي. ولا شك ان فكر التنوير الفرنسي اثر، بشكل كبير في اسلوب تعامل كانط مع اسئلة هذا القرن، لا سيما وان الفكر التنويري الفرنسي جعل من النقد قاعدة جوهرية في مشروعه الثقافي العام الذي كان يتمثل في خلخلة البنى الاجتماعية وتفكيك الانماط الفكرية التي كان يُسَيِّجُهَا الفكر اللاهوتي الكنيسي من كل جانب، الامر الذي دفع بمفكري عصر التنوير رفع سلاح النقد المعتمد، اساساً، على العقل.

لمفهوم النقد محمولات دلالية تختلف مضامينها باختلاف السياق التاريخي واللحظة الفكرية والاهتمامات السوسيو - سياسية. فهو شكٌ في المعرفة المكتسبة ومراجعة لأساسياتها. وهو محكمة تُشرِّعُ للمعرفة اعتماداً على قواعد العقل.. وهو تأزيم للأشياء والنصوص والافكار. وهو نقض جذري للأسس العامة التي ينبني عليها المجتمع ذو العلاقات اللامتكافئة.

وهكذا فإن مسألة النقد كما طرحها وعمّمها الاتجاه النقدي في الفلسفة، والفلسفة الكانطية بوجه اخص، ارتبطت من الزاوية التاريخية، بإشكالية التخلف. فالاحداث التاريخية التي عاشتها اقطار اوروبا لم تكن متشابهة في كل البلدان، بل إن: «التطور الاقتصادي والاجتماعي لبورجوازية بعض هذه الدول انكلترا، فرنسا، المانيا، يختلف جذرياً من دولة الى اخرى، وإن الاختلاف ينعكس بصفة بديهية، على مجموع الثقافة الوطنية، وكذا على الفكر الفلسفي بالخصوص» (Lucien Goldman, *Etudes sur la Penseé dialectique,* P.9.) حيث ان المنظومات الفلسفية الكبرى التي اثرت من قريب او بعيد على مجرى حياة المجتمعات التي انبثقت منها، لم تكن متشابهة ومتطابقة في قضاياها ومفاهيمها ومناهجها. ذلك ان ديكارت، ولايبنتز، كانط، هيوم، لوك، وفلاسفة التنوير، وفخته وشيلينغ وهيغل، يتميز كل واحد منهم عن غيره، سواء أكان هذا الغير مواطناً من نفس البلد، أم فيلسوفاً اوروبياً من البلد المجاور. وهذا التمايز والاختلاف، راجع، بالدرجة الاولى، الى تمايز واختلاف تطور مجتمعاتهم ونمط تفكيرهم.

ولكن هذا التمايز والاختلاف بين فلاسفة هذه البلدن لا يمنع من تلمس بعض الصفات المشتركة بينهم، وتعيين بعض الملامح التي تجمعهم وتتوحد رؤيتهم حولها مثل العدالة، والفردانية، والحرية باعتبارها مفهوماً مركزياً استقطب كل الاجتهادات الفكرية والفلسفية في القرن الثامن عشر. سواء عُبِّرَ عنه في العقلانية أو التجريبية أو الفلسفة النقدية الترنسندنتالية.

إن التطور التاريخي، بكل مستوياته وابعاده، ادى الى إحداث تحولات جذرية اساسية على بنيات بعض المجتمعات الاوروبية (انجلترا. فرنسا...) في حين ان بعضها الآخر (المانيا..) لم يتفاعل مع هذه التحولات لاسباب عديدة، منها ضعف القوى الاجتماعية ذات المضامين التحررية والعقلانية. وبالرغم من واقع التأخر الالماني او بسببه، تبنى الفلاسفة الالمان، على المستوى الفكري والفلسفي، ما كان يحدث في البلدان المجاورة من ثَورَاتٍ وتَحَوُّلات، وتفاعلوا مع منجزاتها الاقتصادية والسياسية والفكرية، الامر الذي ادى بكارل ماركس 1817-1883، الى القول بأنه: «في السياسة فكّر الالمان ما عملت الشعوب الاخرى على تطبيقه». (Marx, *Critique du droit Hégélien, P. 205).*

ومن المعلوم ان القرن الثامن عشر الاوروبي عرف بـ «قرن النقد». هذا النقد الذي ارتبط بحركة دينية وفلسفية شاملة ابتدأت «في انكلترا وفرنسا بتكسير الشكل الساقط للمعرفة الفلسفية، شكل النسق الميتافيزيقي» (Cassirer, *La Philo-sophie des lumières,* P. 33.) وبرفع شعار محاربة الميتافيزيقا واللاهوت والخرافات التي تُكَبِّل تفكير الانسان الاوروبي وتُبَلِّدُ عقله، ومن ثم نادت هذه الفلسفة بإعطاء الحرية للعقل، والقيام بنقد شامل لكل الاشياء والظواهر والمؤسسات والمفاهيم وإخضاع كل هذه المواضيع لمحك العقل، وبالتالي الخروج بأوروبا من ظلام الجمود والظلم والاساطير الى أنوار العقل والحرية والتقدم.

إلا أن فلسفة التنوير هذه لم تكتف بالايمان بقدرة العقل على اختراق الحدود التي فرضتها عليه الميتافيزيقا ولاهوت الكنيسة، ولم تُعْزِ مهمة النقد لهذا العقل بصورة عشوائية، بل: «إن الحركة العميقة والمجهود الرئيسي لفلسفة التنوير لا يقتصر على مواكبة الحياة وتأملها في مرآة التفكير فحسب، بل إنها تعتقد، على العكس من ذلك، في التلقائية الاصيلة للفكر. وبعيداً عن تحديد مهمة الفكر على التعليق... فإنها تعترف له بقدرته ودوره في تنظيم الحياة» (Cassirer, *La Philosophie*..P.34)

لقد أثرت فلسفة التنوير الفرنسية على التوجيه النظري لبعض كبار الفلاسفة الالمان وعلى كانط وهيغل على وجه الخصوص. على اعتبار ان كانط بنى مشروعه النظري والفلسفي على مفهوم النقد سواء في فلسفته الترنسندنتالية ام فلسفته في التاريخ، اما هيغل فإن النقد يبدو عنده في شكل سلب ديالكتيكي يتجاوز الموجود باستمرار.

ومن أجل إبراز ملامح الاتجاه النقدي سنحاول الوقوف عند الفلسفة النقدية الكانطية، باعتبارها اسست، فعلياً، الاتجاه النقدي في الفلسفة الغربية، وسنتعرض لمفهوم السلب في الجدل الهيغلي بوصفه، لحظة نقدية في الصيرورة الجدلية، كما سنعمل على تسجيل رد فعل فويرباخ Ludwig Feuer-bach 1804-1872، وصياغة مختلف الدلالات الابستمولوجية التي يتخذها النقد في المنظومة الماركسية.

وستطرق في اتجاه آخر، الى حضور النقد في الفكر العربي الحديث والمعاصر من خلال تلمس حركية هذه الخاصية النقدية في الاتجاهات الفكرية العربية الاساسية، والاقتراب من المجهودات النظرية الاخيرة التي تتخذ من النقد منطلقاً لها من اجل اعادة النظر في الاسس الابيستمولوجية للثقافة العربية ـ الاسلامية.

1 ـ كانط أو تدشين الاتجاه النقدي:

«يتعين على كل شيء أن يخضع لمحك النقد» (Kant, *Critique de la raison pure*.. P 6) هذه هي القاعدة الجوهرية التي تحكم كتاب نقد العقل الخالص برمته. ولا شك أن قراءة كانط للاوضاع والفلسفة الالمانية، استناداً الى مسألة النقد، جعلت منه اول فيلسوف دشن التناول النقدي ونقطة تحول حاسمة في تاريخ الفلسفة. فما هي إذن ملامح مفهوم النقد عنده؟ وأين يتجلى هذا النقد في معالجته وتأويله للمذاهب الفلسفية التي كانت سائدة وقتئذ؟ وما هو موقفه إزاء الظواهر التاريخية والواقع السياسي لألمانيا وأوروبا عامة؟

1.1/ الفلسفة التَرَنْسَنْدَنْتالِيّة والنقد:

إن كانط يحدد موقع فلسفته النقدية تجاه مذهبين أو اتجاهين اثنين يدعوهما بالدوغمائية Dogmatisme والارتيابية Scepticisme ويطرح علاقة فلسفته إزاء هذين المذهبين من خلال طرق مختلفة ومتعددة.

فهو تارة يعتبر نقده نتيجة لتطور تاريخي، باعتبار أن العقل يبدأ دوغمائياً، ثم يسقط في الارتيابية ليصل في النهاية الى النقد الذي يعتبر ملائماً تماماً لروح المرحلة، لا سيما وأن النقد: «حكم ناضج لقرن لا يريد أن يظل متعللاً بمظهر المعرفة. هو استدعاء للعقل لتأسيس محكمة... وليست هذه المحكمة شيئاً آخر سوى نقد العقل الخاص» (Kant, *Critique de la raison*..P 8).

وتارة أخرى يقدمه كتقدم للمعرفة. إذ تمثل الدوغمائية طفولة العقل وتدل الارتيابية على الحكمة والتعقل، أما النقد فَهُوَ علامة الحكم الناضج. يقول كانط: «إن الخطوة الاولى، في موضوعات العقل الخالص التي تسجل الطفولة هي خطوة دوغمائية. أما الخطوة الثانية فارتيابية تشهد على حصافة الحكم المصفى بالتجربة. وهناك اضافة الى ذلك خطوة ثالثة لا تنتمي الا الى الحكم الناضج الذي بلغ سن الرشد وتمثل في إخضاع العقل لامتحان العقل نفسه». (Marcuse, *Philosophie et révolution*.. P 6).

وتارة ثالثة يكون النقد عنده بمثابة حد أوسط بين الموقفين لأنه السبيل الوحيد الذي بقي مفتوحاً.

إن الطرق المتعددة التي يصف بها كانط العلاقة بين الدوغمائية والارتيابية ومنهجه النقدي، ليست معروضة بمحض الصدفة لأنه يزامن فيها بين التاريخ والثقافة والمنطق. فماذا يفهم كانط من كل من الدوغمائية والارتيابية؟

يفهم من الدوغمائية ثقة عامة بمبادئه، بدون نقد سابق لقدرة المعرفة ذاتها. ومن الارتيابية يفهم احتراس عام تجاه العقل الخالص دون نقد سابق. والدوغمائية، في نظره، تشمل التجريبية والعقلانية، من حيث تتخذان موقفاً، إن سلباً أو إيجاباً، من القضايا الميتافيزيقية. ولقد كان كانط يعتبر وولف Wolf أبرز ممثل للدغمائية. وهكذا فان هذا الاتجاه يمثل «المسيرة التي تتعقب العقل بدون ان تقوم بنقد سابق لقدرتها الخاصة».

إن كانط ينعت الدوغمائية بالشطط وبالشعر والخيال. ولكن «هيوم Hume هو الذي استنهض فيلسوفنا من سباته الدوغمائي لدرجة أدت به الى القول بأن الآخذين بالنزعة الارتيابية، نوع «من الرُحّل (اي البدو) Nomads الذين يخافون الاستقرار النهائي على أرض ما»، غير أنه يعلن أن هيوم هو اكثر الارتيابيين لباقة ومهارة وابتكاراً».

وبصفة عامة، يعتبر كانط أن أهمية الارتيابية عظيمة جداً بالقياس الى الدوغمائية لأن اهميتها تكمن في كونها رقابة العقل Censure، وبأن هذه الرقابة تؤدي لا محالة الى الشك، بالنسبة لكل استعمال ترانسندنتالي للمبادىء.

وبالرغم من هذه الاهمية التي ينسبها كانط للارتيابية فانه رأى انها لا ترضي العقل، لانها ليست سوى رقابة سلبية وحسب، وليست نقداً للعقل، كما ان الأخطاء الارتيابية لهيوم تنبع، اساساً، من العيب المشترك الذي يشاطره مع كل الدوغمائيين، اذ انه لم يكن يعتبر، منهجياً، كل التركيبات القبلية للفهم، ولم يقم بالتمييز بين الادراك والعقل، وبين الاحكام المنبثقة من الفهم والتي يمكن ان تجد لها موضوعاً في التجربة. وهكذا فان الارتيابية، في اعتبار كانط، حسمت ادعاءات الدوغمائية بسهولة، ولكنها لم تستطع ان تقود المناقشة الى نهايتها، إنها المحطة التي يمكن ان يعتبرها العقل نهاية طريق دوغمائي، وسيبدأ العقل بتصميم ارض يختار فيها طريقه بأمان تام، وهذا الطريق هو النقد.

وهنا لا بد من الاشارة الى ان كانط كان يميز، في تناوله للارتيابية والدوغمائية بين المذهب والمنهج. فهدف النزعة

الارتيابية هو انهيار المعرفة، بينما هدف المنهج الارتيابي هو الوصول الى اليقين بواسطة فرض الرقابة على العقل.

أما النقد، فيتمثل في دعم محاسبة العقل الخالص للانتقال، في الميتافيزيقا، من الشك الى العلم، لا سيما وان طموح كانط الاساسي، كان يتجلى في إمكانية صياغة أسس علمية للميتافيزيقا، لأن هذه الاخيرة لم تتوقف عن تقديم المشاهد المخجلة للعقل البشري داخل ساحة دائمة للمعارك بين الفلاسفة الذين يخوضون نزاعات لا مخرج لها. من هنا ضرورة النقد.

غير ان هذا النقد ليس ضرورياً بالنسبة للعلوم. لأنها اكتسبت وضعاً علمياً. خصوصاً الفيزياء والرياضيات، ولكنه نافع لها لأنه يحصر مجالاتها المختلفة ويحدد القضايا التي هي من اختصاص كل علم، ويمنعه من تجاوز حدوده. أما الميتافيزيقا فانها تستدعي النقد لأنها توجد كحالة طبيعية وليس كعلم، واذا مكثت قارّة ومتناقضة فذلك راجع الى عدم امتلاكنا للحدس العقلي الذي يستخدم كمقياس وأساس لأحكامها. ومن ثم يصبح الهدف النهائي للنقد هو تأسيس الميتافيزيقا كعلم ويغدو بشكل متساوق، علماً ومحكمة، أي علماً جديداً بالشروط التي تساعد العقل على تكوين العلم وتأسيس الميتافيزيقا، ومحكمة في نفس الوقت.

إن الخاصية الاولية للنقد هو كونه محكمة تضبط شروط المعرفة وتقرر حدودها من خلال وضع مقاييس تحتكم اليها العمليات المعرفية ومن ثم يتحول الى سلطة تشريعية تَمْثُلُ انتاجات العقل امام محكمته الخاصة حيث يعترف له بحقوقه أو تدان ادعاءاته المثالية.

وقد اضطر كانط الى إدخال مفهوم التعالي Transcendantal، لتحديد طبيعة المعرفة التي كان يسعى الى تأسيس قواعدها. والفلسفة الترنسندنتالية عنده لا تسعى الى معرفة الاشياء بقدر ما تتطلع الى معرفة تصوراتها شريطة أن تكون المعرفة قبلية. «أُسَمّي ترنسندنتالية كل معرفة لا تهتم بالاشياء بقدر ما تهتم بِنَمَطِ التفكير في هذه الاشياء. شريطة أن تكون هذه المعرفة مُمْكنة».

هكذا نرى إذن كيف اصبح النقد محكمة، عليها أن تضع حدّاً للحروب الداخلية للميتافيزيقا، وأن تعلن الحق وتثبت شروط الصلاحية. وهذا هو الفرق الاساسي بين رقابة هيوم ونقد كانط. إن الفيلسوف التجريبي نعته كانط بـ «جغرافي العقل البشري» لأنه استطاع ملاحظة حدود قدرة العقل البشري، بينما يجازف كانط بتعيين حدود هذا العقل، ويعلن، بصورة قطعية، أن النقد لا يمكنه أن يتكون، لا تجريبياً ولا من خلال الملاحظة، وإنما عليه أن يتكون بواسطة التحليل Analytics تبعاً لمبادىء قبلية. ومن أجل تحديد التفكير النقدي وضع كانط تعبيراً خاصاً اسماه: المعرفة الترَنْسَنْدنْتَالِيَة.

نستنتج مما تقدم أن كانط يحصر المهمة الاساسية للنقد في:

أ ـ بيان تهاتف كل من الدوغمائية والارتيابية.

ب ـ مساءلة حدود العقل وقدراته.

ج ـ الالتجاء الى محكمة النقد وذلك من أجل القيام بعملية فحص شامل للعقل الخالص نفسه.

د ـ محاولة الفصل في مسألة إمكان قيام ميتافيزيقا أو استحالة قيامها مع الاهتمام بتحديد اصل العلم ومداه وحدوده اعتماداً على مبادىء قبلية.

والمثير للانتباه في نقد كانط، هنا، هو انه يعطي للنقد وظيفة الحصر والتحديد ويبقى في حدود ضيقة وذلك لمنع شطط العقل فيما وراء حدود التجربة المكنة، كما يقول. غير أن كانط في مقدمة الطبعة الثانية لـ **نقد العقل الخالص** يتطرق الى المسألة مشيراً الى أن للنقد دوراً إيجابياً، ليس من وجهة الاستعمال النظري للعقل، لأنه في هذا الاطار يكون هدفه هو البرهنة على أن العقل لا يمكن أن يتخطّى حدود التجربة، ولكن من وجهة الاستعمال العملي للعقل، لأنه يمتد لا محالة الى ما وراء حدود التجربة. وهو ما يسمى بالاستعمال الاخلاقي. ولا شك أن هذا الاستعمال العملي للعقل يرتبط بمفاهيم مجردة لكن لها علاقة وثيقة بالارادة البشرية، كالحرية والاخلاق والدولة.

2-1/ النقد العُمُومي بين المباح والممنوع:

إن الواقع التاريخي الاوروبي والتحولات السياسية والاجتماعية التي شهدها القرن الثامن عشر والتأخر الالماني كلها عوامل اثرت على فكر كانط وعلى كيفية صياغة اطروحاته. إذ «لم يسبق أن فيلسوفاً استطاع أن يجمع بين آرائه السياسية وكتاباته حول الدولة والنظام وبين نظريته العامة حول العالم والمجتمع، اي بين نسقه الفكري والنظري العام، مثلما فعل كانط». (Eric Weil, *Problèmes Kantiens*.. P.111).

إن كانط يعرّف الانسان بأنه كائن عاقل ومتناه، وبأنه باعتباره كائناً له رغبات وغرائز، اي كائناً طبيعياً، فهو خاضع لآليات الطبيعة، يتحدد وجوده بالاسباب التي تمارس عليه. غير أن هذا الانسان له الحق، الذي يتجلى في عقله الخاص،

في أن يتأكد بأن للعالم والحياة معاني ودلالات، وبأن تطلعاته الطبيعية، ليست محرّمة من قبل الطبيعة التي غرستها فيه، وبان ممارسته لها المستندة الى صفاء النية ونقاء القصد تتوصل الى نتائج مقبولة ومطابقة لرغبته المضبوطة من العقل والاخلاق.

حالة الطبيعة، عند كانط، هي حالة عنف، وقوة ونزوع، وواجب الفرد الحد من عنف الطبيعة وعقلنتها وتقنينها ووقف الخبث والشر، ولهذا فإنه «من واجبك. . أن تخرج من حالة الطبيعة وان تدخل حالة القانون». (eric weil, *Problèmes. op cit,* P.116-117) لأن الانسان الطبيعي يكون خبيثاً لأنه حر: «إن تاريخ الطبيعة يبدأ بالخير لأنه من صنع الله، وتاريخ الحرية يبدأ بالشر لأنه من صنع انساني» (eric weil, *Problèmes, op cit,* P. 117).

ينتج عن هذا كله أن التقدم الاخلاقي، وكذا التقدم الحضاري الحقيقي، لا يكون إلاّ نتيجة تأسيس دولة مبنية على مفاهيم حقوق الانسان بعد فترة من الاجبار، لأن «الانسان حيوان اذا عاش بين امثاله يكون في حاجة الى سيد (Kant, *Philosophie de l'histoire..* P.67)، ليس لأن سيطرة هذا السيد مرجوة ومُحَبَّذَة، وإنما يمكن أن تؤدي سيطرته على الناس الى التعايش السلمي، حيث تصبح في النهاية، سيطرة غير مجدية بعد ان يُكَسِّرُ السيد الارادة الفردية، وينتقل الانسان الى طاعة ارادة عامة تحت ظلها يمكن لكل واحد أن يعيش حراً.

إن الانسان بعد أن كان حيواناً ثم طفلاً، فشاباً، يصبح ناضجاً، وسيحدد هو نفسه بمقتضى قانون العقل الذي تعطيه الحرية لنفسها بحيث يتحول كل إنسان الى كائن حر شريطة ان تكون مُمَارَسَتَهُ لهذه الحرية لا تشكل عرقلة ولا إزْعَاجاً لحرية الآخرين. والعكس صحيح.

ونؤكد هنا أن هذا المبدأ يحتل مكانة اساسية في فلسفة التاريخ عند كانط، وهو مبدأ ليبرالي في جوهره.

إن الفلسفة السياسية عند كانط أراد منها أن تكون فلسفة لعهد سياسي معين. لا سيما وأن البشرية في تصوره قد خرجت من قوقعتها ومن واجبها ان تقرر مصيرها عقلياً، بالقيام بتخطيط سبيلها. والنقد هو ما يبرر ذلك. نقد العقل لذاته بموجب مبادئه الخاصة المكونة له ايضاً، وايضاً نقد الواقع السياسي ـ التاريخي بمقتضى ما فصلت فيه وبررته الفلسفة النقدية في جزئها الاخلاقي حسب مقياس ومبدأ الكلية.

من هنا تبدو الاهمية الحاسمة، عند كانط، للعقد الأَصْلي وللأنوار. لأن فكرة العقد الاصلي مطابقة لفكرة الارادة العامة وتحفز على تقدم العالم، إضافة الى أن السلوك التاريخي لهذه الفكرة ادى الى خلق الانوار وإمكانية استمرارية إنتاجه.

يعتقد كانط أن عهد العنف والاسياد قد ولّى، لأن الانسان المفكر يعرف أنه حر، ويريد أن يعترف له بحريته داخل المؤسسات السياسية، كما انه لا يجهل ان الناس كلهم يمتلكون القدرة على التفكير، غير أن تربيتهم، في جزئها الكبير، ما زالت في حاجة الى اعداد وتكوين، خصوصاً وأن ما ليس تاريخياً من خرافات وأباطيل ما زال يعوقهم ويحول دون تحررهم.

ولذلك فإنه من واجب الشعب، في نظر كانط، أن يطيع، لأن طاعته هي المطلب الاولي لكل أخلاق. ومن يرفض للشعب قوانين عادلة بمقتضى العقد الاصلي يتصرف إزاءه حسب مبدأ العنف الذي لن يخلق، بدوره، الا العنف. وبالتالي فإن الثورة العنيفة لا تطرد شخصاً فحسب، بل تقلب مبدأ التعايش السلمي نفسه. لأن الحق في التمرد يمثل تناقضاً في الالفاظ، بل ويمنع المواطن من التساؤل عن الاصل الشرعي للحكومة الموجودة: «اذا أراد المواطن معارضة السلطة السائدة سيهلك بناء على قوانين هذه السلطة، اي بناء على افضل حق» (Weil, *Problèmes. op. cit,* P.124). ذلك انه يمكن للدولة أن تكون سيئة اخلاقياً، كما أنه يمكن ان يعوزها تبرير ذلك عقلياً، أو ان تكون ضد مبادىء العقد، فكل ذلك يدينها حقوقياً، ولكن بالرغم من هذا كله، لا يمكن ان تهاجم بناء على نفس الاساليب التي تدينها.

ماذا يبقى للمواطن المفكر إذن؟ سلاح وحيد ولكنه حاسم: النقد. إنها وسيلة وحيدة ولكن تأثيرها ثابت ومؤكد، ويتمثل دور النقد في نشر التنوير وترويج فلسفته ومبادئها، لا سيما وان التنوير L'Aufklärung بدأ يتسرب، شيئاً فشيئاً، الى الجمهور ويتغلغل في اوساط الناس في الوقت الذي كان من حظ بعض الافراد المنعزلين. إن هذا القرن هو «قرن في طريقه الى التنوير»، (Kant, *Philosophie de l'histoire, op. cit,* P.90)، ولقد حان الوقت الذي يتحتم على الانسان أن يخرج من ذلك «الحِجْر الذي هو مسؤول عنه» (*Ibid,* 83) ذلك الحِجْر الذي يجعل من ضعفه وكسله وقصوره ذاتاً لا تجرؤ على استخدام فهمها دون قيادة الآخرين.

إن كانط يعتبر انه ليست هناك أية ثورة عنيفة قادرة على إحداث تغيير حقيقي في طرق التفكير، لأنها لا بدّ ان تسقط في الطغيان والارهاب، ورأى أن التنوير وحده يتمتع بإمكانية منع الآراء المسبقة الخاطئة. وذلك لن يتأتى الا بالاستعمال العمومي للنقد وفي كل المجالات، طالما أن هذا النقد لا يشكل اي خطر على سلامة الجمهورية، وطاعة المواطنين مضمونة إما بجيش وإرادة قوية وإما ـ وهذا هو الاساس في

نظره ـ بممارسة فكر التنوير نفسه الذي يكشف للمواطنين عن حقوقهم وواجباتهم ومن ضمنها الطاعة لأولوية نظام الحكومة. يقول كانط: «إنني أسمع في الوقت الحاضر صراخاً من كل الجهات. لا تستعمل عقلك». الضابط يقول: «لا تستعمل عقلك» نفّذ. وصاحب المال يقول: «لا تستعمل عقلك» أدّ الثمن. والكاهن يقول: «لا تستعمل عقلك» آمن. وليس هناك في العالم إلا سيد واحد يقول: «استعملوا عقلكم فيما شئتم وكيفما شئتم ولكن أطيعوا» (Ibid, P.85).

إن علانية هذه المناقشات وهذه الممارسات لفكر التنوير، يتحتم أن تبقى محصورة جداً بين اناس متخصصين ومؤهلين بمعرفتهم وتكوينهم، وحتى هذا الحصر والتقييد، بدورهما، بين المؤهلين يجب أن يتناول مواضيع واهتمامات معترف بها من طرف الدولة. ويعتبر كانط، إضافة الى ذلك، أن موظف الحكومة ليس له الحق في نقد المذاهب التي كلفته الحكومة بتلقينها، لأن الفيلسوف وحده له الحق، بل واجب النقد، لأنه لا يتوجه الى الجمهور، بوصفه مجتمعاً مدنياً، ولكن الى نوع آخر من الجمهور، هو جمهور العلماء الذين يحسنون القراءة.

إن الفلاسفة هم الذين يتحملون مسؤولية الاهتمام بحقيقة المذاهب المدروسة التي تلقن من طرف موظفي الحكومة، وعلى وجه التخصيص في مجالي اللاهوت والحق، وأن حريتهم يجب أن تكون كاملة: «إن الثورة الفلسفية لا يمكن أن تتجرد من سلاحها امام الخطر الذي يهدد الحقيقة. والذي يتحتم عليها حمايتها. باعتبار ان القدرات الرفيعة (اللاهوتية والقانونية) لن تتحرر ابداً من تعطشها الى السيطرة». (Weil, *Problèmes... op. cit*, P. 129).

من مصلحة الحكومات، إذن، أن تستمع الى الفلاسفة وأن تضمن لهم حرية الكلام والمناقشة اذا أرادت أن تفهم ما يجري من القضايا والمسائل داخل اجهزتها، ولن تجد أي نفع إلا فيهم: «أن يهتم الملوك بالفلسفة أو يصبح الفلاسفة ملوكاً، هذا ما لا يمكن أن يكون وارداً، كما انه ليس موجوداً ايضاً، لأن حيازة السلطة تفسد الحكم الحُرّ للعقل» (*Ibid*, P.35).

أما فيما يتعلق بموقف كانط تجاه الثورة الفرنسية، فإنه يعتبر «من بين الذين ظلوا اوفياء للثورة» (François Chatelet, *L'Histoire de la philosophie*.. P.186) إلا أن وفاءه لهذه الثورة وايمانه بمبادئها، لم يدفعاه الى الدعوة الى تطبيقها على الواقع الالماني». بقدر ما كان كانط مؤيداً للثورة الفرنسية وحازماً في الدفاع عنها، بقدر ما كان صريحاً في رفض الثورة الشعبية في المملكات الاخرى، اي في بروسيا» (Lucien Goldman, *Etudes.. Op. cit*, P.250).

إن هذا التناقض الصريح في موقف كانط إزاء الثورة الفرنسية راجع، بالاساس، الى ايمانه العميق بإحداث التغيير عن طريق الاصلاح التدريجي وليس عن طريق التحويل الجذري، بل اكثر من ذلك، فإنه يعتقد أن الاصلاح لا يجب ان يتم على مستوى القاعدة الاجتماعية والاقتصادية بالدرجة الاولى، بقدر ما يتعين ان يسبقه اصلاح في طرق التفكير والنظر ونشر فكر التنوير وسيادة التشريع والقانون.

نستنتج من كل ما سبق أن كانط استطاع ان يتعامل من خلال فلسفته النقدية، مع واقع وفلسفة عصره، بطريقته الخاصة ذلك أنه: «لم يأخذ شيئاً من قرنه إلا وغيّره. ولم يترك شيئاً الا ووجد له جواباً. جوابه الخاص» (Belaval yven, *Histoire de la Philosophie*, T.2, P.790)، وهنا تكمن شمولية الفكر الكانطي وخصوصيته في نفس الآن. لقد بنى كل منظومته الفلسفية على مفهوم النقد. واعتبر هذا المفهوم محكمة يجب إخضاع كل شيء لتشريعاتها وقوانينها، واحتكام العقل لمقاييسها وضوابطها. وتبين أن للنقد عنده، دورين اساسيين: الاول يتمثل في التساؤل عن قدرات العقل وحدوده والقيام بعملية فحص شامل للعقل الخالص. وكذا العمل على محاولة تشييد ميتافيزيقا تستجيب لشروط الحالة العلمية وتعتمد المبادىء القبلية. والثاني يتجلى في الاستعمال العملي للنقد، أي الاستعمال الاخلاقي الذي اكد فيه على الممارسة العمومية للنقد في فلسفته السياسية، ونَشْرِ فكر التنوير للخروج من القصور الذي فرضه الانسان الالماني على نفسه، ومن أجل نشدان التقدم.

وبالرغم مما يمكن تسجيله من مآخذ على ضعف النقد الكانطي، فإنه يظل اول فيلسوف الماني دشّن التأويل النقدي ووضع أسس الاتجاه النقدي في الفلسفة، بحيث استطاع من خلال نقده، وضع أسس الديالكتيك. لقد كان «كانط مقيداً بالمنطق الكلاسيكي، ولكنه وضح التناقض الديالكتيكي دون أن يدرك قيمة اكتشافه» (LucienSeve, *Introduction aux Textes de la méthode*.. P. 112)، هذا الاكتشاف سيجد تبلوره واكتماله على يد هيغل الذي سيدرك أهمية التناقض في المنظومة الكانطية.

2 ـ السلب كعنصر نقدي عند هيغل Hegel, 1770-1831:

لقد أحدث كانط تغييراً كبيراً في طرق التفكير بإدخاله مفهوم النقد في الفلسفة، وقام بثورة منهجية، أو كما يسميها

هو بثورة كوبيرنيكية في مجال الفلسفة.

أما هيغل فإن مقدرته تتجلى في كونه استطاع ان يجمع في فلسفة واحدة ومنسجمة، كل الجوانب الايجابية لسابقيه. فورث عن كانط نقديته ومبدأ المعرفة باعتباره نشاطاً إنتاجياً وإبداعياً، وعن فخته أخذ بنية ديالكتيكه وأهمية السلب والتناقض باعتباره قوة محرك لعملية المعرفة واستمد من شلنغ الموضوعية التاريخية للمعرفة وميله للعيني ورفضه للشيء في ذاته. كل هذه العناصر اضافة الى عناصر أخرى، عمل هيغل على صهرها في نسق فلسفي عام، فشيّد مذهباً يعكس، بقوة، مشاكل وتناقضات مجتمعه وعصره، اعتمد في تشييده على منهج يعتمد التناقض والتغيير المستمر، ويرتكز على مبدأ السلب كلحظة جوهرية في كل المجالات، بما فيها عملية المعرفة، التي تشمل حركية الواقع وتطور التاريخ في نفس الواقت.

إن المنهج عند هيغل لا يتمثل في كونه يتألف من مجموعة من القوانين والمقاييس التي تضبط التفكير المنطقي، او باعتباره وسيلة تساعد على الوصول الى المعرفة واكتسابها، بل إنه: «العقل واجداً نفسه ومتعرفاً على نفسه في كل شيء. الطريقة هي المفهوم واعياً تَمَاثُل معناه الذاتي وواقعه الموضوعي» (روجيه غارودي، **فكر هيغل**... ص. 75) أو هي كما يقول هيغل اعلى طموح للروح في رؤية ذاتها والتعرف على ذاتها وبذاتها في كل شيء. هي إذن استيلاء على العالم بالعقل. وهكذا يقابل هيغل بين المنهج والمفهوم والعقل.

إن نقطة انطلاق هيغل تتمثل في تأويل نقدي لمسألة التقسيم للذات والموضوع أو علاقة الفكر والوجود. فهو في البداية يتساءل عن معنى الوجود ودلالته ويعتبر أن حقيقة الوجود هي الماهية ووجود الماهية عنده، لا متعين ولا متحدد. ولذلك يرى هيغل ضرورة إلغاء كل التفسيرات التقليدية التي تناولت عالم الأفكار أو الجوهر أو الماهية، لأنها «ليست شيئاً في العالم وشيئاً فوق العالم، بل هي سلب كل وجود» وهذا السلب هو الذي يشكل الماهية المكونة لحقيقة الوجود، ليس عدماً لأنه الحركة اللانهائية للوجود «من وراء كل حالة متعينة». وأما هذه الحركة اللانهائية للوجود، فهي ليست عملية خارجية عارضة، بل إنها تتماسك بقوة العلاقة مع الذات. بل وهي العلاقة التي تضم بها الذات تعيناتها على أنها لحظات في تحققها الذاتي. وهذه القوة التي ترتبط بالذات يستلزمها، مقدماً، وجود متعين في ذاته، أي قدرة الحالات المتعينة والتفكير فيها. فحقيقة الماهية اذن تتمثل في التفكير وفي مساره. وبالتالي فان ماهية الوجود التي تشملها عملية التفكير، هي الذات نفسها.

كما أن هيغل، من جهة اخرى، اعاد النظر في موضوع العقل. ومن المعروف ان كانط ميز بين مستويي العقل والادراك. اما هيغل فقد أعطى للمفهومين معاني أخرى، ذلك أن التمييز بين العقل والادراك، هو في رأيه، نفس التمييز الذي نقوم به عندما نفرق بين الفهم العام والتفكير التأملي، أو بين الفكر غير الجدلي والمعرفة الجدلية.

وما يقصده هيغل بالتفكير النظري التأملي هو التفكير الذي لا يتصور العالم الفكري والمادي باعتباره مجموعة كلية من العلاقات الثابتة المحددة، بل على انه صيرورة وعلى انه وجود يُنْتِجُ ويُنْتَجُ. الامر الذي أدى بهربرت ماركوز الى اعتبار تصور هيغل للتفكير النظري التأملي «أول عرض يقدمه للمنهج الجدلي... وهويقدم تحديداً واضحاً للعلاقة بين الفكر الجدلي (العقل) والفكر الانعكاسي المفرق (الادراك)». (هربرت ماركوز، **العقل والثورة**... ص. 69)

وهكذا نلاحظ ان العقل عند هيغل هو الفكر الجدلي، بينما الادراك ليس كذلك. وبهذا يحاول هيغل الغاء الادراك ومحوه ونفيه، ويصير العقل هو «المحور المطلق لعالم الرأي المشترك» وتغدو المهمة الاساسية للتاريخ هي البحث في العقل وفيه وحده، ذلك ان الدولة وهي أسمى ما وصل اليه العقل الانساني هي، في جوهرها، تحقق لهذا العقل.

بل أكثر من ذلك، لقد اعتبر هيغل انه يتعين على العقل ان يحكم العالم لأنه سيد العالم كما قال انا كساغوراس وفلاسفة التنوير من بعده، حيث ربط بين تصوره للعقل وبين ظاهرة تاريخية زعزعت كل المفاهيم والمقاييس التي كانت سائدة في المجتمعات الاوروبية، ألا وهي الثورة الفرنسية. ورأى أن هذا التحول الحاسم الذي حدث في التاريخ مع هذه الثورة كان بمثابة انتقال تم في حياة الانسان الفكرية والعملية، وذلك بتحوله من الخضوع غير النقدي للواقع السائد الى الاعتماد على العقل. ومن هنا جاء تعاطفه الكبير مع الثورة الفرنسية، لأنها، في نظره، جسدت اول نشاط للعقل العملي المبني على معايير العقل والحرية. كما أن قيمتها تتمثل في كونها فعلاً سلبياً ذا مضامين نقدية، استطاع شعب بأكمله أن يدحر الاستبداد وأن يكتشف الحقيقة.

إن الدولة عند هيغل هي التحقق الفعلي للحرية والعقل، أو هي: «تحقيق الفلسفة، أو اذا اردنا، الروح بالفعل» (Chatelet, *l'histoire...OP. cit,* P.212)، لأنه ليست هناك أية طبقة مرشحة لتحمل معها المصلحة والعقلانية. ومن ثم تغدو هذه المهمة مفروضة على الدولة وحدها شريطة ان تكون خارجة عن الطبقات، وان تمثل الضبط الواعي والعقلي

للتناقضات الاجتماعية. وتحتل مكاناً فوق ساحة حرب المصالح الخاصة، وتحمي بذلك ما هو اساسي، لكل مصلحة على حدة.

يُؤكِّدُ هيغل على هذه المسألة في الوقت الذي يعتبر فيه، أن الوجود صيرورة مستمرة، وأن كل حالة من حالاته خاضعة لقانون التغير، وان كل مظهر من مظاهر الحياة والوجود يتجاوز مظهره السابق بفعل عنصري السلب والتناقض. لأن الاشياء والظواهر ترتبط بضدها وتتحول الى ما ليست إيّاه.

لقد اعتبر هيغل ان قواعد المنطق التقليدي قواعد ناقصة وكذا صوره ومقولاته، لأنه لم يهتم بالصبغة السلبية المتناقضة للوجود. فالمنطق الصوري يقبل شكل العالم كما هو، ويجتهد في تقديم بعض القواعد العامة للتوجه النظري فيه على عكس المنطق الجدلي الذي يرى أن كل ظواهر الوجود - في الطبيعة والتاريخ - هي ظواهر ناقصة لأن السلب يكمن في صميمها، وينظر الى الاشياء لا في وضعها الراهن بل من خلال امكاناتها الكاملة وما يمكن أن تكون عليه. ولذلك فإن الفكر هو الاكثر قدرة على إدراك حقيقة الاشياء لدرجة يعتبره فيها هيغل أنه اكثر حقيقة من موضوعاته.

الفكر الجدلي كلي. وهذا الكلي عند هيغل يتحقق في الدولة الحديثة باعتبارها المبدأ الاسمى للعقل والحرية وللفكرة المطلقة. أو الروح المطلقة التي ستصل الى غايتها بالرغم من انحرافاتها وانتكاساتها وبالرغم من التأخر والشقاء. أو قل لقد بلغته بالفعل في الدولة البروسية. التي تحققت فيها الفكرة المطلقة وجسدت الحرية والعقل وأوقفت حركة السلب والصيرورة.

ويمكن أن نقول ان فلسفة هيغل في كل جوانبها، سواء الجدلية منها او المثالية، كانت رصداً حقيقياً للواقع الالماني بكل ما اعتوره من عيوب وضعف. الامر الذي ادى بجان هيبوليت الى القول «إن المذهب الهيغلي... تعبير عن عصره حقاً، وعيوبه نابعة من شعوره بالعجز عن تجاوز عصره» (جان هيبوليت، **دراسات في ماركس وهيغل**.. ص. 108).

إن هيغل أراد أن يعقل الحياة - حياة عصره - بكل تناقضاتها كما اراد أن يوفق بين التأمل الفلسفي والواقع، واقع المانيا المتأخر. غير أن قيمة هيغل تكمن في توصله الى بناء منهج يستند على قواعد اساسها السلب والتجاوز. هي فلسفة نقدية، في عمقها، تُعَلِّمُ أن الظواهر العينية التي توحي للذهن العادي بإيجابية الحقيقة، هي في الواقع، سلب لهذه الحقيقة ونقد لتأكيداتها.

3 - فويرباخ Feuerbach, 1804-1874 او تأسيس نقد الفلسفة الانسانية على انقاض الفلسفة الربانية:

ابتدأ فويرباخ تأويله لفلسفة هيغل باعتبارها نسقاً يضم مفاهيم مجردة وخاطئة، مثل مسألة هوية الفكر والواقع، الذات والموضوع، وتطور الفكرة المطلقة... يقول فويرباخ: «إن الفكر عند هيغل هو الوجود، الفكر هو الموضوع. الوجود هو المحمول والمنطق هو الفكر في عنصر للفكر، أو هو الفكر الذي يفكر بذاته.. (Feuerbach, *Manifestes philosophiques*.. P.160).

كما يطعن فويرباخ في الطابع المطلق لفلسفة هيغل وفي اسلوبها التجريدي. ورأى انها حيث استندت الى الفكرة المطلقة بقيت سجينة الغرور الذي يدعي بأنه وحده حقيقي وصائب ويقيني ومطلق:

«إن هيغل ينطلق من الفكرة المطلقة وكأنها يقين، وهنا لم يكن لا نقدياً ولا ارتيابياً» (*Ibid.*, P.49) وهكذا، يرفض فويرباخ، بصورة جذرية، «التأمل المطلق اللامادي الذي يكمل ذاته ويستخرج مادته منها ذاتها» (*Ibid.* P.274).

وإذا تأملنا قليلاً عناوين كتابات فويرباخ نجدها تحمل دلالة نقدية. **فـ مساهمة في نقد فلسفة هيغل و جوهر المسيحية** الذي هو مؤلف مؤسس على النقد برمته، **وأطروحات مؤقتة من أجل إصلاح الفلسفة أو مبادىء فلسفة المستقبل**. كل هذه العناوين توحي بأن تأويل فويرباخ يرتكز على نقد للتراث الفلسفي الالماني ويعمل، في نفس الوقت على تشييد اسس فلسفة المستقبل.

إن فويرباخ يعتبر أن الفلسفة الحديثة اقتصرت على البرهنة على ربانية الادراك، ولم تعترف بالكائن الرباني المطلق الا في الفهم المُجرد. وذلك لأن هذه الفلسفة انبثقت من اللاهوت، وعملت على قولبته في مقولات ومفاهيم فلسفية ومن ثم فإن: «جوهر الفلسفة التأملية ليس شيئاً آخر سوى جوهر الإله المعقلن» (*Ibid.* P.174).

ولذلك فإن أسمى نسق فلسفي يجسد اعلى قمة وصلت اليها الفلسفة التأملية هو النسق الهيغلي الذي هو، في حقيقة الامر، لاهوت يكتسي لباساً فلسفياً. فسر الفلسفة التأملية هو في ذات الوقت سر اللاهوت، وطالما «لم نتخل عن فلسفة هيغل فاننا لن نترك اللاهوت» (*Ibid.* P.161).

ومن أجل تأسيس فلسفة جديدة، كل الجدة، أي فلسفة مستقلة تستجيب لحاجة الانسانية وللمستقبل، يتعين الانفصال عن الفلسفة التأملية والانطلاق من الواقع والانسان والعالم.

الواقع باعتباره واقعاً اي موضوع الحواس. فالحقيقة والواقع والقيمة الحسية ليست الا مظاهر لحقيقة واحدة. ومن هنا فالوجود الحسي هو الوجود الحقيقي. والحواس وحدها، وليس الفكر بذاته ولذاته، هي التي يمكن ان تعطي للشيء معناه الحقيقي.

فمهمة الفلسفة الجديدة، التي هي في الوقت نفسه فلسفة المستقبل. تتمثل في إرجاع الفلسفة من مملكة الارواح الميتة الى جمهورية الارواح الحية وانزالها من غبطة الفكر الرباني الى واقع البؤس الانساني.

ولقد اعتبر فويرباخ أن فلسفة هيغل تتضمن معنى نقدياً بالرغم من المآخذ التي وجهها الى فلسفته غير أن هذه الخاصية النقدية ليست نقدية ـ تكوينية. Génético-critique، لأن الفلسفة النقدية ـ التكوينية لا تفهم شيئاً معطى بواسطة التمثل وبصورة دوغمائية، ولكنها تهتم بدراسة اصل هذا الشيء وبأسلوب نقدي. ولذلك فإن كل فلسفة أرادت ان تلتزم بالمقياس النقدي ـ التكويني، يتعين عليها أن تنطلق من الطبيعة التي هي جوهر الواقع.

وتقتضي الاشارة من جهة اخرى، الى ان فويرباخ لم يحصر نقده في الفلسفة التأملية، لان اتجاه نقده ادى به الى نقد الدين الذي يعتبره التطبيق العملي للفلسفة التأملية، وحاجزاً اساسياً يحول دون التقدم المادي، الاخلاقي والاجتماعي للمرحلة الحديثة.

لا شك أن انتقاد فويرباخ للدين مستمد من مفهوم الاستلاب. ومعروف ان هذا المفهوم في المنظومة الهيغلية له مكانة تصورية خاصة. غير أن فويرباخ عوضاً عن تناوله قضايا تأملية حول الدين والانسان، ربط الدين بوعي ووجود الانسان. فالروح عند هيغل، حين تسقط في استلابها في المادة والطبيعة، تعيد وعيها بذاتها وتنتهي بإدراك طابعها وجوهرها المطلقين. أما عند فويرباخ فالانسان عندما يستغرق في الله، يرجع الى ذاته ثم يكتشف قدرته وسموّه، لا سيما وان هناك خصائص ثلاث تميز الانسان وتتمثل في العقل والارادة والحب، وهي قوى سامية تشكل الجوهر الحقيقي للانسان باعتباره انساناً.

لذلك فإن الارادة الانسانية، التي تسقط قدرتها وتنسبها الى قوة خارقة متفوقة، تؤدي الى الخضوع التام للانسان، لأنه يستغني عن مساءلة وعيه وإرادته الخاصين. والحب هو اكثر القدرات الانسانية التي تلحق بالارادة الالهية لدرجة يتغير مضمونها الحقيقي في الدين. وبدل أن يتعرف الانسان على ذاته والآخرين يبقى مستعبداً من لدُن الحب الرباني.

وهكذا ففي الوقت الذي يكتشف فيه الانسان ان ما يقوم به من إسقاطات ما هي الا اساطير ومعتقدات وهمية، يكتشف، بالتدريج وعيه لذاته ولقدراته ويتوصل الى أن وعيه للّه هو، في حقيقة الامر، وعيه لذاته ولهويته الواقعية. يقول فويرباخ «إن مهمتنا تتمثل بالضبط في البرهنة على أن التعارض بين الرباني والانساني هو تعارض وهمي، أو، بعبارة اخرى، انه ليس شيئاً آخر غير تعارض بين الجوهر الانساني والفرد الانساني». (*Ibid.*, P.97).

إن الهدف الاساسي لفويرباخ من نقده للفلسفة والدين هو تأسيس فلسفة جديدة تمثل التعبير الفكري والنظري عن الواقع البشري. وتنطلق، اساساً، من الواقع الحسي ومن الطبيعة، كما تتخذ من الانسان محورها الجوهري. لأن فويرباخ يرى ان كل فلسفة أرادت أن تكون جدية يتعين عليها مواجهة الفلسفة التأملية من جهة، وتأسيس افكارها ومفاهيمها على الانسان باعتباره مقياساً حاسماً في التفكير الفلسفي من جهة ثانية.

التخلي المطلق عن الايمان بوجود قوة وهمية خارج الذات الانسانية، هذا هو المبدأ المؤسس للنقد الفويرباخي. يقول: «إن اللااعتقاد حل محل الايمان والعقل محل الكتاب المقدس والسياسة محل الدين والكنيسة والارض محل السماء والعمل محل الصلاة والبؤس المادي محل الجحيم والانسان محل المسيح. إن الناس الذين لم يعودوا حائرين بين سيد رباني وسيد ارضي ارتموا بكل ارواحهم في حضن الواقع وأصبحوا مختلفين عن الناس الذين يعيشون في حال من التمزق» (*Ibid*, P. 134).

اراد فويرباخ، من خلال نقده، صياغة انتروبولوجية ذات نزعة إنسانية وواقعية تهتم بالدولة وبموقع الانسان داخل المؤسسات وبمشاركته السياسية في المجتمع لدرجة وصل فيها الى الدعوة الى جعل السياسة ديناً جديداً ينفي ما اسمه بالكاثوليكية السياسية.

ومهما يكن من قيمة واهمية الملاحظات التي يمكن تسجيلها على النزعة النقدية عند فويرباخ، فإنه يشكل لحظة نقدية بالغة الاهمية في سيرة تطور الاتجاه النقدي الالماني. اذ وفرت نصوصه انفتاحات فكرية اساسية للنقد الذي سيؤسسه ماركس فيما بعد.

4ـ مفهوم النقد عند ماركس، Marx 1817-1883:

يتميز مشروع كارل ماركس النظري برمته بكونه يستند، اساساً، الى النقد، وكل كتاباته ومؤلفاته، حتى وإن لم تحمل النقد لفظة ومفهوماً في عناوينها، فإنها كلها تعتمد عليه

بالدرجة الاولى. وكون هذا المشروع يتميز بهذه الخاصية فلأنه **يخرج، في مجمله، عن إطار الصيغ والاتجاهات التقليدية التي** تعامل معها كتراث، فاخضعه لامتحان نقدي ميّز فيه العناصر ذات الدلالات المفيدة في بناء نظريته، عن الجوانب التي فقدت كل صلاحية او قدرة على المحاكمة والنقد العقليين.

إن النقد الماركْسي، شيمة النقد الذي عمل على صياغة مفهاهيمه كل من كانط وهيغل وفويرباخ، تولّد عن واقع تاريخي اشكالي. تميز بالتخلف على مستويات الاقتصاد والسياسة والاجتماع. ولكن على الرغم من ذلك فإن مفكري المانيا وفنانيها ابدعوا اعظم منظوماتهم ومنجزاتهم في تلك الحقبة لدرجة ان التخلف المادي الالماني، اقترن بتضخم في التطور الايديولوجي والفكري.

ولقد كان ماركس من بين المفكرين الذين فهموا ان فرط التطور النظري والفلسفي إن هو الا تعبير عن التخلف الحضاري والتاريخي الذي كانت المانيا ترزح تحته، وانها كانت معاصرة للحاضر الاوروبي من جانب واحد فقط ألا وهو الفكر، وان الالمان وفلاسفتهم فكّروا ونظّروا حين كانت الشعوب الاخرى تصنع، فمثلوا، بذلك، على الوجدان الاخلاقي والنظري لتلك الشعوب» ولقد سار تجريد الفكر وتساميه المتغطرس جنباً الى جنب دوماً مع ضيق الواقع الالماني وتفاهته» (Marx, *Critique du droit politique hégélien*, P.205).

ومعلوم أن ماركس كان ينتمي الى الشباب الهيغليين أو ما سمي باليسار الهيغلي الذي تأسس في الثلاثينات من القرن الماضي، أي في فترة بدأت فيها البورجوازية الالمانية تعبر عن ذاتها بخجل كبير وتطالب بنظام ديمقراطي دستوري يوحد البلاد ويبني اسس صناعة حديثة. ولقد كان الهيغليون الشباب التعبير الفكري عن هذه البرجوازية الليبرالية حين عملوا على تأويل النسق الهيغلي بأسلوب يخدم استراتيجيتهم. وركزوا على عناصر السلب والنقد وألغوا الجوانب المحافظة فيه، لأنها كانت تخدم وتبرر عقلياً الدولة الاوتوقراطية البروسية. وتوصلوا الى أن الواقع الالماني البائس والدولة الالمانية لا تتطابق مع العقل بقدر ما تكرس التمزق والتأخر.

ومن المستحسن أن نشير الى انه بالرغم من انتماء ماركس الى هذه الحركة وتأثره بمواقفها النظرية خصوصاً في كتابه نقد **فلسفة القانون الهيغلية**، وحين كان مسؤولاً صحفياً عن احدى الصحف الليبرالية **الديمقراطية الجريدة الرينانية**. فان ماركس تعامل مع هذه الحركة بتحفظ كبير وتشكيك ملحوظ، الامر الذي يفسر رد الفعل العنيف الذي صدر عن كل من ماركس وانغلز حين اعتبر انه يتعين: «إماطة اللثام عن هؤلاء الخراف الذين يحسبون انفسهم ويحسبهم الناس ذئاباً، وبيان أن ثغاءهم لا يفعل سوى ترديد مفاهيم الطبقة الوسطى الالمانية في لغة فلسفية، وأن تبجح هؤلاء الشرّاح الفلسفيين إنما يعكس حقارة الظروف الفعلية في المانيا (ماركس، انغلز، **الايديولوجية الالمانية**... ص 19).

وكيفما كانت اللهجة النقدية التي نطق بها ماركس تجاه ما أسماه بالعائلة المقدسة فإن هذا لا يمنع من افتراض أنّه انجرف وراء النزعة النّقدية التي كانت تعم الهيغليين الشبان، وذلك في إطار تعاملهم مع التّركَة الهيغلية وتأويلهم للواقع العقائدي والاجتماعي الالماني آنذاك. وسنحاول تبيان ملامح مفهوم النقد عند ماركس ومواكبة تطور هذا المفهوم داخل المنظومة الماركسية.

1-4 ـ الدلالة السياسية والتاريخية للنقد:

لقد لاحظنا اثناء تناولنا للنقد الفويرباخي، أنه انصب على مساءلة الفلسفة التأملية عند هيغل واستنتج أن هذه الفلسفة إن هي الا لاهوت مقنّع يتخذ شكلاً فلسفياً وصيغاً منطقية، وخلص الى بطلان وتهافت مفاهيمها ومقولاتها. نقده للفلسفة التأملية استدعى نقده للدين الذي كان يشكل في نظره حجر عثرة امام التقدم الاجتماعي والاخلاقي، ويمثل الشكل الاسمى لاستيلاب الانسان والتجسيد الواضح لضياعه. وبهذا يكون فويرباخ قد عَبَّدَ ارضية لا بأس بصلابتها لتأسيس أي نقد، إذ ان محاولته: **نقد فلسفة هيغل** يمكن اعتبارها. «بيان حقيقي أو خطاب في المنهج النّقدي» (Assoun, *Marxisme et théorie critique*. P.34).

إن ماركس انطلق من هذه الارضية الاولية لنقد المنظومة الهيغلية. ومنذ كتاباته الاولى، بل حتى في اطروحته للدكتوراه في سنة 1839، كان يعتبر النقد بمثابة شعلة ملتهبة وسلب ثوري. بل يصل الى القول بأن «الفعل الذي من خلاله تجد الفلسفة نفسها مواجهة للعالم الخارجي هو النقد» (Marx, *Critique de l'état hégélien*, P.197).

وسيبتدىء ماركس نقده بالكشف عن مضمون فلسفة القانون الهيغلية، ومناقشة مفهوم الدولة عنده، كما أنه سيولي اهتماماً خاصاً بمسألة الدين والاستلاب الديني للإنسان معبراً أن «نقد الدين هو الشرط الأولي لكل نقد» (Marx, *Contribution à la critique du droit de Hegel*, P. 197) لأن تقويض الدين بوصفه سعادة وهمية يؤمن بها الشعب معناه

المطالبة بالسعادة الحقيقية والاستغناء عن الأوهام التي تغشي عيونه وتطمس عقله ليبتعد عن محاكمة الأوضاع الحقيقية للمجتمع. إن البحث عن قوة لا محدودة وكائن خارق يعني، في نهاية المطاف، البحث عن الجوهر الحقيقي للإنسان. لذا فإن أساس نقد الدين هو أن الإنسان هو الذي يخلق الدين وليس الدين هو الذي يخلقه، أي الدين هو الوعي الحقيقي بالذات ومن ثم فإن النضال ضد الدين، في نظر ماركس «هو نضال غير مباشر ضد عالم يشكل الدين عبيره الروحي (Marx, *critique de la philosophie du droit, op.* cit, P. 97-98). فالدين «هو النظرية الشاملة للعالم، حصيلته الموسوعية، منطقه في صورة شعبية، نقطة شرفه الروحية، حماسته، مرسومه الأخلاقي، تتويجه الاحتفالي، أساس تعزيته وتبريره الكوني». وإذا كان الأمر كذلك فإن الضرورة تستدعي نقد هذا العبير الروحي ليتسنى للإنسان الكشف عن المغالطات والأوهام التي فرضها على نفسه وبالتالي تغيير واقعه ليصل إلى سن الرشد ويتخذ من ذاته مركزاً للتفكير وشمسه الواقعية إذ «إن الدين ليس إلّا شمساً وهمية تدور حول الانسان ما دام الانسان لا يدور حول ذاته (*Ibid,* P. 198).

وإذا اردنا ان ننطلق من الوضع الراهن لألمانيا، كما يعتبر ماركس، وإذا أردنا ان نفعله بالطريقة الوحيدة الملائمة، بمعنى انكاره وسلبه، فإننا سنخلص إلى نتيجة مؤداها ان المجتمع الألماني مجتمع اشكالي، اي يُعبِّر عن مفارقة تاريخية في تطوره. والنضال ضد الوضع الالماني لا يصدر عن هوى الرأس بل عن رأس الهوى وأن النقد لا يأتي نتيجة عمل فكري متعال أو مناقشات نظرية بعيدة عن واقع الحال بل يتعين عليه أن يكون في قلب المعمعة على اعتبار ان «الشعور الجوهري الذي يحركه هو السخط ومهمته الأساسية هي الفضح» (*Ibid,* P. 199).

وهكذا فإن النقد يستلزمه الانصهار في بوتقة العمل على وضع حد للبؤس الألماني وأن يحرض الالمان على نفض أوهامهم ورفض واقعهم والسخط على أوضاعهم. فالمطلوب، «أن لا نترك للألمان لحظة من الوهم والخنوع. ينبغي أن نجعل الاضطهاد الواقعي أشد وطأة بإضافتنا اليه وعي الاضطهاد. وأن نجعل العار أكثر خزياً بإدامتنا إياه. ينبغي أن يصور كل قطاع من المجتمع الألماني على أنه الجزء المخزي من المجتمع الالماني. وينبغي أن نرغم هذا الوضع المتحجر من الأشياء على الدخول إلى حلبة الرقص بعزفنا له لحنه الخاص» (*Ibid,* P. 200-201).

فالنقد إذن «ليس مبضع تشريح بل إنه سلاح (*Ibid.,* P. 200). وهدفه ليس يكمن في مهادنة الوضع البئيس في المانيا والمصالحة مع النظام كما لا يتمثل في محاكمة الأفكار والنظريات والمفاهيم بل إن هدفه هو الغوص في صميم الواقع الألماني للكشف عن عيوبه من أجل تغييره.

ومن ثم فإن الوضع الاشكالي الألماني هو، في حقيقة الأمر ماضي الشعوب الحديثة. والنضال ضد ظروف المجتمع الألماني هو نضال ضد ماضي هذه الشعوب. ولماذا يتشكل التاريخ من مراحل وحقب وفترات إن لم تكن البشرية قادرة على الابتعاد عن ماضيها الذي شاخ واهترأ.

نلاحظ، بصورة جلية، أن النقد لكي يصبح ذا فعالية عند ماركس يتعين عليه أن يرتبط بالعمل السياسي، وأن الالتقاء بين النقد والسياسة وحده قمين بإحداث التغيير في المجتمع الالماني الذي لم يكن قد بلغ مستوى التاريخ بعد ويبدأ من حيث ينتهي تاريخ الشعوب المجاورة له. وبسبب هذه الاعتبارات فإنه يشكل موضوعاً للنقد.

ولعل العنصر الوحيد الذي استطاع التفاعل مع مجرى الاحداث التاريخية يتمثل في الفلسفة. وماركس يرى أن الألمان معاصرون للتاريخ على المستوى الفلسفي والفكري فحسب ولكنهم متخلفون عنه مادياً وسياسياً. وما يشكل عند الشعوب المتقدمة صراعاً عملياً مع الواقع السياسي والاجتماعي يكوّن، في المانيا، صراعاً نقدياً مع الانعكاس الفلسفي لتلك الوضعية.

ولذا «فإن مستقبلها (أي المانيا) لا يمكن ان يتحدد لا في السلب المباشر للوضعية السياسية والقانونية والواقعية ولا بالتحقيق المباشر لوضعيتها المثالية. ذلك لأن ما يتعلق بالسلب المباشر لوضعيتها الواقعية امر قد تحقق في وضعيّتها المثالية. أما فيما يتعلق بالتحقيق المباشر لوضعيتها المثالية فإن هذا الأمر ما زال بعيداً لأنها اكتفت بتأمل الشعوب المجاورة» (*Ibid,*. P. 203).

ويمكن أن نلاحظ في هذه الفترة من التطور الفكري لماركس ان النقد الذي قام به لفلسفة القانون الهيغلية والتأويل الذي تبناه من أجل مساءلة الجوهر الحقيقي للدين، والكشف عن الوضع الاجتماعي والتاريخي لألمانيا، قد انطلق من ارضية بدأ فويرباخ بتعبيدها. وما يثير الانتباه، هنا، هو ان نقد الدين، عند ماركس، يستدعي بالضرورة نقد السياسة وخاصة التفكير السياسي الهيغلي الذي يكرس وجود الدولة البروسية.

ونشير إلى أن خصوصية النقد الماركسي، في هذه الفترة، لا تتعلق إلّا بالموضوع المنتقد، أما المنهج والأدوات المستعملة في نقد هذا الموضوع فانهما لا يخرجان عن اطار النقد الفويرباخي إلّا لماماً. وهكذا يمكن ان نقول إن ماركس كلما ابتعد عن

هيغل كلما وجد العزاء في النقد الفويرباخي.

ومع ذلك يبقى أن وظيفة النقد عنده في هذه المرحلة ومفهومه له يتحدد في كونه «موجهاً نحو احداث تأثيرات نظرية بتدخله» (Assoun, *Marxisme et théorie critique, op. cit*, P. 44)، وهذه التأثيرات النظرية ليست موجهة إلى نقد السماء بقدر ما هي موجهة إلى نقد الواقع الأرضي. «إن نقد السماء يتحول إلى نقد الأرض ونقد الدين إلى نقد القانون. ونقد اللاهوت إلى نقد السياسة» (Marx, *Contribution à la critique de la philosophie, op. cit*, p. 198).

ونخلص إلى القول بأن النقد عند ماركس في هذه المرحلة من تطوره الفكري اتخذ دلالة سياسية بالدرجة الأولى لأن المعطيات التاريخية والاجتماعية والسياسية اقتضت ذلك. وسينتقل إلى أسلوب جديد في النقد في المرحلة الثانية تحت تأثير كثير من النصوص وعلى رأسها نصوص كل من ارنولد روج وموسى هيس حيث سيتخذ النقد عنده شكلاً اجتماعياً واضحاً.

2.4 ـ القاعدة الانتروبولوجية الواقعية للنقد:

بعد أن تصدى ماركس لفلسفة القانون الهيغلية انطلاقاً من معالجة نقدية يطغى عليها البعد السياسي انتقل بعد ذلك لتصفية حساباته مع الهيغليين الشباب فألف هو وفردريك انغلز كتاب **العائلة المقدسة أو نقد النقد النقدي**، مستهدفاً من وراء مساجلاته الكشف عن المضمون الحقيقي لنقدهم الذي وإن قدم في البداية اعمالاً جيدة وتوصل إلى نتائج ساهمت في توضيح كثير من القضايا في موضوع الدين المسيحي وتاريخه، فإنه مع ذلك سقط في شراك قوقعة عدمية خطيرة أدت به إلى الانكماش التام واعتبار الجمهور كتلة مادية سلبية منفعلة لا ترقى إلى مستوى الفكر والوعي للذات.

ولعله من المناسب أن نلاحظ هنا أن كل المفاهيم الرئيسية التي تناولها ماركس من الوجهة النقدية أو وظفها في استعمالاته الخاصة، كان ينظر إليها من زاوية فلسفية محضة حتى ولو اكتست طابعاً سياسياً، اجتماعياً أو تاريخياً. وسنجد أن الخاصية نفسها تميز نقده للاقتصاد السياسي في بداية اهتمامه بهذا العلم.

من المعروف أن ماركس واجه مسائل الاقتصاد في مناسبات عديدة قبل أن يتناول مقولات هذا العلم بالنقد في *مخطوطات 1844* ذلك أنه في 1842-1843 عندما كان محرراً للجريدة الرينانية وجد نفسه كما يقول: «لأول مرة تحت ضغط الضرورة الملحة أن اقول كلمتي حول ما يسمى بالمصالح المادية». (Marx, *Contribution à la critique de l'économie op. cit*, P. 1) ومواجهته الملموسة، كصحفي، لهذه القضايا وفرت له «الأسباب الأولى للاهتمام بالمسائل الاقتصادية» (Ibid, P. 119).

كما أن مقالة انغلز «**خطاطة** من أجل نقد الاقتصاد السياسي» لعبت دوراً مهماً في التوجه النظري لماركس. ذلك أن احتكاك انغلز بالواقع الانكليزي حيث راحت الثورة الصناعية تغير مجرى الحياة العامة للمجتمع، جعله يلمس تناقضات العلاقات البورجوازية ويعايش مختلف أشكال الممارسة التجارية والصناعية.

إلّا أن ماركس في **المخطوطات** قابل بين أفكاره ومناهج الاقتصاديين الكلاسيكيين متسائلاً عن قيمة المنهج الديالكتيكي الهيغلي، وذلك بهدف بلورة رؤية اصيلة للنقد كأداة وكمفهوم.

أراد ماركس أن يعرف حقيقة الوضع الذي يوجد عليه الانسان داخل نظام اقتصادي سلعي، منتقداً النظريات الاقتصادية البورجوازية ومعتبراً أن العمل في هذا المجتمع يشكل استلاباً كلياً للإنسان. وان تقسيم العمل الاجتماعي لا يتم على أساس مواهب الأفراد وطاقاتهم ومراعاة مصلحة المجتمع، بل انه يحدث وفق قوانين الانتاج الرأسمالي للسلع وحسب. وانطلاقاً من هذه القوانين يتحكّم انتاج العمل الذي يتمثل في السلعة في طبيعة النشاط الانساني وأهدافه وبعبارة اخرى فإن السلعة، بدلاً من ان تخدم الانسان تصبح هي المخدومة ويغدو وعي الانسان خاضعاً لعلاقات الانتاج المادي، وحسب.

فالعمل ليس مجرد نشاط اقتصادي بل انه النشاط الوجودي للإنسان ونشاطه الواعي الحر. فالإنسان تضطره حاجاته الحيوية لتغيير أشياء الطبيعة، ولكنه لدى عمله في عالم الطبيعة تتغير طبيعته هو. وهذه قضايا يغفلها الاقتصاد السياسي الكلاسيكي لأنه لا يرى في العامل إلّا أداة للعمل وحيواناً محكوماً عليه أن يلتمس فقط ما يسد حاجته الملحة.

وهنا يتعين نقد الاقتصاد السياسي، ليس باعتباره علماً بل بوصفه تعبيراً عن اشكالية تشمل كلية الجوهر البشري وإطاراً نظرياً يغطي الاستلاب الانساني ويضفي طابع الشرعية على انعدام كل قيمة للواقع البشري كما يمثله المجتمع الرأسمالي. والعالم الموضوعي لم يعد ملكية حقيقية للإنسان أو حقلاً للنشاط الحر من أجل تأكيد حر للطبيعة البشرية ولكنه أصبح عالماً للأشياء المتملكة المستعملة، القابلة للتداول والتبادل في

اطار الملكية الخاصة التي تستعبد الانسان بقوانينها وتسلبه حريته.

إن ماركس في مخطوطاته يولي اهتماماً كبيراً لمسألة العمل. وبالرغم من أن بداية بحثه تتعرض لمواضيع مطروقة من طرف الاقتصاد السياسي الكلاسيكي مثل الأجر، الريع العقاري فإنه ما يلبث ان يستغني عنها ويركز انتباهه بالدرجة الأولى على مفهوم العمل المستلب.

ذلك أنه في المجتمع الرأسمالي لا ينتج العمل بضائع فقط ولكنه ينتج ذاته. أي ان العامل ينتج ذاته بوصفه بضاعة ويصبح بضاعة أكثر حقارة مما ينتج من سلع. وهكذا بدل أن يكون العمل تعبيراً عن الإنسان فإنه يصبح استلاباً وعوض أن يكون تحقيقاً كاملاً للإنسان فإنه يؤدي إلى ضياع تام للواقع. يقول ماركس: «إن كل نتائج الاقتصاد الرأسمالي توجد على هذا التحديد: ان العامل حيال منتوج عمله يكون في نفس العلاقة التي توجد بينه وبين شيء خارج عنه» (*Marx, Manuscrits de 1844, op. cit,* P.57).

وما يمكن أن نستنتجه من فهم ماركس لموقع العمل، عند قراءتنا للمخطوطات، هو أن العمل يتميز بكونه مقولة فلسفية. ذلك أن تناول تصورات تتعلق بالوجود والماهية الانسانية لا يمكن أن تكون إلاّ حاملة لطابع فلسفي أو هي من المقولات المطروقة في الفلسفة. وماركس نفسه يشير إلى أنه «بواسطة الملكية الخاصة تبلغ الماهية الانطولوجية للشغف الانساني كليتها وإنسانيتها» والمشاعر والانفعالات والاهواء التي يتميز بها الانسان ليست عينات انتروبولوجية فقط ولكنها» اثباتات انطولوجية جوهرية» ((*Ibid,*. P. 119)).

يؤكد ماركس على اعتبار الممارسة اساس تموضع الانسان في الواقع الموضوعي. وإذا كانت اشكال الاستلاب تتخذ قاعدة تاريخية في الممارسة الانسانية، فإنه ينجم عن ذلك أننا لا يمكن اعتبارها أشكالاً مجردة ونظرية لموضوعية المعرفة من خلال قناع منطقي تأملي كما هو الحال عند هيغل، بل يتعين عليها أن تبرز بواسطة عملها الفعلي الذي يتجاوزها بالضرورة وبصورة واقعية.

إن نص **مخطوطات *1844*** تعامل مع مقولات الاقتصاد السياسي من منطلق الفيلسوف وليس من وجهة نظر عالم الاقتصاد. لأنه اعتبر في سياق نقده للاقتصاد السياسي، أن هذا العلم يتغاضى عن حقيقة وضعية ووجود وماهية الانسان ويعجز عن ادراك واقع العمل المستلب وعلاقته بالملكية الخاصة. لذا استنتج ماركس أن إلغاء الاستلاب يقتضي الغاء واقع العمل المستلب وبالتالي الملكية الخاصة.

وبنقده لبعض مقولات الاقتصاد السياسي وازى في الوقت عينه بين نقده لديالكتيك هيغل واستلهام بعض انفتاحات التأويل الفويرباخي بهدف تأسيس معالم نقده الخاص، الذي ظهر في هذه المرحلة من تطوره الفكري متكئاً على أرضية انتروبولوجية واقعية تتجاوز كثيراً النزعة الانسانية الطبيعة عند فويرباخ.

ويمكن القول إن مفهوم النقد عند ماركس في **المخطوطات** أخذ في التبلور والاستقلال النسبي عن الانساق والمناهج السابقة عنه لا سيما الديالكتيك الهيغلي والنقد الفويرباخي، إلاّ أنه لم يتحرر بعد، بصفة كلية، من رواسب هذا التراث الايديولوجي الذي عمل جاهداً من أجل تجاوزه بهدف بناء منهجه النقدي.

3.4: الأساس المادي التاريخي للنقد:

بتأليف **الأيديولوجية الالمانية** عام 1945، يكون ماركس وانغلز قد حققا تحولاً نوعياً في تطورهما النظري. لأن هذا المؤلف يعتبر تتويجاً لنضال فكري ضد مختلف الأنساق التي واجهها، وفي نفس الوقت نتيجة عمل نقدي للمواقف التي تتعالى عن الواقع الاجتماعي وتباهي بابتعادها عن ميدان الممارسة.

وقد اعترف ماركس ان كتابة مؤلف **الايديولوجية الالمانية** كعمل مشترك، تمت لاستخلاص «التعارض الموجود بين طريقتنا في النظر والتصور الايديولوجي للفلسفة الألمانية، أي تصفية حساباتنا مع وعينا الفلسفي السابق (Marx, *Contribution à la critique de l'économie..., Op cit,* P. 4) ومن ثم فإن نقد هيغل وفويرباخ **والعائلة المقدسة**، فضلاً عن مختلف النظريات الاشتراكية والشيوعية، انطلق من اعتبار أن هؤلاء الفلاسفة وهذه النظريات تساهم في تضخيم الوعي الخاطىء بدلاً من المشاركة في عملية تغيير الواقع.

إن الايديولوجية الألمانية ليست، في حقيقة أمرها، إلاّ تاريخ عملية انحلال النسق الهيغلي بسبب الهوة السحيقة التي تفصل الفلسفة الألمانية عن الواقع الاجتماعي، الشيء الذي جعل النزعات النقدية التي نسجتها هذه الفلسفة بدون فعالية تاريخية.

ولعل التباعد الذي يميز الفلسفة الألمانية عن علاقتها بالواقع الالماني يستلزم معرفة الواقع العيني من أجل تغيير أساسيات هذا الواقع وتجاوز التخلف، لأن التحرير الحقيقي لواقع بائس لا يتم على مستوى الأفكار والادعاءات الجوفاء، بل هو عملية تاريخية تعتمد على وسائل واقعية. فالأفكار والمفاهيم ذاتها هي

من إنتاج البشر أنفسهم، الذين يعملون ويتحركون داخل واقع مادي واجتماعي معين: «إن إنتاج الأفكار والتصورات والوعي مختلط، بادىءالأمر،بصورة مباشرة ووثيقة بالنشاط المادي والتعامل المادي بين البشر. فهو لغة الحياة الواقعية.. ينطبق الأمر نفسه على الانتاج الفكري كما يتمثل في لغة السياسة ولغة القوانين والاخلاق والدين والميتافيزياء.. الخ. عند شعب بكامله. فالبشر هم منتجو تصوراتهم وأفكارهم.. والوعي لا يمكن قط أن يكون شيئاً آخر سوى الوجود الواعي.. ووجود البشر هو تطور حياتهم الواقعية (ماركس. انغلز، **الايديولوجية**، م. سابق، ص 30).

إن الايديولوجيا، في نظر ماركس، وهم وخداع. وهذا الوهم لا يعثر على تفسيره في ذاته بقدر ما يتعيّن أن يبحث عنه في الشروط الاجتماعية والمادية لممارسة البشر العينية. ذلك أن الناس بسبب ظروفهم المزرية وتأخر مجتمعهم يجتهدون في البحث عن الأوهام وأساليب التمويه لكي يجدوا فيها العزاء والتعويض عن بؤسهم الاجتماعي.

غير أن الايديولوجيا، بحكم الأفراد الذين ينتجونها، وبحكم أهدافهم ومراميهم، ترتد إلى تفسير مزيف للتاريخ وإلى اعتماد مناهج وأشكال تجريدية تغض الطرف عن أهمية التاريخ وتنتهي إلى السقوط في مجموعة من الأوهام يمكن فضحها بالرجوع إلى التاريخ. ومن ثم فإن مواكبة التصور الايديولوجي للفلسفة والواقع يؤدي بنا إلى توفير امكانية نقد جذري لأسسه وأساليبه استناداً إلى التاريخ، لأن التصورات العامة كالقانون والدين والفلسفة هي تصورات هلامية ضبابية انبثقت من دماغ الانسان ولذلك يمكن رصد مضامينها بواسطة الاختبار الاجتماعي والمحاكمة التاريخية.

إن ماركس يحدد السمات التالية للايديولوجيا:

- ان الايديولوجيا تنطلق من واقع إلا أنه واقع مجتزأ ومحدود وتنفلت الكلية من الوعي كما تنفلت عملية التطور التاريخي من الارادات الفردية.

- إن الايديولوجيا ترصد هذا الواقع بطريقة تعمل على تشويهه بواسطة خلفيات وتصورات مسبقة.

- إن هذه التصورات المعكوسة لا تكون كذلك إلّا من جراء اندماجها في التاريخ الفعلي الواقعي وذلك بسبب غرورها وادعائها انها تتميز بالكلية في حين أنها تحمل، في حقيقة الأمر، كلية مثالية خيالية. إن نسبة الوهم والواقع التي يمكن فرزها من البناء الايديولوجي غير مستقرة لأنها تتغير وفق الظروف والمجتمعات والحقب التاريخية والعلاقات الاجتماعية. إنها تمتد إلى ما يتجاوزها باعتبارها طريقة عمل تنطلق من الواقع لتفسره ولكنها لا تملك القدرة على تغييره. اللهم إلّا تغير تفسير هذا الواقع.

- إن للإيديولوجيا صبغة مزدوجة. فهي أولاً نظرية عامة مجردة وثانياً تمثل مصالح وأهداف معينة تحاول البحث عن أجوبة لجميع التساؤلات والمشاكل التي تطرح أمامها فضلاً عن أنها تعرض نظرة عامة للعالم وتقترح نمطاً للعيش والسلوك.

- تنطوي الايديولوجيا على تجريدات لا تمت إلى العلم بصلة ولكنها تنخرط في العمل والممارسة وذلك من خلال وسيلتين: إما بالضغط والغش وإما بالتمويه والاقناع. وهما وسيلتان في يد الطبقة الاجتماعية المسيطرة تستعملها من أجل تكريس واستمرار سيطرتها.

إن هذه التحديدات التي يقوم بها ماركس في **الايديولوجيا الالمانية** تطبق على التصور الايديولوجي للفلسفة وللواقع الألماني كما تطبق على اساليب تفكيره، هو، قبل تطبيقها على الكتاب. فقد اعتبر ماركس وجود الفلسفة ضروري في الوقت الذي يكون العالم ناقصاً لتوجيه الانسان إلى مواطن النقص، فضلاً عن انها تشكل احتجاجاً ورفضاً لهذا العالم في نفس الوقت ولن تنتهي إلّا بتحقيقها. وتحقيقها هو في الأساس، عملية زوالها واندثارها. لذلك ربط ماركس، عند نقده لفلسفة القانون الهيغلية، مستقبل الفلسفة بمستقبل البروليتاريا. والموقف السلبي الذي يتخده ازاء الفلسفة يرجع إلى عجزها عن تحقيق ذاتها لتكون رأس التحرر الألماني.

ويمكن أن نقول إن ماركس باكتشافه للواقع المادي الذي يحاكم كل التصورات والمفاهيم، سواء أكانت ايديولوجية أم علمية، أصبح للنقد عنده في **الايديولوجية الالمانية** أساساً مادياً تاريخياً، وهكذا فإن: «سائر اشكال الوعي ومنتجاته يمكن حلها ليس بالنقد الذهني وبالانحلال في الوعي الذاتي او التحول إلى اطياف وأشباح وأوهام.. الخ. بل بواسطة القلب العملي للعلاقات الاجتماعية المشخصة التي ولد منها هذا الهراء المثالي، فقط وادراك ان الثورة لا النقد هي القوة المحركة للتاريخ». (**المصدر نفسه**، ص 50).

وتقتضي الاشارة إلى أن الفكرة المركزية في «الأطروحات حول فويرباخ تتمثل في الممارسة التي تشكل المقياس الأساسي والنشاط الواقعي العملي الانتقادي للبشر. ويرفض سلبية المادية الحسية عند فويرباخ لأنها لا تفهم مغزى الفاعلية الثورية والفاعلية النقدية العملية».

إن الأساس المادي التاريخي الذي توصل إليه ماركس في **الايديولوجية الألمانية** لم يتبلور بعد بشكل واضح. وهذا ما سيقوم به في الأعمال اللاحقة ولا سيما في نقده للاقتصاد حيث

ستحدد بشكل واضح كل المفاهيم التي بدأ بصياغتها في **الايديولوجية الالمانية** وسيفرد لمفهوم النقد أهمية قصوى.

4.4 ـ الديالكتيك النقد والبروليتاريا:

اتضح لنا مما تقدم ان النقد عند ماركس انطلق من نقد الدين إلى نقد الفلسفة إلى نقد الدولة ومنه إلى نقد المجتمع، وبعبارة أخرى من نقد السياسة إلى نقد الاقتصاد السياسي الذي سيؤدي إلى نقد الملكية الخاصة. وتبين لنا أيضاً أن مفهوم النقد يكتسب دلالته من التطور النظري لماركس. فابتداء من نقده لفلسفة القانون الهيغلية إلى **المخطوطات** لاحظنا ان السمة المميزة للنقد تتمثل في ابعاده السياسية والتاريخية مع طغيان للتفكير الفلسفي. إلّا أن ماركس في **الايديولوجية الالمانية** و **أطروحات حول فويرباخ** عمل على تطعيم النقد بأساس مادي للتاريخ. أما المرحلة التي ستعقب **الايديولوجية الالمانية** فستتميز كتاباتها برمتها بالهم النقدي، على اعتبار أن مشروعه الأساسي الذي يتمثل في **الرأسمال** هو عمل نقدي، في الأساس للاقتصاد السياسي. فما هي إذن دلالة النقد في هذه المرحلة؟

إن اهتمام ماركس بالاقتصاد السياسي ليس وليد الخمسينات من القرن التاسع عشر. وقد جاء أثناء عرضنا للمضمون النقدي **لمخطوطات** *1844* أن ماركس اكتشف الاقتصاد السياسي من جراء احتكاكه بواقع الفلاحين ومناقشاته حول التبادل الحر.. الخ اضافة إلى مخطوطات انغلز حول نقد بعض مقولات الاقتصاد السياسي. إلّا أن التقاء ماركس الفيلسوف بميدان الاقتصاد كان لقاء مع بعض «المسائل الاقتصادية ومن خلال المناقشات السياسية» (Althusser, *Pour Marx*, .. P. 157).

ويمكن أن نقول بأن المسألة الاجتماعية تشكل هاجساً مستمراً في تفكير ماركس منذ نقده للتصور الهيغلي للدولة وحتى كتاباته الأخيرة. لذلك اعتبر أن التمييز الذي يضعه هيغل، تعسفاً، بين الدولة والمجتمع المدني هو تميز خاطىء وبالتالي فإن البحث عن أسس المجتمع المدني يستوجب الالتزام بأدوات الاقتصاد السياسي.

وهكذا انتقل من إدانة الرأسمالية في **المخطوطات** إلى تبرير اجتماعي واقتصادي لالغاء الملكية الخاصة والعمل المستلب. لكن ماركس في **المخطوطات** لم يكن قد توصل بعد إلى استيعاب حقيقي لمفاهيم الاقتصاد الرأسمالي أو بالأحرى انتقاد شامل لها. والسبب في ذلك راجع إلى عدم فهمه لمشكل القيمة وفائض القيمة وعدم انتباهه إلى ما هو عقلاني في النظريات الاقتصادية الانغليزية ولا سيما نظرية ريكاردو.

وبدون أن ندخل في تفاصيل موقفه من القيمة ـ العمل الذي تأرجح في البداية بين رفضها وقبولها فإن ماركس عندما كتب **بؤس الفلسفة**... قد اصبح ريكاردياً.. بعد صياغة تحديد قيمة بضاعة معينة من خلال كمية العمل الضروري لانتاجها. (Mandel, *La Formation de la pensée* P. 9) ولكنه في نفس الوقت يبتعد عن نظرية ريكاردو حول القيمة ـ العمل حيث انه كتب إلى أنا نكوف رسالة بتاريخ 28 ديسمبر 1846 يتحدث فيها عن «خطأ الاقتصاديين البورجوازيين الذين يرون في المقولات الاقتصادية قوانين أبدية وليست قوانين تاريخية، أي انها ليست قوانين إلّا ضمن تطور تاريخي محدد وتطور محدد لقوى الانتاج» (*Ibid.*, P. 43).

ومهما يكن فإن الكتب التي قام ماركس بتأليفها: **مساهمة لنقد الاقتصاد السياسي** و**أسس نقد الاقتصاد السياسي** و**نظريات حول فائض القيمة** تشكل، في حقيقة الأمر، مجموعة من الأعمال التي هيأت بشكل مباشر لاعداد **الرأسمال** الذي هدف، من خلال كتابته، إلى وضع نقد شامل للاقتصاد السياسي وفحص مفاهيمه وأسسه تاريخياً واجتماعياً واقتصادياً ونظرياً وبالتالي: «الكشف عن القانون الاقتصادي لحركة المجتمع الحديث» (Marx, *Le Capital*... Livre 1, P. 36) وكذا الاعداد النظري الذي يفترض نقداً جذرياً للواقع على المستوى النظري، ودرجة مرتفعة من السلطة يمتلكها الانسان الاجتماعي للسيطرة على الطبيعة، ومستوى مرتفع لتقدم قوى الانتاج والمجتمع على المستوى العملي. ويرى ماركس ان الطبقة العاملة هي الوحيدة القادرة على تحقيق هذا المشروع التاريخي.

إن محاولة تحديد مفهوم النقد عند ماركس في هذه المرحلة اقتضت التعرض للمنهج الذي سلكه في نقد الاقتصاد السياسي. ومن أجل ذلك رجع إلى كتاباته في أواخر الخمسينات واضعاً في أول قائمة اهتمامه تقييماً جذرياً لمنهجه باستصلاح مواطن الضعف فيه وتهييء منهج قمين بالاستجابة لمتطلبات دراسة علمية للاقتصاد البورجوازي.

انشغال ماركس بالبحث عن منهجه الخاص أدى به إلى القيام بدراسة متأنية ومفصلة للتسلسل الديالكتيكي للمقولات الاقتصادية من جهة وتوضيح أسباب الوهم الهيغلي من أجل فهمه واستيعابه من جهة أخرى. وهكذا ابتدأ ماركس مرحلته الثانية في تكوين منهجه بالعودة إلى دراسة هيغل.

إذا كان النقد الأولي للديالكتيك الهيغلي في **المخطوطات** *1844* انصب على كتاب **فينومينولوجيا الروح** فإن نقده الثاني

تركز على كتاب المنطق وفي هذا السياق كتب ماركس إلى انغلز في 16 يناير 1858 يقول: «إنني فيما يتعلق بمنهج الاعداد، قد استفدت كثيراً من تصفُّحي منطق هيغل مرة أخرى». وسواء كان تصفح ماركس للمنطق صدفة أو عن قصد، فإن المهم هو قراءته له والاستفادة منه بشكل كبير. ولقد أكد ماركس أيضاً أنه «إذا توفر لي الوقت من جديد في يوم من الأيام لهذا النوع من الأعمال، ستتملكني رغبة كبيرة في تسهيل فهم المضمون العقلاني للمنهج الذي اكتشفه هيغل والذي غلف بالالغاز في نفس الوقت» (Marx, *Contribution à la critique de l'économie*.. op cit, P. 166).

إن الديالكتيك يتولد من جراء واقع التأخر والانحطاط، ولم يكن من الصدفة في شيء أن يتأسس الجدل في الفكر الالماني بعد صياغة الاتجاه النقدي مع كانط. ويجوز القول إن الديالكتيك نتاج اشكالية تاريخية تطبعها التأخر. وبحكم واقع التخلف الألماني، بالقياس إلى التقدم الحاصل في انكلترا وفرنسا، فإن المجتمع الالماني يوفر مجالاً خصباً لممارسة النقد المشدود إلى استراتيجية الطبقة العاملة، «إن النقد العلمي للاقتصاد السياسي يعبر إذن في نهاية التحليل، عن وجهة نظر البروليتاريا» (Marx, *Le Capital,* op *cit,* P. 584).

الاقتصاد السياسي عند ماركس لا يعالج الاشياء فقط أو مختلف الدورات والمقولات الاقتصادية بل يكشف، أساساً، عن العلاقات بين أفراد المجتمع وبين الطبقات الاجتماعية في اطار النظام الرأسمالي.

وهكذا فالنقد عند ماركس هو السلاح الجوهري الذي يرتبط ارتباطاً عضوياً بالبروليتاريا، على اعتبار أن هناك تداخلاً تاماً بين الديالكتيك والنقد والبروليتاريا. أنضج مرحلة من التطور الفكري لماركس. الديالكتيك في جوهره نقدي وثوري، ولأنه كذلك فإنه يكشف عن الحركة المتناقضة للمجتمع البورجوازي. وإذا كان الديالكتيك نقدياً وثورياً وكان النقد ديالكتيكياً فلأنهما يرتبطان بطبقة تحمل كل إمكانات النقد والثورة والتجاوز..

5 ـ النقد في الفكر العربي الحديث والمعاصر:

لا يمكن أن يقارن المرء بين تاريخ الفكر الغربي والتطور الخصوصي للفكر العربي. وإذا كان النقد كإجراء نظري وعملي تساوق مع الثقافة الغربية منذ عصر النهضة ووجد تتويجه التاريخي في زمن الأنوار والمنظومات النقدية التي شرَّعت ابستمولوجياً للاتجاه النقدي، فإن الفكر العربي الحديث لم يؤسس نظرية في النقد بشكل واضح، أو على الأقل لم يحدد موقع ودلالات النقد كأداة ومفهوم في ممارساته النظرية المختلفة المنطلقات والمناهج والرؤى. قد نجد بعض صيغ الاحتجاج والمآخذة أو المطالبة بالإصلاح والتغيير والثورة سواء بالدعوة للرجوع إلى الماضي أو إدخال قيم الغرب وطرقه في التنظيم المؤسساتي أو الاشتراكية أو الاندماج الوحدوي للوطن العربي. وفي جميع الحالات يبقى المنطلق الايديولوجي يطغى على الادوات المعرفية والأساليب المنهجية، ويسيطر الايمان المذهبي ويُغَيِّب المفاهيم والأشياء.

غير أنه في الآونة الأخيرة بدأ يتبلور اتجاه نقدي في الفكر العربي يحاول مساءلة مكونات العقل العربي الذي أنتج هذا الفكر أي أنه يركز على الكشف عن آليات العقل العربي وأسسه المعرفية، ولا يكتفي بالمناظرة الايديولوجية أو المذهبية التي حكمت الفكر العربي منذ عصر النهضة إلى الآن.

إن الفكر العربي في زمن النهضة توزع بين اتجاهين: سلفي وليبرالي. وسيطرت عليه إشكالية مركزية تمثلت في ما اصطلح على تسميته بإشكالية الأصالة والمعاصرة. وتمت صياغة بعض عناصر هذا الفكر داخل سياق تاريخي تميزه الظاهرة الاستعمارية بكل تجلياتها وتعابيرها. فكان الغرب تحدياً وجودياً وحضارياً عارماً أثّر في جل الكتابات العربية منذ أواسط القرن التاسع عشر، بل تحول إلى إطار مرجعي للفكر العربي سواء أعلن عن ذلك صراحة، كما هو الحال بالنسبة للمفكرين الليبراليين والعلمانيين العرب، أو تكتموا على ذلك وسكتوا عنه، ولكنه يسكن نصوصهم بالرغم منهم.

فكر النهضة إذن هو وعي بواقع الانحطاط العربي الاسلامي ومحاولة لمقاربة سؤال طالما أرّق هذا الفكر منذ بداياته. وهو لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟

وللإجابة عن هذا السؤال وكل الأسئلة التي تفرعت عنه، اضطر العقل العربي أن يبحث عن أطر ومرتكزات، فيها ما ينتمي إلى تاريخ هذا العقل ومنها ما يرجع إلى الثقافة الغربية مباشرة. وهكذا تأسست السلفية والليبرالية والماركسية والقومية كاتجاهات فكرية تحكَّمت، لمدة طويلة، في الصراع الفكري العربي وعبرت، بأشكال مختلفة، عن تطلعات قوى اجتماعية وتفاعلها داخل المجتمع العربي.

ويتعين الاشارة إلى ان حديثنا عن السلفية والليبرالية والماركسية والقومية لا يعني أن داخل كل اتجاه من هذه الاتجاهات وحدة مطلقة تحكم فكر كل المتحدثين داخلها. فالسلفية تتحرك فيها اجتهادات مختلفة ومتنوعة قد تصل إلى

درجة التباين ولكنها تلتقي كلها حول القول بضرورة الرجوع إلى زمنية قدسية والتعالي على التاريخ.

إن سلفية محمد عبده، على سبيل المثال، تتميز بحسٍّ نقدي يصعب العثور عليه في النصوص السلفية الأخرى. فهذا المفكر المسلم ركز اهتمامه على المسلمين وعلى واقع حالهم بالدرجة الأولى حتى أنه، أحياناً، لا يرجع إلى الإسلام إلاّ حين يكون له تأثير فاعل في حياة المسلمين. لذلك لم يترك اي فرصة لتوجيه النقد إليهم.

ويمكن صياغة الاعتبارات النقدية التي تعامل بها محمد عبده مع الواقع العربي ـ الاسلامي ومع المسلمين بشكل اخص في كونهم قد يئسوا من انفسهم وانصرفوا عن الاهتمام بالامور العامة وانحرفوا عن الشريعة، بل وفهموا معاني التواكل والقضاء والقدر بشكل خاطىء وابتعدوا عن العلم المطلوب، اضافة الى النقد اللاذع الذي وجهه الى الفقهاء والصوفية.

إن القاعدة الأساسية التي اعتمد عليها محمد عبده في نقده تتمثل في اعتباره أن العقيدة الاسلامية سليمة ولكن المسلمين، سواء أكانوا حكاماً أم محكومين، أخطأوا فهمها. هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن محمد عبده فصل بين العلوم الدينية التي يتعين ان تساير متطلبات اللحظة التاريخية، وبين العلوم المدنية التي تسعف المجتمع في ميدان التمدُّن والتقدم. كل هذا لا يمكن أن يتم إلاّ ضمن مشروع تربوي يُنقِّي العقول من الاعتقادات التيئيسية ويُعلِّم العمل والفضيلة.

هذه بعض عناصر النقد في فكر محمد عبده باعتباره مفكراً إسلامياً يشجع على التفتح الفكري من منطلق استيعاب المكونات الجوهرية للإسلام، ويحث على الاجتهاد العقلي المرتبط بشروط وأحوال الناس.

إن اجتهادات محمد عبده لم تسفر عن انتاج مفهوم محدد للنقد من حيث وضعه الدلالي والإجرائي، كما أن اعماله ومواقفه تصدى لها الاتجاه الليبرالي ذو الميول العلمانية، واعتبر الدعوة السلفية، مهما كان تفتحها، دعوته لن تخرج العرب والمسلمين من انحطاطهم ما دام الدين يجثم على العقول والنفوس ولا يفسح مجالاً للاختلاف الحقيقي. لذلك فإن السبيل الوحيد للانفلات من التخلف هو فصل الدين عن قضايا الدولة وتنظيم المؤسسات بشكل عقلاني وتعليم قواعد العلم لصنع التقدم الفعلي.

من هذه المنطلقات عمل فرح انطون على محاورة محمد عبده ومناقشة الدعوة السلفية بصورة عامة. ومن نفس الأسس شارك أديب اسحق في الصراع الفكري.

وليس من شك أن همنا في هذا المقام، لا يتمثل في رصد العناصر الفكرية المؤسسة لكل الاتجاهات التي تجاذبها، وما يزال يصطرع داخلها، الفكر العربي الحديث والمعاصر بقدر ما تهمنا ملاحقة ملامح النقد كفعل ابستمولوجي وتدخل اجرائي في مجالات الممارسة النظرية والعملية.

غير ان جل الدراسات والأعمال التقييمية للفكر العربي منذ عصر النهضة إلى الآن، تتفق حول اعتبار هذا الفكر متورطاً في الصراعات السياسية، لدرجة يغدو فيها الفكر وكأنه نتيجة من نتائج المشروع السياسي وتتحول السياسة والاعتبارات الاخلاقية إلى أطر منتجة لفكر كثيراً ما يتميز بالهامشية والانفصال عن الواقع. فكيف يمكن إذن أن يتأسس النقد داخل سياق فكري سياسي يتبرم من المساءلة ويكبت الحس النقدي؟

حتى الماركسية دخلت إلى الحقل الثقافي والسياسي العربي وكأن الأمر يتعلق بنظرية جاهزة سواء من حيث اشكاليتها ومنهجها ومفاهيمها، وتصلح لكل مكان وزمان ويُمْكِنُ أن تُوجِّه كل أشكال النقد في كل المستويات البنيوية للمجتمع، وحتى في مقاربة التراث العربي ـ الاسلامي وجعله موضوعاً للصراع السياسي والايديولوجي الراهن.

وهكذا بدل أن تبرز الماركسية كنظرية نقدية تُعَلِّم السؤال الفعلي وتساعد على صياغة اشكال حياتية جديدة وترفض التكرار وتتخطى ما يحول دون الابداع، سقط المفكرون الماركسيون العرب في نزعة رهيبة للاجترار، وتحوَّل النقد في هذه المنظومة إلى جُمُود. واختلطت المعرفة بالسياسة وهيمنت النظرة الايديولوجية على الأشياء والناس والأفكار.

ومما يتعين التأكيد عليه، بالرغم من ذلك، هو أن الماركسية يصعب الانفلات منها في التربية الفكرية المعاصرة، لأنها مدرسة منهجية تعلّم حساسية مختلفة ونظرة مغايرة للإنسان والمجتمع والتاريخ، لاسيما إذا تمَّ تبلغيها بأساليب متحررة من النزعة العقيدية الغارقة في دوغمائيتها.

ومع ذلك نجد نصوصاً تحتوي على بذور نقدية قوية تدخل تارة ضمن القول بالتحديث ان الدعوة إلى الاصلاح والتغيير، وتارة تقع داخل البحث عن مشروع ثقافي وحضاري عربي بديل. المهم أن الستينات عرفت لحظات نقدية ما زالت تتردّد اصداؤها حتى اليوم.

هكذا اعتبر عبد الله العروي أن: «ابرز علامات تأخرنا هو تخلف الوعي عن الواقع، والثورة الفعلية في جوهرها هي رفع الوعي إلى مستوى الوضع، لأن في ذلك فهماً لذوات الأفراد واجابة عن مشاكل المجتمع وتحقيقاً لمرامي الأمة، في ذلك

أيضاً انبعاث الانسان العربي، أي الاعتراف بانفصاله نهائياً عن انسان العهد الوسيط» (عبد الله العروي، **الايديولوجية العربية**: ص 21). كما ركز العروي على الوظيفة النقدية للفكر موجهاً اللوم إلى المثقفين العرب مشيراً إلى أنه: «إذا كانت لتجارب الأمم مغزى فإن أمرنا لن يصلح إلاّ بصلاح مفكرينا، باختيارهم اختياراً لا رجعة فيه المستقبل عوضاً عن الماضي، والواقع عن الوهم، وجعلهم التأليف أداة نقد وانتقاد لا أداة إغراء وتنويم، وإذا قيل إن أوضاع الحكم وأوضاع الحرب لا تساعد على ذلك، فأقول إن أوضاعنا ستكون دائماً غير ملائمة لانها لو عادت ملائمة لما احتجنا إلى ثورة على التخلف الفكري». (**المرجع نفسه**، ص 22).

بل إن النزعة النقدية التي سيطرت على فكر العروي في **الايديولوجية العربية المعاصرة** وصلت إلى مستوى جذري قوي الدلالات حيث قال: «نودع نهائياً المطلقات جميعها، نكفُّ عن الاعتقاد أن النموذج الانساني وراءنا لا أمامنا وأن كل تقدم إنما هو في جوهره تجسيد لأشباح الماضي، وأن العلم تأويل أقوال العارفين وأن العقل الانساني يعيد ما كان، لا يبدع ما لم يكن وبذلك نتمثل لأول مرة معنى السياسة كتوافق مستمر بين ذهنيات جزئية تمليها ممارسات الجماعات المستقلة وتتوحد شيئاً فشيئاً عن طريق النقاش الموضوعي والتجارب المستمرة، بحيث لا يمكن أحد أن يدّعي، فرداً كان أو جماعة، إنه يملك الحقيقة المطلقة عن طريق الوحي والمكاشفة ويفرضها على الآخرين..

«صيرورة الواقع الاجتماعي، نسبية الحقيقة المجردة، إبداع التاريخ، جدلية السياسة: هذه معالم الفكر العصري وقوام المجتمع العصري، عرفها حقاً البعض منا وفسرها ونادى بها، ولكن المجتمع العربي ككل، منذ القرن الماضي، يتردد في تبنّيها تبنِّياً كلياً، ينكرها لا في دائرة الاسرة والمسجد والكتّاب فحسب، بل داخل البرلمان والمدرسة العصرية وحتى في قلب المصنع، يتردد في عرفانها لا في كتب تراثنا القديم حيث يعاد طبعها فحسب، بل في التأليف المعاصر، على صفحات الصحف اليومية وشاشة التلفزة، وباختصار في ذهن كل منّا» (**المرجع نفسه**، ص 21).

إن هذا النص، بالرغم من طوله، يكشف كثيراً من مكونات الفكر النقدي لدى عبد الله العروي. فالنقد عنده يجب أن ينصب على الوعي العربي الذي لا يرقى الى تفاصيل المرحلة بقدر ما يتعين ان يتوجه إلى التشكيلة الاجتماعية والعلاقات الانسانية وانماط السلوك التي تحول دون التقدم والابداع.

ولعل كتاب **تحديث العقل العربي** لحسن صعب يلتقي في بعض جوانبه على الأقل، مع القول بضرورة تغيير ادوات النظر في مكونات المجتمع العربي. وليست صدفة أن يحمل الكتاب عنواناً بهذه القوة الدلالية بعد هزيمة حزيران 1967. فتحديث العقل عند حسن صعب ليس قضية كلامية بل وجودية لأنه يدعو «العقل العربي للتحول من صناعة الكلمات إلى صناعة الأشياء، ومن اجترار المنظومات والأراجيز إلى نظم الفكر والحياة بل نظم الكون نظماً إبداعياً جديداً. ولا يعنينا العقل المتحصن بالماضي بل العقل الذي يرى ويحيا حركة الصيرورة المتدفقة عبر الماضي والحاضر والمستقبل،... بل العقل الواعي والملاحظ والمجرب والبصير الذي يسبق إلى رؤية الحقيقة ويلتزم بصناعة الحياة صناعة جديدة وفقاً لها» (حسن صعب، **تحديث العقل العربي**... ص 400).

لا نريد الاسترسال في تقديم بعض النصوص العربية المعاصرة ذات التوجهات النقدية، لأن ذلك يستدعي بحثاً قد لا يستوعبه هذا المقام، كما أن عدم ذكرنا لبعض الاسماء والنصوص لا يعني إهمال مساهمتهم الفكرية في اتجاه تأسيس عقل نقدي مُتَحَرِّر من عوائقه.

ولعل أهم محاولة نظرية في هذا السياق، تتمثل في اعمال محمد عابد الجابري، التي دشنها بكتابه، **نحن والتراث** حيث صفى فيه حسابه مع كل القراءات والمحاولات المنهجية التي تعاملت مع التراث العربي ـ الاسلامي. وتابع مجهوداته النقدية في كتاب **الخطاب العربي المعاصر** الذي حدد فيه منذ اللحظة الأولى، كما يعلن عن ذلك في المقدمة، «نوع النقد الذي كنا ننوي القيام به للخطاب العربي الحديث والمعاصر: النقد الابستمولوجي لا الايديولوجي وحددنا كذلك هدفنا من هذا العمل الذي أردناه أن يكون بمثابة تمهيد لمشروعنا الأساسي، مشروع: نقد العقل العربي (محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، ص. 7).

إن مطلب النقد، عند الجابري، مرتبط عضوياً بمشروع النهضة. لكن: «غياب نقد العقل في المشروع الذي بشّر به رجال الجيل السابق قد جعله يبقى مشدوداً إلى ما قبل، على الرغم من كل الأهداف والمطامح التي غازلها أو ألحّ في تبنّيها. كما أن غياب نفس النقد في مشروع الثورة ـ أو النهضة الذي نحلم به نحن اليوم، قد جعله يبقى، على الرغم من كل الالفاظ والعبارات الجديدة التي نتحدث بها عنه، امتداداً لنفس المشروع السابق، مشروع النهضة التي لم تتحقق بعد». (**المرجع السابق**، ص. 7).

يبدو ان المشروع النقدي للجابري ليس ككل المشاريع التي بشر بها كثير من الباحثين والمفكرين العرب بهدف قراءة التراث العربي ـ الاسلامي قراءة جديدة او البحث النقدي للأسس الفكرية التي وقفت عليها ثقافة النهضة العربية، لأن تفكير الجابري غير مرهون بمذهب ايديولوجي مسبق يُملي عليه قراءته أو تأويله وغير مشروط بنظرية جاهزة. لأنه بصدد صياغة نظرية نقدية بالفعل. .

لقد سبق للفكر العربي الحديث والمعاصر أن شهد دعوات للنقد مثل محاولات طيب تيزيني وحسين حنفي وحسين مروة وأدونيس وعبد الله العروي وهشام جعيط وعبد الكبير الخطيبي. . . وآخرون (هشام جعيط، *L'Europe* et l'islam)، لكن محاولة الجابري ـ ومحمد اركون في مجال نقد العقل الاسلامي (اركون، **تاريخية الفكر العربي**) ـ تستهدف تأسيس نظرية في النقد من خلال نقد العقل العربي والكشف عن مكونات أساسياته المعرفية سواء في التراث العربي الاسلامي أو في الخطاب العربي المعاصر. معتبراً أن: «نقد العقل جزء أساسي وأولي من كل مشروع للنهضة. ولكن نهضتنا العربية الحديثة جرت فيها الأمور على غير هذا المجرى، ولعل ذلك من أهم عوامل تعثرها المستمر إلى الآن. وهل يمكن بناء نهضة بعقل غير ناهض، عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته، ومفاهيمه وتصوراته ورؤاه؟ (محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص . 5).

وبالرغم من أن الجابري يلح في نصوصه النقدية على المنطلق الابستمولوجي في تعامله مع الفكر العربي الوسيط أو الحديث، أو ما يسميه بميدان ابستمولوجيا الثقافة أو «تحليل الأساس الابستمولوجي للثقافة العربية التي انتجت العقل العربي» فإنه لا يستبعد في بعض مستويات تحليلاته الأبعاد التاريخية والايديولوجية. لاسيما وأنه يدعو، وبشكل صريح، إلى «تدشين عصر تدوين جديد» وإلى «الاستقلال التاريخي التام» للذات العربية، وإلى «عقلانية نقدية».

لقد أوصل المنهج التحليلي النقدي الذي اعتمده الجابري في الحفر على الأنظمة المعرفية التي انتجها العقل العربي إلى القول بأن: «العقل العربي عقل يتعامل مع الألفاظ اكثر مما يتعامل مع المفاهيم، ولا يفكر إلّا انطلاقاً من أصل أو انتهاء إليه أو بتوجيه منه، الأصل الذي يحمل معه سلطة السلف إما في لفظه أو في معناه، وأن آليته، آلية هذا العقل، في تحصيل المعرفة ـ ولا نقول في انتاجها ـ هي المقاربة (أو القياس البياني) والمماثلة (أو القياس العرفاني) وأنه في كل ذلك يعتمد التجويز كمبدأ، كقانون عام يؤسس منهجه في التفكير ورؤيته للعالم. (الجابري، **بنية العقل العربي**، ص 582).

لا شك أن المشروع النقدي للعقل العربي الذي يقوم به الجابري يذكر المرء بالنقدية الكانطية في نقد العقل الخالص والعملي. ونحن لا نقوم هنا، بهذه الملاحظة على سبيل المقارنة، بل للإشارة إلى أن كل مشروع نقدي من هذا الحجم يستهدف محاكمة آليات العقل ويرتبط أساساً بمطلب نهضوي بغاية إشاعة التنوير والتحرر.

فالجابري حين يقول بالتحرر من التراث «بتحقيقه وتجاوزه»، وبالتحرر من الغرب «بالدخول مع ثقافته في حوار نقدي» وبممارسة «عقلانية نقدية» على النصوص والأشياء والعلاقات، فإنه يهدف إلى اعادة النظر في الذات العربية وخلخلة مكوناتها العقلية والوجودية لتتحول إلى ذات مبدعة تفعل في التاريخ بدل الانفعال به. يقول: «مشروعنا هادف إذن، فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد، بل من اجل التحرر مما هو ميت أو متخشب في كياننا العقلي وإرثنا الثقافي، والهدف: فسح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها وتعيد فينا زرعها». (الجابري، **تكوين العقل العربي، م. سابق**، ص. ص 7-8).

إن الاتجاه النقدي في الحقل المعرفي الغربي اتجاه تأسس منذ اواخر القرن الثامن عشر، وما زال مستمراً من خلال صيغ نظرية وعملية مختلفة تبلورت في النظرة النقدية الالمانية وتعمقت مع مختلف الاجتهادات التفكيكية الفرنسية. ولكن الاتجاه النقدي في الفكر العربي الحديث يبدو أنه ما زال في سياق التأسيس باعتباره نظرية في النقد وليس مجرد محاولات نقدية متفرقة.

مصادر ومراجع

- أدونيس، **الثابت والمتحول**، دار العودة، بيروت، الطبعة الثانية. 1982.
- تيزيني، طيب، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**.
- الجابري، محمد عابد، **تكوين العقل العربي**، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، 1984.
- **الخطاب العربي المعاصر**، دراسات تحليلية نقدية، دار الطليعة، بيروت، 1980.
- **بنية العقل العربي**، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، 1986.
- الخطيبي، عبد الكبير، **النقد المزدوج**، دار العودة، بيروت.
- صعب، حسن، **تحديث العقل العربي**، دراسات حول الثورة الثقافية اللازمة للتقدم العربي في العصر الحديث، دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة، بيروت، 1980.

- العروي، عبد الله، الايديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة محمد عيتاني، دار الحقيقة، بيروت، 1970.
- غارودي، روجيه، فكر هيغل، ترجمه وقدم له الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت.
- ماركس، انغلز، الايديولوجية الالمانية، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر.
- ماركوز، هربرت، العقل والثورة، هيغل ونشأة نظرية اجتماعية، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة 1970.
- مروة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية - الاسلامية، دار الفارابي، بيروت، 1981.
- هيبوليت، جان، دراسات في ماركس وهيغل، ترجمة جورج صدقني، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1971.
- Al Thusser, L., *Pour Marx*, éd. Maspero, Paris, 1965.
- Arkoun, M., *Pour une critique de la raison islamique*.
- Assoun, P.L., *Marxisme et théorie critique, éd. Payot*, Paris, 1978.
- Cassirer, Ernest, *La Philosophie des Lumières, éd. Fayard, Paris, 1932*.
- Chatelet, François, *L'Histoire de la philosophie, T. 5, éd. Librairie Hachette, Paris, 1973*.
- Djait, Hicham, *L'Europe et l'islam*, éd. Seuil, Paris, 1978.
- FeuerBach, *Manifestes philosophiques*, Tradiut de l'allemand par Louis Althusser, éd. W.G.E, 1/18, Paris, 1960.
- Goldman, Lucien, *Etudes sur la pensée dialectique et son histoire*, éd. P.U.F. Paris, 1948.
- Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*.
- Kant, E. *Critique de la raison pure*, Traduction éd. P.U.F., Paris, 1944.
- *Contribution à la critique de l'économie Politique;* éd. Sociales, Paris, 1969.
- *Philosophie de l'histoire*, éd. aubier montaigne, Paris, 1947.
- Kejeve, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, éd. Gallimard, Paris, 1946.
- Mandel, E., *La Formation de la pensée économique de Karl Marx*, éd. Maspero, Paris, 1967.
- Marcuse, Herbert, *Philosophie et révolution*, Paris, 1969.
- Marx, Karl, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, éd. Sociales, Paris, 1975.
- ———, *Critique de l'état hégélien*, in présentation de Kestas papaicannou, éd. U.G.E., 1[c]/18, Paris, 1976.
- ——— *Critique du droit politique hégélien*, éd. Sociales, paris, 1975.
- —————, *Le Capital*, Livre I, préface de la premiére édition, Garnier-Flammarion, Paris, 1969.
- —————, *Manucris de 1844*, économie politique et philosoghique, éd. Sociales, Paris, 1969.
- Sève, Lucien, *Introduction aux textes sur la méthode de la science économique*, éd. Sociales, Paris, 1974.
- Weill, Eric, *Problèmes Kantiens*, éd. Librairie Philosophique, J. vrin. Paris, 1963.
- Yven, Belaval, *Histoire de la Philosophie*, T. 2, éd. Gallimard, encyclopédie de la plëade, Paris, 1973.

محمد نور الدين افاية

الهـرمسيـة

Hermetism
Hermétisme
Hermetismus

1 ـ لمحة تاريخية :

إذا نظرنا إلى ذلك المركب الثقافي الغريب الذي طغى على الساحة الفكرية، الدينية والفلسفية والعلمية، في أقطار الشرق الأوسط، ابتداء من القرنين الثاني والثالث للميلاد، واستمر الى ما بعد ظهور الإسلام بقرون ـ وما زالت بقاياه ماثلة حتى اليوم ـ فإننا سنجد الهرمسية تشكل فيه الطبقة العليا التي هيمنت على سائر الطبقات فطبعتها بطابعها، مشكّلة بذلك التيار الفكري، الفلسفي والديني السائد والجارف. وعليه، يتعلق الأمر بقسم كبير من الموروث الثقافي الذي ورثته الحضارة العربية الاسلامية من العصر الاغريقي ـ الروماني، الذي يعرف بالعصر الهيلينستي، وهو موروث احتل مواقع أساسية كان لها دور كبير، في تطور الثقافة العربية الاسلامية.

والهرمسية Hermétisme تيار فلسفي ديني علمي ينسب إلى هرمس المثلث بالحكمة أو النبي ادريس كما جاء في المؤلفات العربية أو المثلث بالنبوة والحكمة والمُلك، كما ورد في كتاب أبي الوفاء المبشر بن فاتك **مختار الحكم ومحاسن الكلم** أو **الثلاثي العظمة** كما جاء في التسمية اليونانية، ومشتقاتها: إذ يقال: Hermès Trismegistirs الخ. ورسول الآله زوس إلى البشر، **وهرمس في الأصل اسم لأحد الألهة المرموقين عند اليونان قارنوا بينه وبين إله مصري قديم هو الإله طوط** Thoth كما قارن بعض اليهود بين هرمس طوط وبين النبي أنوخ. أما في الميثولوجيا المصرية القديمة فقد ظهر طوط كاسم لكاتب الإله أوزيريس، إله الدلتا، المسؤول عن الموق والمتحكم في المصير البشري. وبحكم وظيفة طوط ككاتب نسب إليه اختراع الكتابة، وبالتالي جميع الفنون والعلوم التي تعتمد على الكتابة وتمارس في المعابد كالسحر والطب والتنجيم والعرافة. **ثم ارتقى الإله طوط** درجة في سلّم الألوهية، بحسب الأساطير المصرية، فنسب إليه خلق العالم بقوة تأثير صوته، قوة الكلمة. وتقول الأساطير المصرية ان صوته يتكثف بنفسه فيصير مادة، ومن هنا كانت قوته كامنة في صوته، أي في قوة النفخ الصادر عنه والذي به يخلق كل شيء. فهو إذن الإله الخالق والمعلم. أما في الميثولوجيا اليونانية فلقد حظي هرمس بمكانة مرموقة إذ كان ابناً لكبير الآلهة زوس Zeus وقد نسبوا إليه، أيضاً، اختراع الكتابة والموسيقى والتنجيم والحساب... وأما في الأدبيات الهرمسية العربية فيقال إن هرمس هو النبي ادريس المذكور في القرآن، كما مرّ، وينسب إليه اختراع الكتابة والطب والكيمياء والتنجيم والسحر... الخ.

أما الهرمسية كطائفة من العلوم والفلسفة الدينية فتستند إلى مجموعة من الكتب والرسائل التي نسبت إلى هرمس المثلث بالحكمة الذي، يعتبر أحياناً إلهاً وأحياناً نبياً يوحى اليه غير أن البحث العلمي الحديث أثبت بما لا يقبل الشك أن تلك المؤلفات ترجع في جملتها إلى القرنين الثاني والثالث للميلاد، وأنها كتبت في الاسكندرية من قبل أساتذة يونانيين، أو قبطيين يعرفون اليونانية، وأنها مستمدة في جانبها الفلسفي الديني من الفيثاغورية الجديدة والأفلاطونية المحدثة وفي جانبها العلمي (التنجيم والسحر خاصة) مما انتقل إلى مصر من العلوم الكلدانية، عندما كانت تحت السيطرة الفارسية. أما الكيمياء

الهرمسية (وهي التي انتقلت إلى العرب) فهي مزيج من الكيمياء النظرية اليونانية وفنّ صناعة الذهب التي كان يتقنها المصريون منذ القدم، هذا بالإضافة إلى تأثرها بالزرادشتية والعلوم السحرية المجوسية التي انتشرت بشكل واسع في مصر منذ القرن الثاني قبل الميلاد. وبالجملة يبدو أن هرمس كان مجرد اسم مستعار، عن جملة الأسماء المستعارة التي كانت تستعمل في العصر الهيلينستي كسُلْطة مرجعية تَمُدُّ الناس بما كانوا في حاجة إليه من وحي وحكمة وعلم وصنعة. ومن هنا يتضح السر في غزارة النصوص الهرمسية وتنوعها وانتشارها في مصر وفلسطين وسورية والعراق وفارس وغيرها (أحصاها بعضهم في القرن الثالث الميلادي بخمسة وعشرين ألف نص).

2 ـ **مضمون التعاليم الهرمسية:**

تقدم لنا الهرمسية نظرية كونية بسيطة يمكن تلخيصها كما يلي: هناك في أعالي الكون وراء السماء العليا، سماء النجوم الثابتة، يقيم إله متعال، لا يقبل الوصف، منزه لا تدركه العقول ولا الأبصار. وازاءه توجد المادة غير المتعينة، مبدأ الفوضى والشر والنجاسة والقذارة. وإلى جانب هذين المبدأين، الإله المتعالي والمادة اللامتعينة، هناك مبدأ ثالث هو الإله الصانع القابل لأن يعرف ويدرك، هو الذي صنع العالم من المادة اللامتعينة بأمر من الإله المتعالي.

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن عالم ما تحت فلك القمر خاضع كله لتأثير الكواكب السبعة وأفلاكها وبروجها، ومن هنا انقسم البشر إلى سبعة أصناف يقع كل صنف منهم تحت تأثير برج من البروج السبعة. (وهذا أساس علم التنجيم).

والإنسان في نظر الهرمسية مؤلف من جسم مادي، غير طاهر، يسكنه الشر ويلابسه الموت، ومن نفس يدخل في تركيبها جزء شريف إلهي ينحدر من العقل الكلي، ويجعل النفس تعيش في صراع دائم مع الرغبات والشهوات التي سببها وجود الجسم. هنا يتدخل الإله هرمس من أجل وضع حد لهذا الصراع، فيتوسط بين الإله المتعالي والإنسان، من خلال العقل الكلي، ليعلن الخلاص ويبين طريق النجاة. غير أن أقلية من الناس هم الحكماء والأصفياء وحدهم قادرون أن يتحملوا اشراقة العقل الكلي الهادي إلى طريق المعرفة الحق، طريق اندماج النفس في الله (الفناء باصطلاح متصوفة الإسلام). وهؤلاء الحكماء الحقيقيون، المطهرون المقدسون، هم الذين يتحررون من المادة ويفلتون من قبضة القدر وتصعد نفوسهم الناجية إلى السماء، بينما تندمج أجسامهم، بعد الموت، مع أجسام الكواكب. وقد ترتقي النفس في معراجها إلى السماء العليا محفوفة بجوقة من الملائكة، فتشاهد في رحلتها كائنات روحية عديدة: منها ملاك الحياة، ملاك المادة، ملاك الفرح، ملاك الخوف... كما تشاهد البرزخ الذي يقول الرواقيون والمنجمون أنه يفصل العالم السماوي عن العالم الأرضي. أما النفوس التي تبقى سجينة المادة أي النفوس التي لم تتحرر من أبدانها، فإن الزوابع الجوية تلقي بها في قرارة جهنم.

واضح من هذا الملخص، الذي نقرأ فيه كثيراً من الأفكار التي راجت فيما بعد في الثقافة العربية الإسلامية، وفي أوساط المتصوفة ولدى التيارات الباطنية خاصة، أن المسائل الرئيسية التي تعالجها الفلسفة الدينية الهرمسية تدور حول قضية الألوهية ونشوء العالم، وقضية النفس وخلاصها، ووحدة الكون وتبادل التأثير بين أجزائه. فَلْنُسَلِّطْ بعض الأضواء على هذه المسائل الثلاث.

تتميز الإلهيات الهرمسية بالقول بإلهين اثنين أحدهما مسخّر للآخر:

1 ـ الإله المتعالي الذي لا يصدق عليه وصف ولا تدركه العقول ولا الأبصار، وبالتالي فهو لا يعرف إلا على سبيل السلب: انه منزه تمام التنزيه عن أي شبه بينه وبين أي شيء آخر في العالم، لا يهتم بشؤون الكون ولا يدخل في علمه أي شيء منه، لأن الكون وما فيه محفوف بالنقص، وهذا الإله منزه عن الدخول في أية علاقة مع ما هو ناقص، ولذلك كان من غير الممكن التوصل إلى معرفته عن طريق تأمل الكون ونظامه، أي عن طريق الحواس، أو العقل. ان الكون لا يدل عليه ولا يرشد إليه لأنه لا علاقة له به.

2 ـ الإله الخالق الصانع الذي خلق العالم وبالتالي فهو يتجلى فيه، فيمكن إدراكه والتعرف عليه بتأمل الكون ونظامه لأنه موجود في كل مكان، فأينما اتجه الإنسان ببصره وجسده أدركه لأن كل شيء شاهد عليه. يقول نص هرمسي: «إذا أردت أن ترى الله فانظر إلى الشمس، إلى حركة القمر، إلى تناسق النجوم، واسأل نفسك: من يحفظ النظام في كل ذلك؟». ويخاطب نص هرمسي آخر أحد المريدين قائلاً: «هل تقول إن الله لا تدركه الأبصار؟ لا تَفُه بمثل هذا الكلام، فمن هو أظهر من الله؟ إنه لم يخلق كل شيء إلا من أجل أنْ يريك نفسه في جميع مخلوقاته».

يرتبط بهذه الثنائية على صعيد الألوهية تياران دينيان كتبت لهما السيطرة بعد القرن الأول للميلاد، وقد طغيا على الأدبيات الهرمسية: (1) تيار متفائل يرى العالم جميلاً ويرى فيه

نـظاماً وينـظر إلى الله عـلى أنه خـالق صـانـع لكـل شيء. وأصحاب هذا القول يركزون انتباههم عـلى نظام العـالم ككلّ فتبـدو لهم الفوضى منـدرجة تحت النـظام ويبدو لهم الشر مـن مقتضيـات وجـود الخـير. (٢) تيـار متشـائم يـرى العـالم شـراً وفوضى. ومن أبرز مظاهر الفوضى في نظر أصحاب هذا التيـار وجود النفس وهي في نظرهم جوهر بسيط إلهي خالد في جسم مادي فانٍ. ولذلك كانت مشكلتهم الأساسية هي هذه الطبيعة المـزدوجة لـلإنسان: أي كـونه ذاتـاً مؤلفة من جزأين مختلفـين بطبيعتها: النفس والبـدن. وأكثر من ذلـك ينظرون إلى جميـع الأشيـاء على أنها مؤلفـة من جسم ونفس، ومن هنـا التنـاقض والصراع في كل شيء في العالم، ومن هنا أيضاً قـولهم إن الاله الحق، وهو خير وجمال مطلقان، لا يمكن أن يكون هـو الذي خلق العالم مباشرة، لأنه لا يجوز أن تصدر عنه الفوضى ولا أن يكون منبعاً للشر، فلا بد إذن أن تكون هناك وسائط بين هـذا الإلـه المتعـالي وبـين العـالم. وعـلى رأس هـذه الـوسـائط وفي مقدمتها جميعـاً الإله الصـانع أو الخـالق، كما مـرّ. (قارن مـع نظرية الاسماعيلية في السابق والتالي).

وإلى جانب هذين التصورّين للألوهية اللذين كانا شـائعين في أوساط الخاصـة، ـ أوساط المثقفـين بالتعبـير المعاصر ـ كـان هنـاك تصور ثـالـث ساد الأوسـاط الشعبية يقـوم عـلى التشبيـه والتجسيم. لقد كانت العامة تتصور آلهتها على صورة كـائنات قوية جداً تدخل في علاقة مباشرة مـع الإنسان تُمـدُّهُ بالعـون: فتنقذه وتشفيه، كـائنات عـلى هيئة بشر ذات أجسـام كبيرة بما يُقاس. ومن هنا ساد الاعتقاد في هـذه الأوساط بـامكانيـة تمتع الإنسان برؤية الإله جزاء له على استقامته في الحياة. ومن هنـا شاع في الأدبيات الهرمسية القول برؤية الإله، إما أثناء اليقـظة وإمـاأثناء النوم، إما على صورة بشر وإما على صورة كائن آخر.

هـذا باختصـار حاصـل مسألـة الألوهيـة من وجهـة النـظر الهرمسية. أما مسألة النفس، أصلها وطبيعتها ومصيرهـا، فهي تشكـل المسألـة الـرئيسيـة بـالنسبة للمنتمـين للتيـار الهـرمسي المتشائم، التيار القائل بنظرية الإله المتعالي. إن أصحـاب هذا الاتجـاه اذ يقيمون فـاصلاً نهائيـاً بين الله والعـالم وإذ يؤكـدون بالتالي أن الله لا تدركه العقول ولا الأبصار، يؤكدون من جهة أخـرى أن الـطريق إلى معـرفـة الله هي النفس لأنها جـزء من الإلـه. إنها تستطيـع معرفتـه حق المعـرفـة عنـدمـا تتمكن من الاتصال به والعـودة إليه. أمـا العقل فهـو في نظرهم محجـوب عن الله لأنـه يستمـد مـدركـاتــه من الأجسـام ومـا في حكم الأجسام.

وهذه الطريق، طريق معرفة الله بالنفس لا بـالعقل، يقـول بها جميع الغنوصيين (= العرفانيـين). غير أن مـا يميز الغنـوص الهرمسي هـو تـأكيـده عـلى الأصـل الإلهي للنفس. وتشرح النصـوص الهرمسيـة ذلك من وجهـين: إما القـول بأن النفس هي من أصل إلهي وأنها ابنة الله، حسب التعبير الحرفي لبعض النصوص، وإما القول بأنها عبارة عن مزيج يدخـل في تركيبـه شيء من ذات الله نفسـه. وتؤكد نصـوص هرمسيـة أخرى أن الله لم يخلق من الإنسـان إلا ذلك الجـزء الذي هـو من طبيعـة إلهيـة، أي النفـس، والـذي يحمـل في ذاتــه صــورة الله في الإنسـان، وهذا هـو المعنى الـذي تـدلّ عليه هـذه النصوص للعبـارة القائلة: «خلق الله الإنســان عـلى صـورتـه»، بـإعـادة الضمير إلى الله.

النفوس البشرية كـائنات إلهيـة كانت تعيش أصـلاً في العالم السماوي الإلهي، ثم ارتكبت ذنباً فكان عقابها هو هبـوطها إلى الأبدان التي هي سجون لهـا. فكيف يمكن تخليص النفس من هذا البلاء في المادة وما يتبع ذلك من سوء المصير؟

مـا من شيء يخلّص النفس البشريـة في نـظر الأدبيـات الهرمسية غير المعرفـة. ولكن أية معـرفة؟ إنها تلك التي يـرشد إليها هرمس الذي جاء يعلن الخـلاص كما أشرنـا إلى ذلك من قبل. وهذه المعـرفة لا تعني اكتسـاب المعارف، بـل تعني بذل مجهود متواصـل من أجل التـطهير وبـالتالي التخلص من المـادة واللحاق من جديد بالعالم الإلهي، لا بل الاندماج في الله.

3 ـ ملامح الهرمسية:

في التصـوف الاسـلامي، يمكن التمييـز في الهـرمسيـة بـين اتجاهين، اتجـاه يقوم عـلى الانتشار Extraversion، أي عـلى نظرية اتحاد الإنسـان بالله بوصفه كليّ الـوجود منتشر في الـزمان والمكان (وهذا هو الاتحاد والفنـاء بالتعبـير الاسلامي)، واتجـاه يقـوم على الانـطواء Introversion، أي على نـظرية الحلول، حلول الله في الإنسـان. ويشرح نص هرمسي وجهة نظر الاتجاه الأول فيقول: «إن كل ما هو موجود، بمـا في ذلك العـالم ككل أي الـوجود الكـلي، يشتمل في ذاتـه على الله عـلى هيئة أفكـار ومعـان. فإذا لم تجعـل نفسك مسـاوياً لله فـإنـك لن تستـطيـع معرفته لأن الشبيـه لا يعرفـه إلا شبيهه، لتجعـل نفسك كبيـراً عظيماً إلى الـدرجة التي لا تقـاس، ولتقم بقفـزة تجتـاز بك كـل الحـدود الجسمانيـة، ولتَسْمُ بنفسـك فـوق كـل زمـان، ولتكن السـرمـد Aîon وحينئذ ستعـرف الله. قل في نفسـك: لا شيء يستحيـل علي، واعتـبر نفسك خـالداً وقـادراً على معـرفة كـل

شيء، كلّ فن وكل علم وكل طبيعة وكل كائن حي. ارتفع بنفسك فوق كل علو وغص بها إلى أعمق الأعماق، واجمع في نفسك الاحساسات التي تحس بها جميع المخلوقات، احساسات النار والماء واليابس والرطب، وتخيل نفسك موجوداً في نفس الآن بكل مكان، فوق الأرض، في البحر، في السماء. تخيل نفسك غير مولود بعد، تخيل أنك ما زلت في بطن أمك، وتصور نفسك شاباً، شيخاً، ميتاً، حياً بعد الموت. فإذا أحاط فكرك دفعة واحدة بكل هذه الأشياء، بالأزمنة والأمكنة والجواهر والكيفيات والكميات، فإنك تستطيع أن تعرف الله. أما إذا تركت نفسك مسجونة في بدنك، أما إذا وضعت من قدرها وقلت: ليس لدي فكر ليست لدي أية قوة، أنا خائف من البحر، أنا لا أستطيع الصعود إلى السماء، أنا لا أعرف ما كنت ولا ما سأكون، فما الحاجة بك إلى الله؟ ذلك لأنه لا يمكنك إدراك أيّ من الأشياء الجميلة ما دمت تُعِزُّ بدنك، ما دمت غير متشبع بالفضيلة. وفي الواقع فإن الجهل بالله هو الرذيلة الكبرى. وبالعكس فأن يكون الإنسان قادراً على المعرفة وأن تكون له رغبة في أن يعرف، وأمل في أن يعرف، فذلك هو الطريق المستقيم الذي يؤدي بك إلى الخير الأسمى [= الله]. وخلال سلوكك هذا الطريق فإنه [= الله] هو الذي سيأتي اليك، سيتصل به ويمثل أمام ناظريك حتى في الوقت والمكان اللذين لا تكون تنتظره فيهما؛ مستيقظاً كنت أو نائماً، مسافراً على البحر أو في البر، في الليل أو في النهار، متكلماً كنت أو صامتاً، لأنه لا يوجد شيء ليس هو إياه».

ذلك هو التصوف بالانتشار وهو يذكرنا بطريق متصوفة الإسلام القائلين بالاتحاد والفناء ووحدة الشهود. أما النوع الثاني من التصوف الهرمسي الذي يقوم على الانطواء فهو يذكرنا بتصوف الحلاج وغيره من القائلين بالحلول. وهذا النوع ينطلق من الوعي بحقيقة النفس: النفس بوصفها جزءاً من الله (أو قبساً منه بالتعبير الاسلامي). وإذا لم يكن الإنسان على وعي تام بهذا الأصل الإلهي للنفس، وإذا لم يتصرف بالتالي على أساس أن الله موجود فيه (= حالّ فيه)، بصورة من الصور، فإن الشيطان يستأثر به ويَسْكنه ويَحُلّ فيه محل الله. يقول نص هرمسي: «عندما يتطرق النسيان، نسيان الله، إلى نفس ما، فإن الشيطان يسكنها ضرورة. وكما سبق أن علمت فإن النفس الانسانية هي في الواقع منزل، فإن لم يسكنه الله سكنه الشيطان».

ذلك هو المبدأ الذي يؤسس طريقة التصوف بالانطواء أو نظرية الحلول الهرمسية. أما السبيل إلى تحقيق هذا الحلول أي إلى جعل النفس منزلاً لله وليس للشيطان، فهو منهجان: منهج غير مباشر يتطلب وقتاً ويقوم على اعتزال الناس والعيش في خلوة تامة، ومنهج مباشر يقوم على الجمع Rassemblement (المصطلح نفسه: الجمع نجده عند المتصوفة في الإسلام)، والمقصود به تحقيق الوحدة داخل الذات ومن ثمّ تحقيق وحدتها مع الله ويكون ذلك بالامساك عن الكلام والتوقف عن كل نشاط جسماني وتجاهل كل احساس... إلى أن يتحقق للإنسان ميلاد جديد ويتم داخله الزواج بين النفس والله (= الاتحاد به، وفي كتابات بعض متصوفة الإسلام، الباطنيين، تستعمل كلمة: نكاح). وهذا الميلاد الجديد يجعل من الإنسان كائناً آخر يختلف اختلافاً جذرياً عما كان عليه من قبل، فهو على الرغم من احتفاظه بمظهره الخارجي كما كان فإن هذا المظهر لا يعبّر عن وجوده الحقيقي بوصفه وجوداً لا يحمل لوناً ولا شكلاً وليست له طبيعة مادية وبالتالي فهو لا تدركه الحواس ولا يكون موضوعاً للإدراك لأي شيء آخر سواه. وعندما يبلغ الانسان هذه المرتبة وعندما يسترجع وجوده الحقيقي بهذا الشكل يكون قد بلغ مرحلة الكشف والإشراق Illumination: اشراق الله في نفسه.

أما المسألة الثالثة، من مسائل الفلسفة الدينية الهرمسية، مسألة وحدة الكون وتبادل التأثير بين أجزائه وما يرتبط بذلك من علوم سرية كالسحر والتنجيم والكيمياء، فتقوم على فهم خاص للتصور اليوناني القديم للكون، وهو التصور الذي يجعل العالم خاضعاً لتأثير الكواكب السيّارة السبع وأفلاك بروجها وصورها وفقاً لمبدأ وحدة الكون وتأثير أجزائه بعضها في بعض وتوقف بعضها على بعض. إن الكون حسب هذا التصور عبارة عن دوائر بعضها داخل بعض وذات مركز واحد هو الأرض (= يمثل اخوان الصفا على ذلك بقشرات البصلة) ومن هنا تبادل التأثير بين الأرض وما فيها وبين الدوائر الفلكية من جهة وبين هذه الدوائر بعضها مع بعض من جهة أخرى. وقد كانت هذه النظرية بمثابة عقيدة دينية في العصر الهيلينستي عامة وفي الأدبيات الهرمسية خاصة، كما كانت الأساس الفلسفي والابيستيمولوجي الذي تأسست عليه العلوم السرية الهرمسية كالكيمياء والتنجيم والسحر... والتصوف أيضاً.

والواقع أن التصوف الهرمسي بنوعيه الانتشاري (= الاتحاد، الفناء) والانطوائي (= الحلول) ليس سوى مظهر من مظاهر هذه النظرة الواحدية إلى الكون ونتيجة من نتائجها. ذلك أن القول بالأصل الإلهي للنفس، وهبوطها إلى البدن عقاباً لها، ثم القول بإمكانية عودتها إلى أصلها للاندماج في الله، معناه

القول بوجود قوة روحانية تسري = في الكون سريان النفس في الجسد. وإذا كانت هذه النظرة قد سادت العالم القديم كله بما في ذلك الفكر اليوناني في أوج عقلانيته، فإن الفرق كبير جداً بين التوظيف العلمي الفلسفي لهذه الفكرة من قِبَل أطراف العقلانية اليونانية وبين التوظيف اللاعقلاني ـ السحري للفكرة نفسها. وهكذا فبينما كان علماء اليونان وفي مقدمتهم أرسطو منصرفين إلى الدراسة المنهجية للظواهر الطبيعية قصد التعرف إلى حقيقتها ووجوه ارتباطها بعضها ببعض من أجل اكتساب معرفة علمية موضوعية بها، تركزت الأبحاث في مدرسة الاسكندرية خلال العصر الهيلينستي، عصر سيادة النزعة الهرمسية، على البحث عن القُوَى الخفية السحرية للكائنات الطبيعية، أي الكشف عن روحانياتها وخواصها وتأثيراتها السحرية. وقد اعتمدت تلك الأبحاث على علاقتي التجاذب والتنافر Symathie et Antipatie، وهما المبدأن اللذان يحكمان الطبيعة وظواهرها حسب التصورات الهرمسية. وهكذا لم يعد ينظر إلى الإنسان والنبات والمعادن إلا بوصفها كائنات تسري فيها قوى سحرية خفية تُمكن الإنسان من احراز مراتب الغنى أو السعادة أو المجد إذا عرف كيف يسخرها حسب مبتغاه. وقد استقى أصحاب الأدبيات الهرمسية مادّتهم، ليس فقط من العلوم الاغريقية بل أيضاً من الكتب المنحولة لزرادشت Zarathushtra 628?-551? ق.م واسطانس من قدماء الفرس ومن اليهودي داردانوس والفينيقي موخوس Mochos ومن كهنة مصر وسحرتها، فتشكّل من ذلك كله ما يعرف بالعلوم السرية السحرية من تطبب بالعزائم والرقى وتنجيم وسحر وكيمياء. . . الخ.

وحدة الكون، الترابط بين أجزائه، تبادل التأثير بينها وفق مبدأ التجاذب والتنافر. . . تلك هي الأسس التي يقوم عليها التصور الهرمسي للكون، وهو التصور الذي بُني على تشبيه العالم بالإنسان وتشبيه الإنسان بعالم صغير. وإذ يبرز هذا التصور الهرمسي ترابط أجزاء العالم على غرار ترابط أجزاء الجسم البشري، يؤكد في الوقت نفسه على سريان قوة واحدة فيه، ككل وكأجزاء، شبيه بسريان الحياة في جميع أجزاء الجسم البشري، مما يجعل تبادل التأثير بين أجزاء الكون قانوناً أساسياً من قوانينه، بل قانونه الأسمى.

وعلى أساس هذا التصور بُنيت الكيمياء الهرمسية التي انتقلت إلى العرب ومنهم إلى أوروبا القرون الوسطى. ذلك أنه بمعرفة كيفية التجاذب والتنافر في المعادن يمكن تحويل الخسيس منها إلى ذهب بواسطة الصنعة والتدبير. والمبدأ الابيستيمولوجي الذي يحكم هذا النوع من الكيمياء هو تلك العبارة المنسوبة إلى والد اسطانس الساحر المجوسي والقائلة: «ما من طبيعة الا وهي مجذوبة بطبيعة أخرى وما من طبيعة إلا وهي مقهورة لطبيعة أخرى وما من طبيعة إلا وهي تهيمن على طبيعة أخرى». وهكذا فللحصول على معدن شريف لا بد من تحريره من الطبائع الدنيا، طبائع المعادن الخسيسة التي تلابسه وتستحوذ عليه، ويكون ذلك باستعمال طبيعة أخرى أقوى تسمى الأكسير الذي يقوم بعملية التطهير والتحويل. وهذا الذي يمكن تحقيقه على مستوى العالم الكبير، مستوى الطبيعة: يمكن تحقيقه أيضاً على مستوى العالم الصغير: الإنسان. إن نفس الإنسان يلابسها الصدأ وتغمرها المادة نتيجة ارتباطها بالجسم فتفقد طبيعتها الشريفة أو تكاد. غير أنه يمكن صقلها، وبالتالي الرجوع بها صافية نقية إلى أصلها الإلهي. وهنا أيضاً لا بد من صنعة، لا بد من تدبير بل لا بد من أكسير. . . إنه سرّ التطهير. ومن هنا الترابط العضوي بين الكيمياء والتصوف في الأدبيات الهرمسية. وهو ترابط يعكس إحدى خصائص هذه الأدبيات الأساسية، أعني بذلك دمج العلم في الدين والدين في العلم.

والحق أن ما يميز الفكر الهرمسي عن الفكر اليوناني الفلسفي العلمي القديم هو أنه بينما قام هذا الأخير على أساس الفصل بين العلم والدين تأسَّس الفكر الهرمسي على أساس الدمج بينهما. لقد اختلط العلم والفلسفة والدين من جديد في الأدبيات الهرمسية نتيجة ربط المعرفة الحقة بالاتصال مباشرة بعالم الألوهية. وهكذا فلمعرفة أسرار الصنعة (= الكيمياء) لا بد من أن يجد الإنسان الطريق إلى الله أولاً وهي طريق قوامها الرجوع إلى النفس وقمع الشهوات. إن الأدبيات الهرمسية تؤكد على ذلك تأكيداً خاصاً وترى أننا لا نعمل إلا على تضليل أنفسنا حين نبحث خارجها عما هو في الحقيقة موجود فيها (أي الله). وإذن فبمعرفة الإنسان لنفسه يعرف الله، وبمعرفته الله أيضاً الأصباغ الرفيعة (= التي تحول المعادن الخسيسة إلى ذهب)، ذلك لأنه ـ كما يقول نصّ هرمسي ـ «إن من يتصل بالله يغرف من النبع نفسه الذي تنبع منه كل حقيقة».

4 ـ الهرمسية في الفكر الاسلامي العامّ:

تلك هي في الجملة الجوانب الرئيسية للفكر الهرمسي، وعلينا الآن أن نبرز المواقع الرئيسية التي احتلها هذا الفكر في الثقافة العربية الإسلامية.

لنبدأ أولاً بالعلوم. ولنلاحظ أن أول ما نقل من العلوم الدخيلة هو الكيمياء والتنجيم، وكان ذلك على يد خالد بن يزيد بن معاوية المتوفى سنة 85، فقد «أمر جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل بمصر وقد تفصّح بالعربية وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي وهذا أول نقل كان في الاسلام، من لغة إلى لغة»، كما يقول ابن النديم (**الفهرست**، ص 242، طبعة فلوجل). لنسجل إذن أن أول ما نقل إلى العربية من علوم الأوائل بحسب من رواية ابن النديم السرية السحرية، ومن المركز الاصلي للهرمسية: الاسكندرية. أما عن الطريق الذي سلكته هذه العلوم، عبر الترجمة، إلى الثقافة العربية فيذكر ابن النديم (ص 244)، أن شخصاً يدعوه تارة باسم اصطفن القديم، وتارة باسم اصطفن الراهب قد نقل لخالد بن يزيد بن معاوية كتب الصنعة وغيرها وكان يقيم بالموصل وقد عمّر طويلاً. ويذكر جابر بن حيان من جهته أن اصطفن الراهب كانت له طريقة خاصة في التدبير وأنه بلغه عنه «إنه أخذ العلم من مريانس الذي كان خالد بن يزيد قد أنفذ في طلبه (. . .) حتى أخذه من طريق بيت المقدس» وأنه لما مات مريانس هذا خلفه اصطفن الراهب. ويذكر جابر بن حيان أنه اتصل بهذا الأخير وسأله عن طريقته في التدبير فأجابه بأنها «طريقة هرمس مثلث الحكمة» التي شرحها في كتاب له إلى ابنه طاط (= طوط، انظر: كتاب الراهب ضمن **مختار رسائل جابر بن حيان**، لبول كراوس) ومع أن هذه الروايات موضع شك فهي جزء من تراث أدبي عريق. لنضف إلى ما تقدم أن الرازي الطبيب الذي اشتهر هو الآخر بالاشتغال بالكيمياء وألّف فيها عدة كتب ورسائل قد تعلّم من كتب جابر وأنه كان يقول عنه إنه أستاذه. (ابن النديم، **الفهرست**، ص 355). وإذن فالسلسلة متصلة الحلقات من خالد بن يزيد بن معاوية الى جابر بن حيان الى الرازي الطبيب الى المؤلفات الهرمسية بالاسكندرية. وذلك عبر نقول اصطفن الراهب ومريانس وآدمز أستاذ هذا الأخير، وقد كان معروفاً باطلاعه على المؤلفات الهرمسية.

هذا وأن الطابع الهرمسي في رسائل جابر بن حيان واضح كل الوضوح، ليس فقط في رسائله حول خواص المعادن وصنعة الكيمياء والتي ينقل فيها عن بليناس (ابولونيوس التياني Appollonius) أحد الأسماء المشهورة التي نسبت إليها مؤلفات كيميائية هرمسية، بل اننا نجد هذا الطابع نفسه في آرائه الأخرى التي يعالج فيها قضايا فلسفية. من ذلك مثلاً آراؤه في النفس البشرية التي ينحو فيها منحى هرمسياً معترضاً على تعريف أرسطو المشهور (**مختار رسائل جابر بن حيان**، ص 113)، ومن ذلك أيضاً تصنيفه للعلوم، تصنيفاً هرمسياً، إلى صنفين: علم الدين وعلم الدنيا، وتصنيفه علم الدين إلى شرعي وهو علم الظاهر وعلم الباطن، وعقلي وهو علم الحروف. ويندرج تحته العلم الطبيعي والعلم الروحاني، وعلم المعاني وهو قسمان: العلم الفلسفي والعلم الإلهي، والعلم الفلسفي يضم العلوم الطبيعية والنجومية والحسابية والهندسية. أما علم الدنيا فهو قسمان: علم الصنعة وهو الكيمياء وفروعها، وعلم الصنائع الأخرى الخادمة لعلم الكيمياء. وواضح ان هذا التصنيف هرمسي تماماً فبالاضافة الى انه يقع بعيداً عن التصنيف الأرسطي للعلوم فإن المبدأ الذي يحكمه هو دمج الدين في العلم والعلم في الدين. فعلم الدين يضمّ كما رأينا علم الشرع ظاهر وباطن، وعلم الحروف، السحر والفلسفة والتنجيم والعلوم الطبيعية والحسابية والهندسية وكل العلوم النظرية المؤسسة للكيمياء، بينما يضم علم الدنيا الكيمياء والحرف العملية. ويشيد جابر بن حيان بصورة خاصة بالعلوم السباعية السحرية ويتحدث بعبارات التبجيل والتعظيم عن علم الطلسمات و«علم استخدام الكواكب العلوية». وعندما يعرض للطبائع الأربع وتفاعلاتها، في سياق حديثه عن الطب، يؤكد على المبدأ الهرمسي القائم على تشبيه الإنسان بعالم صغير يقول: «فقد بان لك بذلك بنية العالم والطبيعة والإنسان، فكأن العالم ضرورة إنسان والإنسان جزء صغير بالإضافة الى العالم» (ص 50-51). لنضف أخيراً، وليس آخراً، رأي جابر في قضية القدم والحدوث، القضية الأساسية في علم الكلام. يقول جابر: «اعلم أن الكلام في القديم والمحدث (. . .) من أصعب الأمور عند جلة الفلاسفة وقدمائها (. . .) وأربابه أشد الناس تعظيماً وصيانة وحفظاً ـ له ـ عن غير مستحقه، وإن كان سهلاً عليهم يسيراً لديهم، إذ كانوا مشاهدين للأمر قائمين به ـ لا يحتاجون فيه إلى أعمال فكر في دليل ولا استعمال لفظ وتمثيل (. . .) وليس الأمر في القديم والمحدث على ما ظنه جهلة المتكلمين في هذا الباب الذين استدلوا على الغائب بالشاهد مَعَ تناهيهما في العناد، وبالجزء على الكل مع ظهور الفساد في ذلك» (ص 542-543). وهذا يرفض جابر بن حيان أن يكون بالامكان معرفة الله بواسطة العقل والقياس ويرى أن السبيل الوحيد الى معرفة القديم (= الله) هي سبيل المشاهدة، سبيل العرفان الهرمسي.

ونجد هذه النزعة الهرمسية واضحة كذلك عند أكبر طبيب في الإسلام أبي بكر بن زكريا الرازي الذي يقول عنه صاعد

الأندلسي أنه «تقلد آراء سخيفة وانتحل مذاهب سخيفة» وأنه «كان شديد الانحراف عن أرسطوطاليس» وأنه من الفلاسفة «المتأخرين الذين صنفوا كتباً على مذهب فيثاغورس وأشياعه». وإلى مثل هذا يذهب المسعودي الذي يؤكد النزعة الفيثاغورية الجديدة وبالتالي الهرمسية لدى الرازي كما ينسب إليه كتاباً في **مذاهب الصابئة والحرانيين**، وهو الاسم الذي عرفت به الأدبيات الهرمسية في الاسلام، كما يذكر له ابن النديم كتاباً في **وجوب الأدعية** ورسالة في **صنعة الطلسمات** مما يدل على اهتمام الرازي الطبيب بالعلوم «السرية» السحرية الهرمسية واعتقاده فيها. أما كتابه **العلم الإلهي** فيحمل طابعاً هرمسياً ومضموناً مانوياً. كما تبدو النزعة الهرمسية واضحة في كتابه **الطب الروحاني** الذي يهدف، في نهاية الأمر، إلى بيان الطريقة المثلى للاتصال بالعالم الروحاني، الطريقة الهرمسية القائمة على التطهير.

لم يكن هذا الطابع الهرمسي الذي غزا العلوم العقلية في الثقافة العربية الاسلامية مقصوراً على كيمياء جابر بن حيان والرازي وفلسفتهما، بل ان الطابع الهرمسي يبدو واضحاً في علم التنجيم وعلم الفلاحة (كتاب **الفلاحة النبطية** لابن وحشية) بالاضافة إلى علوم السحر والطلسمات وغيرها مما لا نحتاج هنا إلى ابراز مضمونها الهرمسي.

وكما احتلت الهرمسية موقعاً رئيسياً في ميدان العلوم احتلت مواقع مماثلة في ميدان علم الكلام والتصوف والفلسفة. ففي ميدان العقائد يبدو الطابع الهرمسي واضحاً في أطروحات بعض المتكلمين الأوائل وبصورة خاصة في صفوف الغلاة والروافض والجهمية. من ذلك مثلاً آراء الفرقة البيانية (نسبة إلى بيان بن سمعان المقتول سنة 119) وآراء المغيرة البجلي (مقتول في نفس السنة) وآراء الفرقة الخطابية (نسبة إلى أبي الخطاب ابن أبي زينب). إن آراء هذه الفرق هي عبارة عن شظايا هرمسية لا تجد أصلها ومصدرها الا في الأدبيات الهرمسية. ولم يكن الغلاة والروافض هم وحدهم الذين تأثروا بالهرمسية، بل ان آراء الجهمية (نسبة إلى جهم بن صفوان المتوفى سنة 128 هـ) مستقاة هي الأخرى من التصور الهرمسي للإله المتعالي، فهذه الفرقة ترى «أن الله لا شيء وما من شيء ولا في شيء ولا يقع عليه صفة شيء ولا معرفة شيء ولا توهم شيء» (انظر **مقالات الاسلاميين** للأشعري، ج 1، وكتاب **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، لأبي الحسن الملطي، ص 96-97). **إن هذه العبارة وأمثالها تكاد تكون ترجمة حرفية لنصوص هرمسية تعرفنا عليها قبل.**

أما إذا انتقلنا إلى ميدان التصوف فإننا سنجد النزعة الهرمسية قد غزته منذ البداية، مع المتصوفة الأوائل كأبي هاشم الكوفي المتوفى سنة 150 والذي ترددت لديه دعوى الاتحاد والحلول، ومعروف الكرخي المتوفى سنة 200 الذي نجد عنده «أول تعريف للتصوف في معناه الغنوصي»، وذي النون المصري المتوفى سنة 245 الذي يقول عنه القفطي انه «من طبقة جابر بن حيان في انتحال صناعة الكيمياء وتقلد علم الباطن والاشراف على كثير من علوم الفلسفة، وكان كثير الملازمة لبربا بلدة اخميم، فإنها بيت من بيوت الحكمة القديمة...». وبصورة عامة يمكن القول إنه إذا كانت شطحات المتصوفة الأوائل هي في جملتها عبارة عن شظايا هرمسية فإن دعاوى المتصوفة الكبار ونظريات المتأخرين منهم تستقي مادتها وتوجهها من التصوف الهرمسي إلى حدّ ما نجد ذلك واضحاً عند الجنيد فيما يسميه بتوحيد الخواص وهو الذي يتحقق عندما يبلغ المتصوف درجة الفناء فيصير «شبحاً قائماً بين يدي الله تجري عليه تصاريف تدبيره في مجاري أحكام قدرته في لجج بحار توحيده بالفناء عن نفسه وعن دعوة الحق له وعن استجابته له بحقائق وجوده ووحدانيته في حقيقة قربه بذهاب حسه وحركته لقيام الحق له فيما أراده منه. والعلم في ذلك أنه رجع آخر العبد إلى أوله أن يكون كما كان إذ كان قبل أن يكون». كما نجد الطابع الهرمسي واضحاً في حلولية الحلاج ولدى أصحاب وحدة الوجود وعلى رأسهم شيخ المتصوفة ابن عربي الذي استعاد الأطروحات الهرمسية كاملة مؤكداً غير مرة انتسابه الى هرمس والى أصحاب الأدبيات الهرمسية، أعني من تنسب اليهم من الأسماء المستعارة.

وإذا انتقلنا إلى ميدان الفلسفة، والفلسفة ذات الميول الباطنية والاسماعيلية خاصة، فإننا نجد **رسائل اخوان الصفا** على رأس القائمة. والحق أن هذه الرسائل هي عبارة عن مدونة هرمسية كاملة، وهي على الرغم من ادعائها الأخذ من جميع المذاهب والأديان وعلى الرغم كذلك من اتخاذها الاسلام لباساً، ولكن شفافاً، فإن انتماءها الهرمسي واضح تماماً، وهي بعد لا تخفي ذلك إذ تحيل مراراً وتكراراً إلى هرمس مثلث الحكمة وإلى أغاثاديمون وفيثاغورس Pythagoras حوالى 580 ـ حوالى 500 ق.م (المنحول) علاوة على تبنيها لنظرية الإله المتعالي الذي لا يعبر عنه بوصف ونظرية العقل الكلي المكلف بتدبير الكون، فضلاً عن الحاحها على الطبيعة الإلهية للنفس البشرية، وعلى وجوب رياضتها وتدريبها بالعلم والزهد لتسترجع طبيعتها الروحانية الإلهية كاملة ويتحقق لها الاتصال

بالعالم الإلهي. أضف إلى ذلك عنايتها الفائقة بل دفاعها المستميت عن العلوم السرية الهرمسية وعرضها المسهب لمضمونها، وتوظيفها لأطروحاتها توظيفاً أيديولوجياً سافراً.

يرفض اخوان الصفا طريقة المتكلمين وطريقة الفلاسفة لأنهم جميعاً «لم يكن لهم أصل واحد صحيح ولا قياس واحد مستو (...) ولكن كانت أصولهم مختلفة وقياساتهم متفاوتة غير مستوية» ويتبنون النهج الهرمسي الذي يتخذ من تشبيه العالم بالإنسان منطلقاً في البحث في جميع العلوم يقولون: «واعلموا أيها الاخوان (...) أن الجواب عن أصول مختلفة والحكم بقياسات متفاوتة تكون متناقضة غير صحيحة، ونحن قد أجبنا عن هذه المسائل كلها وأكثر منها مما يشاكلها من المسائل (= الكلامية والفلسفية) على أصل واحد وقياس واحد وهو صورة الإنسان (...) وينبغي لمن يدعي الرئاسة في العلوم الحقيقية (...) **أن يطلب الجواب على أصل واحد** وقياس واحد، فإنه لا يمكنه إلا أن يجعل أصله صورة الإنسان من بين صور جميع الموجودات». (**رسائل اخون الصفا**، ج 4، ص 9-12، دار صادر، بيروت) ذلك أن العالم انسان كبير وهو «جسم واحد بجميع أفلاكه وأطباق سماواته وأركان أمهاته ومولداتها (...) وله نفس واحدة سارية قواها في جميع أجزاء جسمه سريان نفس الإنسان الواحد في جميع أجزاء جسده» (المرجع نفسه، ج 2، ص 24) ومن هنا كان «مجرى حكم العالم ومجاري أموره بجميع الاجسام الموجودة فيه مع اختلاف صورها (...) يجري مجرى جسم الإنسان الواحد من الناس أو الحيوان الواحد بجميع أجزائه المختلفة الصور (...) وإن حكم سريان قوى نفس العالم في جميع أجزاء جسمه كحكم سريان قوى نفس إنسان واحد في جميع أجزاء بدنه ومفاصل جسده» (**المرجع نفسه**، ج 3، ص 213).

ليس هذا وحسب فالتطابق الذي تقيمه **رسائل اخوان الصفا** بين الإنسان والعالم تقيمه أيضاً بينهما وبين المجتمع أو الدولة. وهنا نجد أنفسنا أمام توظيف سياسي وديني للفلسفة الدينية الهرمسية. وهكذا فكما أن العالم تسيره وتسري فيه نفس كلية مثلما تسري نفس الإنسان في جسده فكذلك المجتمع أو الدولة يجب أن تسري فيه وتسيره «نفس نبوية» أي إمام من سلالة النبي يساعده أعوان متدرجون على مراتب. وإذا كنا لا نجد في **رسائل اخوان الصفا** التعبير الصريح عن هذا الجانب السياسي الايديولوجي فلأنها ظهرت في دور الستر من جهة ولأنها تمثل الصورة الشعبية العامية للفلسفة الاسماعيلية من جهة أخرى، هذه الصورة التي نقرأها عالة منسقة ومنظمة لدى الداعي الاسماعيلي أحمد حميد الكرماني المتوفى سنة 411 هـ وذلك في كتابه **راحة العقل** الذي يمثل أرقى صورة للفلسفة الاسماعيلية، الميتافيزيقية والنبوية والسياسية. والواقع أننا لا نستطيع أن نتجاهل ذلك التشابه الذي يصل أحياناً إلى حد التطابق بين البنية الميتافيزيقية للفلسفة الاسماعيلية ونفس البنية التي تؤسس الأدبيات الهرمسية. وهكذا، فإلى جانب الإله المتعالي الذي «لا يُنال بصفة من الصفات وأنه لا بجسم ولا في جسم ولا يعقل ذاته عاقل ولا يحس به محس (...) ولا يوجد في اللغات ما يمكن الاعراب عنه بما يليق به» - كما يقول الكرماني - هناك ما يعبر عنه الفلاسفة الاسماعيليون، والكرماني على رأسهم، تارة **بالموجود الأول وتارة بالمبدأ الأول وأخرى بالعقل الأول أو المبدع الأول أو الكامل** السابق، الذي يوازي الإله الصانع في الأدبيات الهرمسية، ذلك أنه، كما يقول الكرماني: «**هو المحرك الأول في جميع** المتحركات (...) وأنه العلة في وجود ما سواه، وأنه لا يحتاج **في الفعل إلى غيرذاته، وأنه عقل في ذاته وعاقل لذاته ومعقول لذاته**». ولا تختلف آراء الفلاسفة الاسماعيليين في النفس والتطهير ووحدة الكون وتبادل التأثير بين أجزائه على أساس مبدأ التجاذب والتنافر، لا تختلف آراؤهم في هذه المسائل عن الآراء الهرمسية التي تعرفنا عليها قبل، مما يدل دلالة قاطعة على أن الأدبيات الهرمسية كانت أحد المصادر الرئيسية، بل المصدر الرئيسي، الذي استقت منه الاسماعيلية الهيكل الميتافيزيقي العام لفلسفتها النبوية وأرائها السيكولوجية ورؤاها الغنوصية وتأويلاتها الباطنية.

5 - مراكز الهرمسية في الاسلام:

لنختم هذه **المقالة** بكلمة موجزة حول المراكز والمراجع الهرمسية في الإسلام.

لقد تحدثنا قبل عن الاسكندرية بوصفها الموطن الأصلي للهرمسية، وعلينا أن نشير الآن إلى مدينة حران بوصفها أحد المراكز الهرمسية الرئيسية التي عرفها الاسلام. لقد اشتهرت هذه المدينة (تقع شمال سورية، داخل الأراضي التركية حالياً) منذ القرن الثاني للميلاد بعناية أهلها بالعلوم الكلدانية وشغفهم ببعض تيارات الفلسفة اليونانية. وقد بقي أهلها على ديانتهم الوثنية، إذ كانت المدينة الوحيدة في المنطقة التي لم تتنصَّر. ومما زاد في أهمية حران كمركز هرمسي بعد ظهور الإسلام انتقال مجلس التعليم اليها على عهد الخليفة المتوكل وكان مجلس التعليم هذا قد استقر قبل ذلك في انطاكية التي

كان قد انتقل اليها من الاسكندرية أثناء خلافة عمر بن عبدالعزيز. ومن حران انتقل مجلس التعليم ذاك إلى بغداد على عهد الخليفة المعتضد العباسي. ومعروف أنه في هذا العهد، أو قبله بقليل قام التراجمة الحرانيون بدور كبير في حركة الترجمة، فنقلوا إلى العربية كثيراً من جوانب تراث مدرستهم العلمي والفلسفي، بما في ذلك بعض المؤلفات الهرمسية، الشيء الذي أثر تأثيراً كبيراً في توجيه العلم والفلسفة في المشرق العربي توجيهاً هرمسياً. وبطبيعة الحال لم تكن حران المركز الهرمسي الوحيد في الرقعة الاسلامية، بعد الاسكندرية، فبالاضافة إلى الكوفة التي كانت مركزاً هرمسياً على عهد الغلاة والمتكلمين الأوائل (أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني للهجرة)، عرفت ايران مراكز علمية روجت، قبل ظهور الاسلام وبعده، لكثير من النظريات والآراء الهرمسية، مما لا مجال لتفصيل القول فيه هنا.

6 ـ المراجع العربية والأجنبية:

أما عن المراجع العربية التي روجت أو أرّخت للهرمسية ورجالها فكثيرة ومتنوعة. ولعل أوفى ترجمة لهرمس والشخصيات الهرمسية الأخرى (هرمس البابلي، هرمس المصري، أغاثاديمون، اسقليبيوس... الخ) نجدها عند القفطي إخبار العلماء بأخبار الحكماء. أما ابن النديم فهو يقدم لنا لائحة بأسماء المؤلفات الهرمسية بالاضافة الى تفاصيل عن العقيدة الهرمسية وطقوسها الدينية (**الفهرست**، ص 267، 312، 353 وأيضاً ص 238، 286، 320، طبعة فلوجل). والجدير بالذكر أن المراجع العربية تعرض الفلسفة الدينية الهرمسية وعلومها السرية تارة باسم مذاهب الحرانيين أو الحرنانيين، وتارة باسم مذاهب الصابئة، أو مذاهب الكلدانيين، أو مذاهب الروحانيين أو أصحاب الروحانيات، أو أصحاب الهياكل، (بالاضافة إلى ابن النديم انظر: البيروني: **الآثار الباقية**، ص 204-205، 318 وانظر كذلك الشهرستاني: **الملل والنحل**، ص 61-115، ج 2، تحقيق عبدالعزيز محمد الوكيل، ثلاثة أجزاء في مجلد واحد. انظر أيضاً **مختار الحكم في محاسن الكلم** لأبي الوفاء المبشر بن فاتك ص 4-28 تحقيق عبدالرحمن بدوي). هذا وقد نشر ماسينيون (في ملحق كتاب فوستيجير المذكور أدناه، ج 1) كشفاً عاماً للأدبيات الهرمسية بالعربية. وعلى الرغم من أن هذا الكشف ليس استقصائياً فإنه يغطي قطاعات هامة من الثقافة العربية، خاصة العلمية منها (الكيمياء والتنجيم...).

أما عن الدراسات والأبحاث التي تتناول الهرمسية باللغات الأجنبية فهي كثيرة. ولعل أوفاها، باللغة الفرنسية على الأقل، تلك التي قام بها الباحث الفرنسي فوستيجير L.R.P. Fostugière الذي حقق النصوص الهرمسية وترجمها إلى الفرنسية من اليونانية في أربعة مجلدات، ثم خصص أربعة مجلدات أخرى لدراسة النظريات الهرمسية، ظهر المجلد الأول منها عام 1944 وقد خصصه لعلم التنجيم والكيمياء، بعد مدخل عام من أربعة فصول درس فيه المناخ الفكري الذي ظهرت فيه الهرمسية وبين حقيقتها وأصولها. أما المجلد الثاني فقد ظهر عام 1949 وتناول النظرية الهرمسية حول «الإله الكوني» الإله الصانع، وظهر المجلد الثالث عام 1952 وموضوعه النظرية الهرمسية في النفس أصلها وطبيعتها ومصيرها، بينما ظهر المجلد الرابع عام 1953 ليتناول بالدرس نظرية الإله المتعالي والغنوص الهرمسي. وعلى هذه المجلدات الأربعة اعتمدنا في العرض الوجيز الذي قدمناه عن النظرية الهرمسية في الألوهية والنفس ووحدة الكون في مطلع هذه المقالة.

محمد عابد الجابري

الهندوكية أو الهندوسية

Hinduism
Hindouisme
Hinduismus

إن كلمة هندوكية تطبق على المظاهر البراهمية في عصر حديث نسبياً. والكلمة وان وضعت في التداول في القرن الحادي عشر والثاني عشر فقط من قبل الفاتحين المسلمين، فإن حقائقها الكامنة سابقة كثيراً على هذا الاستعمال. وعندما وصل المسلمون على دفعات متتالية حتى نهر الهندوس، اشتقوا من اسم النهر الاسم الذي أطلقوه على السكان الذين كانوا يعيشون على شواطئه. ثم توسعوا فأطلقوا التسمية على العادات وعلى الأعراف السائدة لدى هؤلاء السكان. وكلما توغلوا في قلب القارة الهندية نحو الشرق أو نحو الجنوب، كانوا يلاقون امامهم نفس العادات المختلفة جداً عن عاداتهم، فأطلقوا عليها نفس التسمية.

وهكذا شمل الاسم الذي كان يطلق في بادىء الأمر على سكان دلتا نهر الأندوس أو الهندوس، وبصورة تدريجية، كل الذين كانوا في كل البلد يمارسون الطقوس البراهمية. واستقرت العادة على اطلاق التسمية بصورة خاصة لتشمل

بعض الاشكال التي مورست بها هذه الديانة في حدود العصر المسيحي.

وأكثر مميزات الهندوكية أهميةً هو الانتماء إلى الطائفة. وهذا الحدث عام إلى درجة أنه يفرض نفسه في الأوساط التي تزعم انها قد تحررت منه.

وكلمة طائفة Caste، ليست هندية بل من أصل برتغالي وتدل على بنية اجتماعية تبدو ذات مظهرين: الأول، هو نظري خالص تقريباً - كما يبدو بارزاً للعيان من خلال **الفيدا**، التي وضعت منذ 1500 سنة قبل عصرنا الحاضر - ويتضمن هذا المظهر الأول مجتمعاً مقسوماً إلى أربع فئات فارنا، لم تتوجد على الاطلاق بشكل ثابت وجامد. وبالمقابل، فإن المظهر الآخر، العريق جداً في بطن الزمن، هو التجزؤ إلى مجموعات عديدة تميزها خصوصيات هي في أغلب الأحيان وليدة المهن الممارسة: شيء من قبيل ما كان يسمى بالتجمعات (Corporations) أو **الجمعيات في أوروبا الوسيطة**.

والميل إلى الترتيب الطبقي، العريق في هنديته، أدخل أوالية الطبقية أو التراث الطبقي حتى بين أولئك الذين يسمون بالخارجين أو المنبوذين والذين يعتبرون بحسب التراث البراهمي الخالص خارج الجماعة، ففيما بينهم أيضاً، قامت تقسيمات ومراتب جديدة تجعل بعضهم في مراتب أدنى نوعاً ما في الترتيب الاجتماعي.

أما الوحدة الدينية التي تغطيها كلمة هندوكية فهي أقرب أن تكون موقفاً عاماً أكثر مما هي دين يقوم على مبادىء أو معتقدات خاصة. لا شك أننا نجد في كل مكان وفي كل عصر، الايمان بالحيوات المتتالية أو بالبعث المتتالي، سمساراً، وبموجبه تخضع النفس الفردية لعدة بعثات متتالية، وذلك من جراء أفعالها التي ارتكبتها أثناء حيواتها السابقات، كرمان، وتظل هذه النفس تبعث حتى تتطهر بصورة كاملة. ولكن هذه الفكرة، الموروثة عن الاشكال البراهمية الأكثر قدماً، كما هي موجودة ومعروضة في الـ **أوبانيشاد** الكلاسيكية، هي شاملة كل الهند بحيث نجدها في البوذية كما في البراهمية، كما هي متصلة بالايمان بأبدية الكون.

وتماهي الذات الفردية، اتمان، مع المطلق اتمان أو براهمان، أو أَلْهُوَ الكوني، يظل محور التأملات التقليدية. ولكن ما يميز الهندوكية بشكل خاص هو ميلها البارز نوعاً ما إلى القول بكائن أسمى. هذا الكائن تارة يكون مبدأً لا شخصية له - وهذا هو موقف التيار المتأثر بالفيدانتا الشنكرية - ومرةً تكون لهذا الكائن ذات «أو شخصية»، وهذا هو الموقف الذي تلتزم به الحركات المسماة بالحركات المذهبية.

1 - المحتوى الديني:

الهندوكية والبراهمية القديمة.

من المستحيل فصل هذا المجمل الديني المتكون من الهندوكية عن المجمل الذي يسمى بالبراهمية القديمة والذي عرف عدة اصلاحات وتغيرات عبر العصور. في حين أن الهندوكية كانت تتطور بمعزل عنه بصورة مستمرة. ويمكن الظن اجمالاً أن الهندوكية بدأت مع العصر المسيحي. هذا على الرغم من أن النصوص الاسطورية مثل «مهاب هاراتا ورامايانا» تضمنت اشارات كثيرة إليها، حتى في أقسامها الأكثر قدماً بعدة قرون.

ومن بين نصوص **الأوبانيشاد** الكلاسيكية أيضاً هناك نصّان متأخران هما: «شفيتا شفاتارا»، ثم «المتري» ويمثلان كل ميزات النصوص الهندوكية بكل ما فيها من ميل إلى التوحيد. وهذان النصّان يفترض أنهما معاصران لكتاب **بهاكافاد غيتا** وهو جزء شهير من الملحمة التي تمجد كرشنا السيد السعيد، كمطلق فرد هو أصل الأشياء كلها.

ويتم تغيير الموقف بدون هزات. فيتم الانتقال بشكل غير محسوس من المكونات القديمة إلى المكونات الاحدث في الفكر الديني الهندي. وهكذا تتم الاستمرارية حتى أيامنا هذه. وهناك ثابتة في السلوك البراهمي ساعدت على هذا التحول هي: الميل نحو الكونية، ويتجلى هذا الميل بقدرة غريبة على امتصاص المعاني الأكثر تنوعاً. في العصر الأقدم لوحظ أن الآلهات الرئيسية كانت تظهر كتركيب أو مؤالفة بين عدة آلهة. وأدت بعض السمات المشتركة إلى تشبيه بعضها ببعض رغم تعدد الشخصيات. وتلاقي مختلفِ التقاليدِ الموروثةِ تُفَسِرُهُ بسهولة قدرة كل إلهٍ على الظهور بأشكال متعددة وهذا ما يفسر وجود تسميات متنوعة لها. إن الآلهة الموروثة عن الهند الفيدية وأكثرها من أصل ايراني، التقت عند مجيئها إلى الهند بالآلهة المحلية. وبدلاً من أن ترفض الأوساط البراهمانية هذه الآلهة الوافدة وأن تمنع التعبد لها أو تقف موقفاً سلبياً عمدت هذه الأوساط البراهمانية إلى تبني الوافدات فامتصتها وأدخلتها ضمن أربابها. فنشأ عن ذلك شخصيات تحمل أوصافاً جديدة كثيراً ما كانت تبعدها وبصورة جذرية عن الأوصاف المنسوبة إلى الأرباب التقليديين الذين كانوا يحملون الاسم ذاته.

واستمرت العملية إلى أيامنا: ومن الشائع أن يتماهى هذا

الشكلُ الآلهي الخاص أو ذاك مع أحد الآلهة الكبار الكائنة في مجمع الآلهة البراهمي، فيعتبر هذا الشكل وكأنه المظهر الأفضل في نظر المجموعة التي تعبده. وهكذا نشأت العبادات المتنوعة بتنوع الفرق. والفرقة تتميز بعبادة هذه الآلهة أو تلك، ان لم يكن بشكل حصري، فبشكل تفصيلي واضح. وتعتبر الآلهة المعبودة وكأنها مظهر أحد الإلهين الكبيرين في الهندوكية وهما: فيشنو وشيفا.

المعتقدات

وعلى الرغم من الاستمرارية بين ما يسمى براهمية وهندوكية، نلاحظ وجود خصوصيات تبرر استعمال تسميتين، سواء في مجال المعتقداتهأو في مجال شخصية الآلهة وكذلك في مظاهر العبادة. ومن بين المعتقدات القليلة الأساسية التي انتقلت إلى الهندوكية هناك الرغبة في التحرر. وهذه الرغبة مرتبطة تماماً بدورات الانبعاث وبالثواب والعقاب على الأعمال. وهي تثقل بوطأتها الفكر الهندي وتحفز رغبته في التخلص نهائياً من الحلقة المفرغة الرهيبة المسماة سمساراً، والتي تعبر أولاً عن الصيرورة في العالم الحدثاني ثم الانبعاث من جديد بشكل متتابع.

أعمار الكون

الكون نفسه يدخل ضمن الدائرة. فمنذ بداية هذه الحقبة حقبة التمثل، تثبت النصوص وجود قناعة جديدة: هي الاعتقاد أو الايمان بخلق عوالم جديدة وفنائها بشكل متلاحق.

وأبدية **الفيدا** التي تنادي بها المراجع الأكثر قدماً تتعارض مع نسبية الكون. وعلى كل فإن عملية ظهور الكون وزواله بشكل متكرر ومتتالٍ لم تشرح إلا في الكتب التي ظهرت في بداية الهندوكية مثل **قوانين مانو** أو بعض نصوص **الملحمة**. وكل حقبة من خلق جديد، كالبا، وتسمى يوم براهما، تقسم إلى أربع حقب وسيطة، يوكا Yoga تتراتب نزولاً من حيث عظمتها ومن حيث مدتها. وكل يوكا متبوعة بابادة جزئية للعالم. وفي نهاية اليوكا الرابعة يحصل فناء الكون، برالايا بالنار والماء. وعندها يأتي ليل براهما، المساوي في طوله للنهار الذي سبقه. وفي نهاية هذا الوقت تعود العملية من جديد، ويخلق عالم جديد. والحدث لا يتم بخلق من عدم، بل يحدث على مراحل انطلاقاً من مبدأ أول يحركه فعل براهما، أو الرقص الموقع من سيفا، بفضل طاقته المتجسدة أو بفضل أي سبب أول آخر. ومهما كان الأصل تبقى رسيمة الخلق ذاتها، مأخوذةً في أغلب الأحيان عن عقائد موروثة نوعاً ما من مصدرين، من أعمق وأقدم مصادر الفكر الهندي. المصدر الأول هو السمخايا والمصدر الثاني هو اليوغا Yoga. واليوغا تمثل الوجه العملي للسمخايا. وتزول الآلهة أيضاً بعد فناء الكون، برالايا. وعند خلق العالم من جديد تعود هذه الآلهة إلى الظهور في ذات صفاتها. ونجد كل مرة الهاً للثروة اندرا أو كوبيرا، ويتغير الحامل. أما السابق فيزول أو نزولاً أو صُعُداً نحو التحرر إلى أن يبلغ الخلاص النهائي. وحده الكائن الاسمي لأنه المطلق ينجو من التغيرات النسبية ويبقى أزلياً سرمدياً كما يبقى كذلك براهما الوارد ذكره في **الأوبانيشاد**.

بختي

بحسب تعاليم بهاكافاد غيتا، هناك ثلاث طرق تؤدي إلى الخلاص:

ضبط الأعمال (كارما يوغا)

ضبط المعرفة (جنانا يوغا)

ثم التبتل (بهاكتي يوغا)

في الهندوكية المقام الأول هو للتبتل.

والبختي أو الحب الواثق بالله الأسمى الرحيم تتحول في ما بعد إلى تسليم مطلق براباتي، إلى الله خالق كل شيء. هذا الشعور الذي سيطر على الهندوكية يبدو وكأنه احدى الخصوصيات الأبرز في أوساط الفرق الدينية. وتقوم بعدها بين الاله والعابد علاقة شخصية، لم تكن موجودة في العصور السابقة.

الأوساط الدينية المذهبية

هل هناك حدث جديد حقاً؟ الحقيقة أنه كانت هناك طوائف صغيرة تكرس نفسها لعبادة إله أسْمى. وبالنسبة إلى الجماهير بدا هذا التعلق ثانوياً لأن التقوى كانت مُسْتَقطبة بكاملها للإله المحلي الذي هو مظهر الإله الأسمى. ولكن رؤساء الأديان الحريصين دائماً على الشمولية ربطوا الآلهة المحلية بالصور الرئيسية لفيشنو أوشيفا. من جراء هذه الواقعة لا يتخلى أي سبط عن ما عنده من موروث. فقط يجري انتقاء واختيار للعناصر المعتمدة والمقبولة. من حيث المبدأ كل النصوص المنزلة «شروتي» مقبولة ثم يجري التركيز على كتاب لا يكون بالضرورة من هذه النصوص ومع ذلك يصبح الكتاب المقدس المفضل. وكذلك تعتمد الصفات الأساسية الموجودة في الشكل الإلهي المختار اشتاديفاتا، من قبل

المؤمنين، وان كان هؤلاء نظرياً يعتبرون هذا الآله المحلي وكأنه المظهر البسيط النسبي للمطلق بعينه.

إن الحركة المذهبية التي قد توحي بالتشتت أو بالتجزئة، تعبر في الواقع عن جدة، أي عن القوة الحية التي تنفخ بصورة دورية في دين يوشك أن يتحجر في ثنايا طقوسه الموروثة. يجب أن نفسر رفض الطائفة على الصعيد الديني تفسيراً بهذا المعنى.

في الحياة العادية تحترم التراتبية التقليدية ولكن المجددين في المذاهب لا يفترون عن المناداة بأن انتماء المؤمن الاجتماعي ليس بذي أهمية في نظر الإله الرحمن الرحيم.

في المفهوم القديم لا يتوصل إلى الخلاص، إلى التحرر، إلا البراهمي الذكر: اما المزايا المكتسبة في ظروف أخرى، فلا تعطي الا إعداداً لولادة جديدة يمكن أن توصل مباشرة إلى الخلاص. وبالمقابل يكفي في نظر الفرق، أن يحب المرء الله لتتأمن له السلامة بفعل الرحمة التي يمنحها الله للمؤمنين المتقين. وتحل هذه الرحمة على أي كان: سواء كان عضواً في الفارنا، أو كان منبوذاً أو كان امرأة. ولا يشترط للخلاص الا الحب المخلص لله. مثل هذه السهولة في التخليص ساعدت على انتشار المعتقدات المذهبية.

«والميزة المهمة في هذه المجموعات هي الاحترام العظيم لشخص المعلم الروحي، غورو Guru. ان احترام المعلم كان دائماً عظيماً في الهند. وهو نتيجة مباشرة لعملية انتقال المعرفة من فم إلى اذن وليس كتابة. ولكن هندوكية المذاهب كانت ترى في المعلم تجسيداً للإله بالذات. من هنا زخم الشعور بقدسية المعلم. فالمعلم لا يقوم فقط بنقل كلام الله: بل هو الله متجلياً لعباده المؤمنين. وهذا المظهر يبدو بارزاً بصورة خاصة في المعتقدات الفيشنوية حيث وجدت البختي أرضاً خصبة.

إذا كانت ولادة المذاهب المتعددة، التي تزول سريعاً حال تكونها، هي السمة الغالبة في كل الحياة الدينية، منذ بداية العصر المسيحي. فيجب أن لا ننسى، مع ذلك، بقاء واستمرارية العديد من العادات والأعراف الدينية الأكثر قرباً من البراهمانية التقليدية حيث العبادة، وإن كانت توجه بصورة تفصيلية إلى فيشنو أو إلى شيفا، لا ترتدي طابعاً مذهبياً. ان التعبد والاحترام بوجا، يتوزع بصورة متساوية بين آلهة مختلفة، وطريق البختي ليست، في هذا التعبد، هي الاكثر اتباعاً، كما أن احترام المعلم غورو، وان كان بارزاً فيها إلا أن ذلك لا يعني بالضرورة اعتباره تجسيداً للإله».

اهيمشا

«من المعتقدات التي ساعدت على إبطال أهمية التضحية الفيدية، تطور فكرة الاهيمشا التي تترجم غالباً باللاعنف؛ إلا أن معناها أكثر عمقاً. هذه الكلمة مستخرجة من نقيض كلمة قتل، وتتضمن حتى عدم الرغبة في الاضرار بالآخرين».

في الدين الباطني الذي أصبحت عليه البراهمية - مناقضة للطقوسية الفيدية - أصبحت النية تمثل وزن الفعل وأهميته. وتذكر **الأوبانيشاد**، والملحمة الشر المرتكب بالفعل الجسدي أو بالكلمة أو بالفكر. ومن المحرمات الفظيعة التضحية التي تتطلب القضاء على العديد من الضحايا. وفي المعتقدات الشعبية يمكن تقديم أضحيات من الحيوانات الصغيرة تقرباً إلى الالهات، وعلى كل تجري المراسم خارج المعبد، وبعيداً عنه.

المعبد الهندوكي

كان المعبد البراهمي غنياً جداً. وفي النظرة الهندوكية ما تزال الاشارة إلى ثلاثة وثلاثين إلهاً مقبولة ورئيسهم اندرا. وبعض النصوص تذكر ثلاثين إلهاً، فوقهم ثلاثة آلهة كبار هي: براهما، فيشنو، وشيفا. وتقول الأسطورة ان الأول يتولى عملية الخلق والثاني يتولى حفظ الكون والثالث يتولى فناءه.

إن تنوع وظائف الثلاثة يستدعي وجود وحدة عليا. في الأوساط التي تقول بالتفسير الميتافيزيقي للـ **أوبانيشاد** القديمة تتجلى الوحدة في البراهمان الذي له ثلاثة مظاهر إلهية تتجلى على صعيد عالم النسبة.

وفي الأوساط حيث يسود تيار التبتل يتولى هذا الدور الكائن الفرد الأسمى غير المدرك. ويشكل براهما وفيشنو وشيفا مظاهره البسيطة. ويسود هذا التصور بشكل خاص في الأوساط الشيفية: وفيها يظهر رودرا - شيفا بثلاثة وجوه تريمورتي، ومظهره المدمر يحمل اسم المرعب، بهيرافا.

براهما

هذه الأشكال الثلاثة هي الأهم ولكنها ليست الوحيدة لأن تنوع هذه المظاهر لا حدود له. وهي كلها تتجمع حول صورتين تسيطران على كل الهندوكية: صورة فيشنو وصورة شيفا. أما براهما الذي تذهب جذوره بالعمق في البراهمية، فقد أخذت عبادته تزول ولم يعد يذكر إلا قليلاً بصورة شخصية. ولم يعد يلعب إلّا دوراً ثانوياً وذلك نتيجة استنفاده كل امكاناته في العصر السابق. في الأصل لم يكن إلا تجسيداً مذكراً للبراهمان المجرد. وفي كتاب براهمانا يظهر كخالق

للكون. وكمال براهمان الذي انبثق عنه براهما يمنع تشبيهه بالمطلق المتجسد السائد الايمان به في العقائد المذهبية. إن براهما هو تحديد بالنسبة إلى المطلق. ولم يعد بالامكان تصوره إلا متراجعاً. إنه ما يزال يحتفظ بوظيفته كخالق للكون ضمن الثلاثية التقليدية وضمن الثلاثية الشيفية تريمورتي. وفي الفيشناوية يتولى براهما في كل عمر من أعمار الزمن، وهو جالس على زهرة اللوتس المنبثقة من سرة فيشنو، عملية التطوير، بالشكل الموصوف في النصوص الأقدم. وهكذا وعلى الرغم من انتمائه للثلاثية السائدة في كل مكان، أخذ براهما يتراجع ولم يعد موضوع عبادة خاصة. ولم تعد تبنى له المعابد إلا نادراً. وقليلة هي المعابد المخصصة له. ومع ذلك فإنه ما يزال معدوداً من جملة الآلهة الكبار وخاصة شيفا وفيشنو.

وعلى الرغم من تميز الخطين فإن تكاملهما يغلب على تناقضهما. والمتعبد حتى المتحيز لأحد الإلهين فإنه لا يرفض الآخر. وفي أغلب الأحيان ومن جراء الشمولية الكامنة في البراهمية يتغير المعبود الأسمى بحسب المذاهب ولكن العلاقة بين الإلهين الأعلى والأدنى تبقى قائمة: الأول كائن أسمى، والآخر شكلٌ عالٍ جداً، غالباً ما يكون شكلاً مميزاً لله. ويكفي الرجوع بأي إله إلى ايشتا ـ ديفاتا، ليحتل مكانته الحقة ضمن النظام كله ولكي تؤدى له العبادات التي يستحقها. انما تجدر الاشارة إلى أن الأوساط الشيفية تتقبل براهما أكثر من الأوساط الفيشناوية.

فيشنو

إن شخصية فيشنو معقدة فهو ابن آديتي وهو بدون حدود، وهو ضمن سلسلة من الآلهة الفيدية من أصل شمسي. وهذه النشأة مذكورة في **الفيدا** في أسطورة الخطوات الثلاث التي يغطي بها فيشنو العالم بأكمله، والتي ترمز إلى مدار الشمس النهاري. فضلاً عن ذلك، ورد في كتاب **براهمانا** أن الإله نارايانا الذي تلبّس صورة فيشنا فيما بعد يحتل مركزاً أساسياً في التضحية. ويطلق على نارايانا، في أغلب الأحيان، اسم هاري، اسم النمر. وهذا الاسم يقربه من اسم اكني أو النار المقدسة. وأخيراً، وقبل العصر المسيحي بقليل دخلت عبادة «كريشنا ـ فازوديفا» وهو إله الحرب الوارد ذكره في **بهاغافاد غيتا** ويسمى أحياناً بهاغافانت أو السعيد السيد، وهو بذاته يعتبر عنصراً جديداً.

وكريشنا فازوديفا بذاته ليس بسيطاً. فهو مذكور في العديد من التراث. فإلى جانب صورة الإله المحارب تلتصق صورة الإله الطفل ثم صورة الراعي الشاب الذي تحبه الراعيات. هذان الشكلان يمثلان آلهة القبائل الرعائية التي تسكن الأحراش. وهذان الشكلان سوف يبرزان في الأدب المتأخر أدب بورانا وبصورة خاصة في الأدب الحديث: بهاكافاتا بورانا الذي يعود تاريخه إلى حوالى القرن العاشر الميلادي.

إن وحدة فيشنو هي وحدة اسمية تغطي تراثاً متنوعاً. والتمثيل الأكثر بروزاً لهذه الوحدة، هو صورة الإله الكبير، نائماً فوق حية اللاتناهي خلال زمن تلاشى فيه العالم. وهو يحلم بعالم متلاشٍ، محفوظ في الذاكرة حتى إذا حان الوقت أعاد براهما خلقه من جديد. وإذن فصورته المسيطرة هي صورة الأزلية الجامدة التي تتعارض شكلاً مع الصورة المتحركة لشيفا وهو يرقص الرقصة الكونية الكبرى، تاندافا، وبهذه الرقصة يخلق العالم ويفنيه.

فكيف يتم التوفيق بين أزلية فيشنو الجامدة وبين قدرته الكونية؟

من بين المعتقدات الأكثر شيوعاً لدى أحد المذاهب الفيشناوية الأقدم وهي بانكاراتر، نجد فكرةً سادت في كل الفيشناوية حتى الفيشناوية المسماة طائفية أو مذهبية. قوام هذه الفكرة خمسة أشكال تكمن فيها صورة الإله:

ـ الصورة الأسمى، بارا اللامنظور والذي لا تدركه عين البشر. في هذه الصورة، هناك أربعة أقانيم، فيوها، ترتبط بعملية التطور.

ـ التجسيدات المؤقتة افاتارا، التي تحدث بشكل واضح ويمكن أن تكون شاملة أو جزئية.

ـ وجود الله في قلب الإنسان، انتاريامين.

ـ وأخيراً الشكل الذي يمكن أن يُعْبَدُ فيه ربه، اركاناً، وهو التمثال الذي فيه يدخل ظل الإله.

إن التنوع الأساسي في فيشنو يظهر في الفيوها أو الأقانيم وفي الأفاتارا أو التجسيدات المؤقتة. والأفاتارا هي نزول من السماء إلى الأرض من أجل اعادة توازن النظام الكوني الذي خربه الشياطين. وعدد الشياطين كان في الأصل أربعة أو ستة ثم تكاثروا مع الزمن. ولكن النظرية الكلاسيكية قصرت عددهم على عشرة. وبعض التجسيدات أفاتارا، تتخذ شكلاً حيوانياً، وبعضها يتمثل بالابطال المؤلهين. من بين هؤلاء يبرز راما بطل رامايانا، وكريشنا، الذي هو إله معقد. وعرف التيار الافاتاري شيوعاً شعبياً في كل الهند وكان في الأصل أناشيد كثيرة وضعت في لغة فارنا وخاصة في اللهجة التامولية. ومن جهة أخرى نمت عبادة فيوها أو الأقانيم ولاقت انتشاراً

دينيـاً. وهي نـظريـة تكـاملت خـلال القـرون الأولى من الهندوكية. وسنـداً لهذه النـظرية يتجلى فازوديفـا وهو المـظهر الأسمى بست صفـات عظيمـة. أما كـل واحدة من المـظاهـر الثانوية فلا تمتلك الا صفتين في كل زخمهـا. وإلى جانب هـذه الفضـائل تتـولى ادارة الكون. والاقنـوم الأول ليس إلا تعبيـراً عن المطلق بذاته غير المعروف بارا. وتيار الاقانيم يـرتبط بنظام بانكاراترا. أما نظام الافاتارا أو التجسيدات المؤقتة فهو يتـوافق مع المجموعة المسماة فيكهاناسا.

والأول والثاني هما من الدلائل على التقوى الفيشناوية. وهما يوجـدان دون أن يختلطا. وتجب الإشـارة إلى أن السلسلتـين تتجاوبـان عـلى بعض الصعـد. والاقنـوم الأول يحمـل اسم فـازوديفا وهـو لقب كريشنـا. أما التسميـات الثـلاث الأخرى فهي: سامكارسانا، بـرادي أومنا، وآني رودهـا وهي تعود إلى الأخ والابن وحفيد كريشنـا. وهذه المعتقـدات تنطلق من جـو متشابه.

في الأفـاتارا تـرتـدي التجليـات الخـاصـة أهميـة أكـبر. إن الأوساط المشحونة بالعقائد البانكاراتية تركز على عظمة المـطلق المتجسد بذاته وعلى وحدته. ولكن المؤمنين، كل في ما خصه، يعـبرون عن نشاط الكـائن الأسمى صاحب الغبـطة الأزليـة. ونـوشك أن نقـترب من ذكرى بـراهمان المـطلق غـير المتجسـد السادر المتعالي على كل تغيير كوني وعلى كل تطور وان كان هـو سببهما الأول.

سيفا = شيفا

لا تقل نشأة سيفا اختلاطاً عن نشأة فيشنو. إن الله كما يبدو في الهندوكية هو أيضاً تركيب. في الأساس، كان يُعرف بـاسم رودرا، أي رئيس أحد عشر إلهاً فضـائياً صغيـراً هو الـرودرا. وسرعـان ما اختلط بـآلـه بـطل ربمـا مـوروث عن الحضـارات الهندوكية القديمة، وعلى اتصـال تام بالأوسـاط اليوغيـة. ويشبه أيضاً بالدهر المدمر المتجسد ماهاكالا. وإذا كان من جراء هـذا إلهاً رهيباً بهاراقا الرهيب، فهو أيضاً سيفا الرحمان. وهـو نعت يلقى عليه بقصد استجلاب الخير، وإن كـان يتوافق مـع عدد من الأسـاطير المنسوجة حـوله: فهـو في عـدة منـاسبـات نـراه يضحي من أجـل الآلهة الأخـرى: إلهة العـاصفـة ـ من منشـأ فيدي ـ وهو قد يطلقها وقد يحبسها.

وفي بـدايـات العصر المسيحي عُبـد وكـأنـه إلـه الأنعـام القطعان، باشوباتي. فهو يحرس المواشي، وفي هـذا هو يشبـه كريشنا، كما يحرس النفوس البشرية المسماة باشو أي القطيـع.

وفي نفس الحقبة أصبح اسم سيفا اسمه الدارج وقد استعملته احدى الأوبانيشاد المتأخرة شفيتا شفاتارا، كوصف لرودرا.

وبشأن هذا الإلّه الخالق المدمر أيضاً بفعل رقصـه الكوني، تثبت عـبر العصور ميـل مشـترك في كـل الهنـد انمـا ذو طبيعـة سيفية، هو الميل الشكتي. وهذا التيار يميل إلى احـترام القدرة الابـداعية في الله المتجلية بمظهـر نسـائي هـو الشكتي، وهـذه القدرة تجسد قوته الكامنة.

وكـما أن فيشنو لا يخلق العـالم بنفسه بـل يحيل المهمـة عـلى بـراهمـا، فـإن شيفـا وهـو مبـدأ أزلي يكلف شكتي تـولي عـالم النسبـة. في الحقبة السـابقة بـدا المظهـر المـذكـر للمـطلق غـير المتجسد وكأنه وحده صاحب القدرة الناشطة. الأسماء تختلف، والمضمـون السيكولـوجي يتغير، وبمقـدار مـا يستـطيـع المؤمن الهندوكي الاتصال من خـلال تعبده بـالكائن الأسمى، إلا أن العملية تظل متشابهة ومرتبطة بميتافيزيق دائم.

لينغا

إذا كانت المعابد الفيشناوية تسيطر فيها صورة مـركزيـة هي صورة المعبد الرئيسي وفيها يبدو فيشنو نارايانا نائماً فوق حيتـه، فإن الشكل الرسيمي لينغا هو الشكل الذي يمثل أفضـل تمثيل الجو السيفي.

وعلى الجدران البارزة أو على تماثيل البرونز يشاهد الإلّه وهو يرقص تاندافا، أو جالسـاً برفقة زوجتـه فوق ظهـر دابته الثـور ناندين. وفي وسط المعبـد يقوم حجـر عارٍ، حجـر لينغا الـرمز المذكر، قائماً فوق «يوني»، رمز مؤنث. وهناك ميل إلى التركيـز على المظهر القضيبي وتناسي مظهر السرمدية، الذي تدل عليـه الأساطير الكثيرة، رغم أن هذا المظهر الخلودي مـلازم للرمز. وهكذا يتم اهمال قرابته مـع المسلة الكونيـة الفيديـة التي تربط الأرض بالسماء وتتجاوزهما. ومن جهة أخرى يعتبر آله الـدمار هو نفسه آله الرجع الحي أو التواتـر. واللينغا المتقشف يمـارس تابا أو السيطرة على الحـرارة المبدعـة. ويمثل لينغـا هذه الـطاقة المستمـرة في الحياة. ولهـذا يمكن أن نرى فيـه أثر عصرٍ لم يكن فيـه كـرمـان وسمسـارا يحتـلان المـركـز الأول في الاهتمامـات الميتافيزية الهنديـة، حيث كان الـوجود يخلو من الشر الأسـاسي الذي يجب التخلص منه بأي شكل من الأشكال.

2 ـ العبادة والنصوص المقدسة: نحو بساطة الطقوس:

وأخذت تزول التضحيـات البراهمـانية الكـبرى والتي كانت مرشحة للزوال قبل عصرنا. وقامت طقوس أخرى أكثر بساطة

مكانها. وفي أغلب الأحيان لم يعد من اللازم وجود منفذين متمرسين ممتهنين-ليقوموا بدور الوسيط بين المؤمن وربه. وعلى كل ظل الطقس غير كافٍ للوصول إلى مرتبة التحرر. فقد ظلت له قيمة المساعد. وبهذه الصفة احتفظت به حتى الأوساط المؤمنة بالبختي. وفي مجموعات أخرى لا تسيطر فيها هذه المظاهر الدينية، احتفظ العديد من الممارسات بمركزه لدى الجماهير.

وحل التعبد والخضوع بوجا محل التضحية. واستعين بتقدمة الماء والأزهار والنور والحبوب والحلوى، مهما كان شكل الآله المعتمد.

وكما كان الحال في الماضي تزامنت الطقوس البيتية والطقوس الجماعية. وكان الضامن لكل هذا: مانو، والغيتا وغيرها من السلطات الأخرى. وفي مجملها تركز الملحمة على الوسائل التي تسترضي الآلهة. وبالنسبة إلى الجماهير بدت سيادة المطلق المتجسد نظريةً أكثر مما هي محسوسة. وسادت التعددية في الآلهة داخل المعبد التقليدي يضاف إليها الآلهة المحلية، وتراجعت الوحدوية أو التوحيد.

ثم ان الصورة الإلهية لم تكن مجرد تمثيل أو تصور: من الناحية الميتافيزية، اعتبرت الحقيقة السامية فوق الشكل الذي يذكر بها ولكن التمثال في نظر المؤمن يشارك في الألوهية. وقد شاع هذا في كل المذاهب خاصةً في الفيشناوية حيث كان هذا الشعور حياً بشكل خاص. لقد كان للصور حياتها الخاصة: والعبادة الموجهة في المعابد نحو التمثال الرئيسي تعيد إلى الحياة المراسم العلمانية التي كانت سائدة في العصر الملكي، وكان للتمثال خادم يقوم بخدمته. وليس من الواجب بحسب الفرق السيفية أن يكون هذا الخادم من سلالة براهمانية.

وعبادة الصور كانت تمارس على الصعيد العام والخاص. والعبادة للصورة المنزلية كانت تتم في كل بيت. وكان رب البيت هو الذي يقوم بالخدمة العادية. وفي حال غيابه كان بعض أفراد عائلته يحل محله. وكانت هذه العبادات تقترن بأدعية مرتلة هي عبارة عن بعض الجمل منترا التي تردد بصورة دائمة وأكثرها شيوعاً هي الصوت الصوفي أوم. وهو يرمز إلى الآلهة الثلاثة الكبار براهما، فيشنو وسيفا. واستعمال هذا الصوت هو أقدم من ظهور الثلاثية. وكانت كل فرقة لها منترتها وتعطى للاعضاء عند سيامتهم. لأن السيامة كانت تعتبر أساسية بالنسبة إلى المذاهب الكبرى، فارنا، التي تؤمن بالبراهمانية التقليدية حيث كان للعبادات المذهبية أهمية وحيث كان للجماعة مقام سام.

وهناك عادة أخرى ترسخت في البراهمانية وهي تقديس الأماكن المقدسة، تيرفا، وخاصة عند مصبات الأنهر ومجامعها. واحتلت عملية التطهير مكانة خاصة في الحياة اليومية: وكان الغسل المقرون بالأدعية مفروضاً ثلاث مرات في اليوم وفي العديد من المناسبات الظرفية.

وكان كل مجرى ماء يمثل نهر الغانج الأم. وكان مجرد ملامسة مائه يغسل كل الرذائل والخطايا. وخصص كتاب **ماهاب هاراتا** عدة فصول في الكتاب الثالث لتعداد الأماكن المقدسة ثيرتا، في كل الهند. وكان الحج شائعاً في كل الهند. حيث يتجه الحجاج نحو المقامات المبنية على ضفاف الأنهر عند المعابر والمخاضات. وكانت أعداد الحجاج ضخمة حتى في غير مواسم الحج.

وهناك شكل شعبي شائع في العبادة يعود إلى تيار قديم سبق دخول الآريين إلى الهند تلك هي عبادة النساء الآلهة. وكانت هذه الآلهات تمثل في شكلها وتجسد صورة لكشمي زوجة فيشنو، أو بارفاتي زوجة شيفا.

والعبادات المخصصة لها كانت متشابهة تماماً من أقصى الهند إلى أقصاها. وما تزال تقدم لها الأضحيات من الحيوانات. وقدم هذه العبادة واستمرارها يفسران سهولة انتشار عقائد الشقتة حيث تعبد الآلهة الأنثى **كالآله** وربما بحرارة أكبر.

من المؤلفات الملحمية إلى مجموعات النصوص

منذ نهاية **الأوبانيشاد** الكلاسيكية، أي قبل العصر المسيحي أخذت تتكون العقائد التي تشكل أساس الهندوكية مما يدل على حيوية حركة قديمة ومزامنة للبراهمانية الفيدية. وهكذا سادت شفيتاش فاتارا أي عبادة: رودرا شيفا وهو الكائن الأسمى، رب الكون. ان كلمة بختي موجودة فيها في الفصل الأول. والكل يبدو مطبوعاً بطابع الاخلاص المماثل للطابع الموجود في بهاغافاد غيتا. ولا يوجد بين التراثين فرق بالنسبة إلى التعبد، بين العبد وربه، إلا أن الأولى شيفية والثانية فيشناوية. فضلاً عن ذلك أن العديد من مقاطع **ماها بهاراتا** يمثل صفات مماثلة مثل نارايانيا بارفان، في الكتاب الثاني عشر حيث يعرض لأول مرة عقيدة التوسع فيوها، عند فيشنو. وفي الكتاب الرابع عشر يعتبر آنوجيتا قسماً كبيراً يمثل التأمل والتبتل. حتى لو كانت هذه الأقسام من الملحمة قد وضعت في وقت متأخر، فهي مترسخة في العبادة عند الفرق الفيشناوية وتجب الاشارة أيضاً أن **متري أوبانيشاد** هي جزء من الثلاثية الإلهية ذات الوظائف المتعددة وكتاب **هاري فامشا**، ذو الانشاء

الملحمي، وهو كتاب ملحق بكتاب **ماها بهاراتا** ويعود تاريخه إلى القرن الرابع بعد المسيح، وهذا الكتاب يمجد قوة كرشنا فازوديفا.

وظهرت مباشرة في نفس الحقبة وبذات الطابع الملحمي أقاصيص الماضي، بورانا. وهي أقاصيص دينية متشابهة تذكر أساطير فيشناوية وشيفية. ومن جملة الأقاصيص الحديثة، بورانا، هو كتاب **بهاغافاتا** وفيه الكثير من البختي، ويمجد كريشنا الذي لم يعد المحارب كما ورد في الغيتا. بل هو الإله الشاب رمز الحب حب الغوبي، أو الراعيات التي تمثل النفوس البشرية. ولهجته قريبة من لهجة ماهاتميا أو التمجيدات. وهي أنواع من «البورانا» المحلية التي تمجد بعض الآلهة المحلية. وبعض البوارنا أو الأساطير الماضية مخصصة لبراهما الذي زال تقريباً من العبادة. وفضلاً عن البورانا أو الأساطير الماضية صدرت مجموعات من الكتب مثل: **سمحيتا** المجموعات وهي فيشناوية. ثم مجموعة **أغاما** السنن الشيفية. وهذه المجموعات تشكل المنجم الذي لا ينضب حيث تستمد الفرق نصوصها المختارة. إن الصفة العامة لكل هذه المؤلفات هي انعدام المؤلفين فيها. وفيما بعد أصبحت تعاليم المصلحين الكبار الدينيين تحمل أسماءهم. وقد حفظ هؤلاء الإرث الموروث المأخوذ عن مختلف المذاهب. وتشكل الكتب المغفلة، الخلفية الأساسية في كل الشعور الديني الهندوكي، رغم الاختيار الذي يقوم به المؤمنون على اختلاف توجهاتهم، من ضمن هذا الأدب الضخم.

3 ـ انتشار المذاهب أوالبدع:

إذا كان التيار الهندوكي قد استمر منذ بداية العصر المسيحي فإن الظاهرة الأبرز في كل تاريخه هي ظهور ونمو الحركات المذهبية. ومن جهة أخرى، سواء في ما يتعلق بشكل العبادة أو في المظاهر الخاصة التي تتزيا بها الفرق، فمما لا شك فيه وجود تأثيرات خارجية. في القرون الأولى لم تلعب الحروب مع البوذية إلا دوراً قليلاً على الصعيد التأملي الفكري. فقامت مناظرات بين الفلاسفة من المتدينين. وفي الأخير اندمجت البوذية في الهندوكية باستثناء مناطق الحدود. وبالمقابل كان لصدمة الغزوات الاسلامية أثر كبير على البرهمانية. والمسلمون غرتهم في بادىء الأمر المظاهر التعددية في الديانة الهندية فأخذوا يجتاحون أماكن العبادة وفرضوا الدخول في دينهم لا بقوة الاكراه بل بجملة من التدابير المنظمة: مثل اعطاء المسلمين فقط المراكز الامتيازية وزيادة الضرائب المفروضة على الهندوكيين وجعلها باهظة. وقد وقى البعد ونشوء مملكة فيجاياناغار الجنوب الهندي، في القرن الرابع عشر من الغزو الاسلامي. وهكذا أصبحت هذه المملكة ملاذ المؤمنين بالهندوكية. ومنها انطلقت الحركات الدينية الكبرى في الهند الوسيطية. وليس القصد هنا ذكر المعتقدات الكثيرة والأشكال الدينية التي انتشرت في الهند منذ العصر التاريخي أي منذ ألفي سنة. وهذه الكثرة ليست مدار عجب نظراً لطول الحقبة ولضخامة البلاد ولا يمكن ذكر المجموعات الكبرى كلها. ومهما كان اتجاه هذه المجموعات فيشناوياً أو شيفياً فإن ظهور الفرق هو ذاته في كل العصور.

بتأثير من زعيم اشتهر بقداسته ويفترض أنه تلقى وحياً ـ أو إشراقاً مثل بوذا ـ تجتمع فرقة من التلامذة. فينقل لهم المعلم ما أوحي إليه ويفسره لهم. ويجمع الأولون من التلامذة أو الأصحاب اتباعاً لهم وهكذا ينشأ مذهب جديد. في الأزمنة القديمة كان التعليم شفوياً ولذا ضاعت نصوص كثيرة رغم تأثير السنن المنقولة حفظاً.

وقد يبقى المعلم عند قدمي الآلهة التي يعبد، فيعلم في قريته وفي الجوار المباشر. أو يهاجر متنقلاً عبر الهند فيزور المعابد المشهورة للآلهة الكبرى التي يؤمن هو بها، ايشتا ديفاتا. وفي أثناء رحلته ينشر معتقده. بعض هؤلاء المعلمين كان ينسى سريعاً ويزول. وبعضهم اشتهر وحفظت تعاليمه كتابة فدامت، وبعض هؤلاء الرجال أسسوا أديرة مقلدين في ذلك البوذيين واتباع جايين، لأن تأسيس الأديرة ليس عادة برهمانية.

المذاهب الشيفية

هذه المذاهب متعددة. ولكن البعض منها يمكن أن يجمع ضمن مجموعات محددة.

وهناك مجموعتان كبيرتان مجموعة باسوباتا ويعود أوائلها إلى أوائل العصر المسيحي. وقد ورد ذكر هذه المجموعة في كتاب **ماها بهاراتا**. وتعترف الباسوباتا بثلاثة أقانيم. باتي أو السيد المخلص الذي يخلص النفوس والباسو الذي يربط والباسا الذي يعارض التحرر. وقد ازدهروا في القرن التاسع والعاشر. وهذه الفرقة لها كتب خاصة يبدو أنها زالت ولكن سلطتها مستمدة من الأغاما بصورة خاصة.

وإلى الأغاما تستند الحركة الأخرى الكبرى والعظمى عظمةً يصعب معها تسميتها بالفرقة، ألا وهي سيفا سيد هانتا التي تغلب على الحركة السيفية الجنوبية والتي هي قريبة جداً من

الباسوباتا، في ما يتعلق بالمعتقدات. ويقال ان السيفا سيد هانتا هي حاملة السيفية الحقة. وفي نظرها يعتبر سيفا أيضاً سيد النفوس، باسوباتي. ولكن التركيز فيها يدور حول فعل القدرة الإلهية شكتي، وحول أهمية اللطف الإلهي الذي وحده يؤدي إلى الخلاص.

والعلاقة مثلثة، قوامها بآن واحد: الجهل ووزن الأعمال السابقة، ثم غشاء الوهم، مايا، المعتبر كسبب مادي للعالم. ونصوص «سيفا سيد هانتا» التي من المفترض أن تضم عدا عن «آغاما» كتباً أخرى باللغة السنسكريتية فقدت. وفي بلاد التامول حيث هذا الشكل من السيفية قوي، هناك أدب غزير باللغة الشعبية. وفيها تعرض العقيدة بشكل واضح يُغْني عن اللجوء إلى الكتب السنسكريتية التي ترجع إليها النصوص التامولية بصورة دائمة. وهي أيضاً تتضمن عدا عن الشروح العقائدية، كمية من الأشعار الصوفية وضعت بين القرن السادس والقرن الثاني عشر.

ويجب أن نشير أيضاً إلى الفرقة المساة، فيراسيفا أو لينغايا، وسميت كذلك لأنها تحمل صورة لينغا موضوعة في مذود.

ويقال أن هذه الفرقة تعود في أصلها إلى ماهارسترا وأنها انتشرت في بلاد كناضة وأنها تمتلك نصوصاً باللغة الكنارية إضافة إلى النصوص باللغة السنسكريتية. وفيها يسمى سيفا براهمان الأعلى. وإذا استثنينا صفته كشخص أسمى، فإنه يمثل فيها خصوصيات البراهمان الشنكري. ويوجد تفسير في «الفيدانتا سوترا» خاص بهذه الفرقة.

وفي الطرف الآخر من الهند، في كشمير هناك شكل آخر من السيفية تبرز فيه صورة الفيلسوف ابهينافا غوبتا، القرن العاشر الميلادي. والنظام المعروض في الكتب المهمة المتتالية من القرن التاسع حتى القرن الثامن عشر ما تزال بين أيدينا. وتسمى تريكا لأنها تعترف بثلاثة مبادىء: الله والنفس والكون.

وعدا عن التنظيمات المذهبية الحقة، أي عدا عن المجموعات المؤلفة من رجال دين ومن علمانين، يجب التذكير، منذ البداية أن السيفية كانت دائماً ديانة المتقشفين: ويشار في جداول الحركات السيفية إلى بعض المجموعات التي تمثل فئات من النساك المتجولين غالباً والمنتشرين في كل بلاد الهند. من هذه الفرق كاباليكا وهي معروفة من متري أوبانيشاد. وتلحق بها سوما سيد هانتا، التي كان مركزها نيبال وغوجرات وكانت تمارس عبادة سيفا وزوجته أوما. وتسير في نفس الخط كابالا موخا، التي يغلب عليها طابع الشقتية وهي قريبة من العبادات الطنطرية. والسيدها بدورها قلما تختلف عن الكاباليكا. وغالباً ما يشار إليها باسم غوراق نائين المأخوذ عن اسم مؤسسها، غوراق نات أو غوراقشا المجهول تاريخ المولد والمهات. وهذه المجموعة المؤلفة ظاهراً من متعلمي اليوغا، هي على علاقة وطيدة بالهاتايوغا. وكانت معروفة في القرن الرابع عشر حيث ورد ذكرها في كتاب مراطي يعود إلى ذاك الزمن. وعلى الرغم من قلة عدد أتباعها فإن ممثليها منتشرون في كل الهند. ويجب أن نشير بين الحركات ذات العلاقة بعبادة سيفا إلى حركة غانا بتايا الذين يقدسون ابن سيفا، غانيشا وهو المعبود ذو رأس الفيل. وأحياناً يعتبر سكاندا، ابن سيفا الثاني كأحد أشكال الآلهة. وفي الجنوب يشبهونه بالآله الشاب مورغان، وهو ما يزال يعبد حتى الآن باسميه.

التيار الفيشنوي

في العصر الذي أشارت فيه النصوص الشيفية إلى مذهب باسوباتا، كان هناك مذهبان: بهاغافاتا وبانكاراترا المتمثلان تقريباً بترسخهما في الوسط الفيشنوي. إلا أن الكتب الفيشنوية كانت تميز بين المذهبين. والمجموعتان تعبدان كرشنا فازوديفا. ولكن البهاغافاتا ينتمون مباشرة إلى بهاغافاد غيتا. في حين أن نظرية التوسعات فيوها، الفيشنية قد تكونت لدى بانكاراترا. وهذا المظهر الديني والطقوس التي ترافقه قد تمركز في الشمال. أما طقوس فياكاناسا فقد انتشرت في كل الهند. في هذه الأثناء وفي القرن الحادي عشر دافع رامانوجا وهو فيلسوف فيدانتي، مصلح وفيشنوي، عن سيادة المطلق الشخصي ضد الحركات الوارثة للشنكارا والتي أولت الأولية الى المطلق غير الشخصي. وانضم هذا الفيلسوف إلى الفكرة البانكاراتدية وحاول أن يحييها في معابد الجنوب. ولكنه لم ينجح إلا جزئياً. وهكذا استمر المذهبان يطبقان في آن معاً.

في المناطق الجنوبية التي نجت من صدمة الفتح الإسلامي تعاقب المصلحون الفيشنويون ذوو الميول الفيدانتية طيلة عدة قرون. وكان المنحى التبتلي يتزايد باستمرار: واحلَّ نيمباركا Nimbarka القرن 13 ـ القرن 14، تلميذ تلامذة رامانوجا Ramanuja فكرة براباتي محل البختي Bakhti. والبراباتي Prapatti تعني التسليم الكامل لله، وتأخر مادفا قليلاً. وإذا كان يحترم الإلهين a vatara، الرئيسيين: راما Rama وكرشنا Kresna إلا أنه لم ينس فيشنوا العظيم الذي يختال وراء صوره الكثيرة.

ويمتاز مادفا Madhva بخصوصية فريدة في الهند، هو أنه

مثنوي خالص، يعتبر الطبيعة مستقلة تماماً عن الروح، والله مستقلاً أيضاً عن الأرواح وعن الطبيعة. في القرن الخامس عشر، ومن ذرية رامانوجا المباشرة، يجب ذكر رامانانـدا Ramananda الذي توجه في عبادته إلى راما Rama. وقد برز وظهر بانفتاح طائفته على جماهير المنبوذين، الذين لا طائفة لهم، وحتى على غير الهندوكيين.

هؤلاء الرؤساء الروحيون كتبوا بالسنسكريتية وكانت لهم ذرية روحية ما تزال قائمة حتى الآن، في معظمها. انما تجب الإشارة أيضاً إلى جماهير الفيشنويين في الجنوب، وأقدم نصوصهم الدينية هي القصائد الصوفية الفار Alvâr الموضوعة بالتامولية فيما بين القرن السادس والقرن التاسع.

وظلت حيَّة مدرسة شريڤيشنافا Srivaisnava التي أسسها رامانوجا وتنقسم إلى قسمين: مدرسة فاداغالي Vadagalai إلى الشمال ومدرسة تنغالي Tengalai في أقصى جنوب الدكن. وإذا كان اتباع فاداغالي يعترفون بصحة النصوص السنسكريتية والتامولية، فإن اتباعْ تنغالي، المتأثرين بقوة في بانكاراترا Pankaratra إلا أنهم قلَّما يتصلون بشمالي الهند ولذا فهم يرجعون فقط إلى النصوص التامولية.

وفيما بعد ذلك، وعندما خفت شدة المطرقة الإسلامية، ازدهرت الهندوكية من جديد في حوض نهر الغانج. وهكذا عادت الجماهير إلى زيارة الأماكن المقدسة على ضفاف يامونة Yamuna، بلد نشأة الأسطورة الكريشنية. فضلاً عن ذلك نشأت فرق أخرى: إذ ان فالاّبها Vallabha وهو من شراح فيدانتا سوترا Vedanta Sûtra كان يعيش في بنارس في القرن السادس عشر، جمع حوله العديد من التلاميذ. واستمر تراثه بادارة ابنه فيتهال Vitthal. والمعلمون الذين خلفوا هذا الأخير ظلوا يستعملون السنسكريتية وألفوا كتبهم الدينية باللغات الفرناكولية. وكان كيتانيا Caitanya معاصراً لفالاّبها Vallabha وكان أبرز المتصوفين في البنغال. وبدلاً من أن يدعو إلى البختي أو حتى إلى براباتي، دعا إلى برمان Preman أو الحب المتفاني الوجدي في سبيل المزدوج كرشنا ـ رادها: الآله وراعيته المحظية يشكلان بالنسبة إليه وحدة لا تنفصم. ووضع الأغنيات تمجيداً لهما، وتنشد هذه الأغنيات في الاحتفالات Samkirtana التي هي شكل من أشكال التبتل الخاص في البنغال وخاصة في طائفته.

وفي غربي الدكن، وفي منطقة كاتيافار التي تجعلها الأسطورة كمملكة كرشنا ظلت الجماهير أمينة للإله الرعائي. فضلاً عن ذلك، في بلاد مارات، في الوقت الذي ازدهرت فيه الشريفانية ـ Srivais navisme في الجنوب ازدهرت الحركة المسماة صانت Sant. وهي مجموعات من المؤمنين Bhakta الفيشنويين كانوا يعبدون الإله باسم فيتهال Vitthal أو فيتهوبا. في هذه المجموعة برز مصلحان كبيران: جناندف، آخر القرن الثالث عشر، ونامدف Namdev، أواخر القرن الرابع عشر. وكان لهذا الأخير تأثير كبير. فقد رفض عبادة الصور التي كانت تحتل مركزاً قوياً في الهند. وعبد الإله بشكل مجرد تماماً وسماه هاري Hari. وهذه التسمية قلَّما تحمل في طياتها تمثيلات أسطورية. وربما نجد هنا أثراً اسلامياً نظراً لأن الاتّصال بالاسلام كان كبيراً في هذه المناطق. وتنطبق نفس الملاحظة على توكارام Tukaram، 1608-1694 الذي كان بدوره صوفياً ماراتياً يكتب باللغة العامية. وكان معارضاً للواحدية monisme الشنكرية، وكذلك رفض كل صورة أخرى غير صورة فيشنو ـ فيتوبا وزوجته. وكان لا يرى فيهما إلا رمزين، عاريين من كل حلول أو تجسيد إلهي.

هذه النبذة عن الهندوكية تدل على أن الهند تمتاز بالتسامح الديني المؤدي إلى التنوع الذي يبلغ حد الفوضى. والعقائد في الهند منفتحة فيما بينها ومنفتحة على العالم. هذا التسامح القديم يتناقض اليوم مع موجات التعصيب المذهبي التي تؤدي في بعض الأوقات الى مذابح هائلة. إن الهند كل شيء فيها كثير فكثرة الخلق تجر وراءها كثرة التعدد في كل شيء. وبفضل وسائل الاتصال الحديثة أخذت تظهر بعض أسرار الهند. ولكن معظمها ما يزال يحتاج إلى البحث.

الحركات السنكريتية Syncrétistes

في القرن السادس عشر والقرن السابع عشر استقرت الحالة السياسية. فالغزاة أقاموا في الهند وتزوجوا من البلاد وأخذت المعتقدات الهندية تؤثر في الأحفاد بصورة تدريجية. ومن جهة أخرى عمل الفكر الهندي الصافي على فرض احترامه على الأسياد الأغراب كما عمل أحياناً على اجتذابهم. وبالمقابل أثر التوحيد الاسلامي في بعض المفكرين الهندوكيين. وهكذا حدث نوع من التزاوج بدا محسوساً عند توكارام Tukaram ولكنه برز واضحاً لدى الشاعر الصوفي كبير Kabir.

إن الحركة التي ينتمي إليها كبير، 1440-1518، هي بآن واحد هندوكية خالصة متأثرة بالصوفية الاسلامية الوافدة من فارس. ويقال ان كبير ينتمي إلى صانت Sant وإلى رامانانـدا ولكنه تردد في شبابه على الأوساط الاسلامية. وقد هاجم عبادة الصور ومعتقد أفاتارا. والرام Ram الذي يرد كثيراً على

لسانه، لا يمت بصلة إلى البطل الملحمي بل هو يقصد به الله. وقد احتقر التطيف، فكان له تلامذة من كل الفرق. والأناشيد الكثيرة التي وضعها باللغة الفرناكولية Vernaculaire أدخلت في آدي غرانت Ādi Granth الكتاب المقدس عند طائفة السيخ التي أسسها ناناك Nanak في القرن السادس عشر.

هذه الكثرة من الفرق أو من المصلحين استمرت حتى عصرنا الحاضر. وفي القرن الماضي ظهر براهمو ساماج Brahmo Samaj الذي أدخل في التراث الهندي العريق معاني أخذها هذه المرة عن المسيحية. وأبرز المنشقين عنه كاشاب كاندرسن Kashan Candrasen الذي حاول أن يقيم انطلاقاً من الهند، ديناً كونياً يرتكز على التقشف وعلى البختي. وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر ظهرت الفكرة التبشيرية المسيحية رغم بعدها الأساسي عن الفكر البراهماني. واستطاع راماكريشنا 1834-1886، براهماني من منطقة كلكتا، وكان في مطلع أمره ناسكاً يتعبد لكالي Kâli، المظهر المرعب للآلهة المؤنثة، بواسطة بختي الفيشنوية أن يتماهى مع براهمان. وحاول ذات التجربة في اطار الدينين المسيحية والإسلام، فركز على المظهر السنسكريتي للأديان وعلى شمولية طريقة بختي. وكان تأثيره كبيراً على الهندوكية المعاصرة. وأعطى تلميذه، تحت اسم ديني، فيفيكانندا Vive Kananda 1862-1902 للنظام منحىً فلسفياً. وأسس مدرسة راماكريشنا التي كانت تبتغي هدفين: كانت تمول وترعى نشاطات اجتماعية عديدة، وبالوقت نفسه كانت توجه الدين نحو الوعظ والتبشير بالهندوكية ضمن الخط الاصلاحي الذي وضعه فيفيكانندا.

وقام حديثاً متصوف اسمه رامانا ماهاريشي وتجاوزت شهرته حدود الهند. وتوصل إلى استلهام براهمان عن طريق التأمل الذاتي فقط. ولم يقرأ كتب الفلسفة الا فيما بعد ثم شرح ما توصل إليه بنفسه. وأقام معاصره البنغالي أوروبندوغوش 1872-1950 في بونديشري حيث أسس اشراما Asrama. وعاد إلى المسائل التقليدية الكبيرة فقدم لها الجواب الأصيل. فهو يرى أن براهمان ليس الواحد وليس التعدد. ويبدو أثر أوروبندو أكبر في الغرب مما هو في الهند.

مصادر ومراجع

— Dumont, L., *Homo hierarchicus*, Paris, 1967.
— Filliozat J., *Inde, Nation et tradition*, Paris, 1961.
— ———, *Les Philosophies de l'Inde*, trad. arabe A. Moucalled, 1976.
— Gonda, J., *Change and Continuity in Indian Religion*, Londres, La Haye, Paris, 1965.
— *Les Religions de l'Inde*, T.II, «L'Hindouisme récent», Trad. L. Jospin, Paris, 1965.
— Zimmer, H., *Mythes et symboles dans l'art et la civilisation de l'Inde*, Paris, 1951.

علي مقلد

الهيغلية

Hegelianism
Hégélianisme
Hegelianismus

مصطلح يطلق على حركة فلسفية واسعة ومتشعبة، انبثقت عن مذهب انشأه في الثلث الاول من القرن التاسع عشر الفيلسوف المثالي الالماني جورج فريدريش هيغل، G.W. F. Hegel... 1770-1831 الذي يعد واحداً من اعمق الفلاسفة في العصور الحديثة، واكثرهم تنوعاً وشمولاً، وسنتناول فيما يلي بشكل خاص الحركات الهيغلية التي نشأت عن مذهبه؛ وهي حركات متنوعةٍ ومتعددة، لكنها تعمل كلها على أرض هيغلية، وان كانت تصل، أحياناً الى نتائج متضاربة. ولا يرجع التنوع الهائل داخل الهيغلية الى ظروفها التاريخية فحسب، وإنما يعود الى مذهب هيغل نفسه الذي لم يقتصر تأثيره على ميدان التفكير الميتافيزيقي النسقي وحده، بل تعداه الى ميدان علم الجمال، والسياسة والاجتماع واللاهوت، والأدب وتاريخ الفلسفة، وتفسير التاريخ. . والحق ان الاثر الهيغلي يصعب حصره في مجالات بعينها، ولذا فإن أفضل وصف لهذا الأثر ان نقول انه: كما تأثر هيغل بالعقل الكلي، على حد تعبيره، فقد عاد وأثر في هذا العقل الكلي من جديد.

ويمكن القول إن هيغل عالج في مؤلفاته جميع التناقضات واعتبرها لحظات جدلية في حياة الروح المطلق، ثم وحّد بينها في كل فلسفي شامل، فإذا قلنا عن مذهبه انه مركب جدلي، فإن ذلك يعني أنه يحوي في طيّاته توترات هائلة أدت إلى مناقشات عنيفة بين المدرسة الهيغلية وغيرها من المدارس المعاصرة لها أولاً (كمدرسة شلنغ أو شليرماخر)، ثم داخل هذه المدرسة نفسها ثانياً، كما أدت في النهاية إلى تفكك المدرسة وانقسامها إلى أجنحة متميزة.

وقد مرّت الهيغلية بأربع مراحل على النحو التالي:

المرحلة الأولى: هي طور التكوين في حياة المعلم.

المرحلة الثانية: تفكك المدرسة الهيغلية وانقسامها بعد وفاة هيغل.

المرحلة الثالثة: انتقال الهيغلية من المانيا وانتشارها في أوروبا بصفة عامة.

المرحلة الرابعة: هجرة الهيغلية إلى انكلترا واميركا، بصفة خاصة في أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الحالي، وقد أطلق على هذه المرحلة الرابعة اسماً متميزاً هو «الهيغلية الجديدة» لما لها من أهمية خاصة، لذا سوف نفرد لها فصلاً خاصاً فيما بعد.

المرحلة الأولى: طور التكوين

(1) الهيغلية المبكرة، أو الهيغليون القدامى:

وصل هيغل إلى قمة المجد عندما انتقل من جامعة هايدلبرغ ذات الوسط المحدود، إلى العاصمة البروسية، برلين، ليشغل كرسي الفلسفة في جامعتها الذي خلا بوفاة فشته. هنالك بدأ في إلقاء محاضراته في 25 اكتوبر عام 1818، لاسيما في فلسفة القانون ـ ثم أصدر في هذه الفترة **أصول فلسفة الحق** عام 1821. وانتشرت الهيغلية انتشاراً واسعاً حتى أوشكت أن تصبح العقيدة الرسمية للدولة. وبعد أن كان عدد طلابه محدوداً توافد عليه الطلاب بالمئات من جميع أنحاء البلاد، ومن خارجها أيضاً، ويصف لنا تلميذه المخلص روزنكرانتس Rosen Kranz 1805-1879 وهو الذي كتب سيرة حياته ـ هذه الفترة بقوله: «استمع الناس من كل الطبقات إلى محاضراته، وتوافدوا عليه من كل أنحاء ألمانيا، ومن كل البلدان الأوروبية لاسيما بولندا، بل كان هناك أيضاً يونانيون واسكندنافيون جلسوا عند قدميه وأنصتوا في خشوع لكلماته السحرية التي كان يتفوه بها وهو يقلّب أوراقه فوق المنضدة وهو يسعل، وينطق بصعوبة. غير أن عمق المضمون كان ينفذ في العقول ويشع منها حماسة صافية كل الصفاء. اما أنه كان من دوافع حضور محاضرات هيغل الأنانية والأغراض الذاتية، فذلك أمر مفهوم من تلقاء ذاته». ويشير روزنكرانتس في عبارته الأخيرة إلى أن بعضاً من الذين حضروا محاضراته كانوا نفعيين غير مخلصين يسيرون مع البدعة الحديثة. ذلك أن الايمان بالهيغلية اصبح في ذلك الوقت من الوسائل التي تمكن الفرد من الحصول على الوظائف الحكومية، ومن الترقي في هذه الوظائف، حتى أن أستاذاً لعلم النفس التجريبي فُصِلَ من الجامعة لأنه هاجم الجانب المثالي في الفلسفة الهيغلية. وابتداء من عام 1823 بدأ الأساتذة في تدريسها وبدأت تتكون العصبة الأولى من الهيغليين المتحمسين الذين دافعوا بقوة عن مذهب الأستاذ، وعمدوا إلى شرحه، وتفسيره، وتطبيقه في مجالات شتى. وقد توَّجت هذه العُصبة الأولى عملها باجتماع عقدته في منزل هيغل نفسه (يوليو عام 1826 وقررت فيه تشكيل «جمعية للنقد العلمي» بأقسامه الثلاثة: الفلسفة الخالصة، العلم الطبيعي، التاريخ الفلسفي، وأصدرت هذه الجمعية جريدة أطلقت عليها اسم **حوليات النقد العلمي** Jahrbücher Für Wissenschaftiche Kritik ولقد اعتبرت هذه المجلة بمثابة المجلة الهيغلية الرسمية. ويطلق على أعضاء هذه الجمعية اسم «الهيغليين القدامى: أو الهيغلية المبكرة» ـ رغم أن هذا المصطلح لم يستخدم على نطاق واسع إلاّ بعد ذلك التاريخ عندما أصبح اسماً مرادفاً للجناح اليميني من المدرسة الهيغلية.

لكن على الرغم من أن الهيغلية كمدرسة ظهرت إبان عشرينات القرن الماضي، عندما اكتمل تكوين «الهيغلية القديمة» في فترة برلين، فإنها بدأت، في الواقع، وتطورت في فترة سابقة، بل نستطيع أن نقول إن تكوين هذه المدرسة قد صاحب الأطوار التي مرت بها حياة هيغل الأكاديمية نفسها، فبعض أعضائها كانوا تلاميذ لهيغل في جامعة يينا Jena، وبعضهم الآخر كانوا تلاميذه في هايدلبرغ Heidelberg وفريق ثالث تتلمذ عليه في برلين ـ لكنهم جميعاً يشتركون في ثلاث خصائص أساسية الأولى هي انهم كانوا ـ على خلاف اليسار الهيغلي ـ تلاميذ مباشرين لهيغل صاحبوه، ورافقوه كما شاهد هو في حياته أعمالهم وهي تهدف لتدعيم مبادىء فلسفته وتطبقها في مجالات متنوعة غاية التنوع. والخاصية الثانية انهم سوف يشكّلون (عندما تنقسم المدرسة) ما يسمى باسم الجناح اليميني من الهيغلية، وكان أعظم ما أسهموا فيه هو نشر **المؤلفات الكاملة** لهيغل، بما في ذلك المحاضرات التي جُمعت، وصُنّفت على اساس مذكرات عدد من التلاميذ والمريدين الذين استمعوا إليه. وقد بدأ ظهور هذه المؤلفات في عام 1832 أي بعد وفاة هيغل بعام واحد. والخاصية الثالثة أنهم كانوا، في الأعم والأغلب، من الأساتذة الذين كانوا يشغلون مناصب أكاديمية في الجامعات الألمانية، على خلاف أعضاء اليسار الهيغلي الذين منعتهم ثورية أفكارهم من شغل مناصب مماثلة، بل لقد فُصل منهم مَنْ كان يشغلها فعلاً.

علينا الآن أن نسوق كلمة تفصيلية عن هؤلاء التلاميذ: فمنْ هم أعضاء هذه المدرسة؟ مَنْ هم الهيغليون القدامى الذين تألفت منهم هذه المدرسة في طور تكوينها الأول؟

1 ـ أول عضو بارز في هذه المدرسة، وربما أقدم الأعضاء أيضاً، هو جورج اندرياس غابلر Georg Andreas Gabler (ولد في 30 يوليو عام 1786 وخلف هيغل عام 1835 ـ أي بعد وفاته بأربع سنوات ـ أستاذاً في جامعة برلين، وتوفي عام 1853. كان تلميذاً لهيغل في جامعة يينا حيث عاصر ظهور أعظم كتب هيغل في هذه الفترة **ظاهريات الروح** 1807 ـ وهذا يفسر لنا اهتمام غابلر بهذا الكتاب حتى أنه أصدر عام 1827 كتابه المدرسي **المدخل الى الفلسفة** شرح فيه شرحاً وافياً وواضحاً النقاط الهامة والأساسية في كتاب **ظاهريات الروح** الذي كان يعتبره هيغل مقدمة لمذهبه الفلسفي.

2 ـ ثاني أعضاء هذه المدرسة تلميذ متحمّس لهيغل هو: هرمان فردريش فلهلم هنركس Hermann Friedrich Wilhelm Heinnrichs ولد عام 1794 ـ وجاء إلى هايدلبرغ ليدرس القانون في جامعتها ثم جذبته الفلسفة الهيغلية وعُيّن عام 1822 أستاذاً للفلسفة في برسلاو Breslau وبعد عام 1824 استاذاً للفلسفة في جامعة هالّي Halle ـ توفي في 17 ديسمبر 1861. كان تلميذاً لهيغل منذ فترة هايدلبرغ حيث ارتبط به منذ ذلك التاريخ ارتباطاً وثيقاً حتى ان هيغل كتب له مقدمة كتاب أصدره عام 1822 عنوانه **الدين في صلته الوثيقة بالعلم** ـ وكانت العداوة قد وقعت بينه وبين فردريش دانيل ارنست شليرماخر 1768-1834 F.D.E. Schleirmacher فانتهز هيغل فرصة كتابة هذه المقدمة لكتاب تلميذه وراح يسخر أمر السخرية من نظرية شليرماخر Schleiemacher في الدين والقائلة بأن الدين عاطفة وليست عقلاً. وكان مما قاله هيغل في هذه المقدمة:

«لو كان الأمر كذلك لكان الكلب أتقى المسيحيين، لأن الكلب أشد الحيوانات عاطفة وإخلاصاً لسيده، ولو كانت المسألة مسألة إخلاص وتعلّق بالسيد لكان الكلب أولى الناس بالقداسة المسيحية. .» فلم يغفر له شليرماخر هذه السخرية الأليمة القاسية فوقف في سبيل اختياره عضواً في أكاديمية العلوم في برلين التي كان يسيطر عليها.

وفي عام 1825 نشر هنركس **محاضرات عن فوست لغوته** وهي المحاضرات، التي كان يلقيها في جامعة هالّي. وإذا كان كتاب هنركس الأول قد كشف عن الخلاف بين المدرسة الهيغلية الأولى ومدرسة شليرماخر المعاصرة لها، فإن هذا الكتاب الثاني يُعبّر عن العلاقة الحميمة بين الهيغلية وشاعر ألمانيا العظيم غوته 1749-1832 J. W. Goethe حتى لقد اصبح من عقائد الهيغلية الراسخة، كما يقول روزنكرانتس ـ التوحيد بين فلسفة هيغل وشعر غوته فحاول الهيغليون تفسير شعر غوته بواسطة فلسفة هيغل والعكس بالعكس. وساعدت على تدعيم هذه الرابطة صدفة هي أن كليهما، هيغل وغوته، ولد في شهر أغسطس، لهذا كان كثيراً ما يتقاطع الاحتفال بعيد الميلاد الواحد مع عيد ميلاد الآخر من جانب التلاميذ والمعجبين.

ثم نشر هنركس بعد ذلك **موجزاً لفلسفة المنطق** عام 1826، وسفر **تكوين المعرفة** عام 1835 الذي ظهر بعد وفاة هيغل. أما مؤلفاته الأخرى مثل **قصائد شلر** عام 1837 **والأدب السياسي** عام 1844، فهي وإن كانت أسهل في أسلوبها إلّا أنها أقل في قيمتها العلمية ـ وكان أهم كتبه المتأخرة **تاريخ فلسفة الحق والدولة** 1848-1852.

3 ـ أما في فترة برلين فقد كان أول من ارتبط بهيغل هو ليبولد فون هننغ Léopold von Henning ولد عام 1791 ونشر عام 1824 كتيباً صغيراً عنوانه **مبادىء الأخلاق** وفي نفس الوقت ساهم كثيراً في نشر مذهب هيغل سواء بوصفه محاضراً أم محرراً لـ**حوليات برلين**، وكان واحداً من التلاميذ الذين عاونوا هيغل في تأييد نظرية غوته في الألوان وتدعيمها ضد نظرية نيوتن مما أدى إلى توثيق العلاقة بين الأستاذ والشاعر الألماني الكبير ـ ومات هننغ عام 1866 وهو استاذ بجامعة برلين.

4 ـ هناك ايضاً كارل لودفيغ ميشليه Karl Ludwig Michelet ولد في برلين في ديسمبر عام 1801، وأصبح بعد عام 1829 استاذاً غير متفرغ في جامعة برلين ـ كان في البداية مهتماً بالتشريع والقانون لكن سرعان ما جذبه ميدان الفلسفة وأبدى نشاطاً خاصاً في مجال الأخلاق يشهد على ذلك كتابه **أخلاق ارسطو** 1827 و **مذهب الأخلاق** 1828. كما ألقى في حياة هيغل محاضرات في الفلسفة الحديثة ظهر منها فيما بعد كتابه في هذا الموضوع. وقد تولى ميشيليه نشر **محاضرات هيغل في تاريخ الفلسفة** في مجلدين 1833-1836.

5 ـ هنرش جوستاف هوتو Henrich Gustav Hotho، ولد في 22 مايو عام 1802 ـ وتوفي وهو أستاذ بجامعة برلين في 24 ديسمبر 1873. اهتمّ في البداية بفقه التشريع، لكنه، بتوجيه من هيغل، انتقل إلى الدراسات الفلسفية عموماً، والجمالية منها بوجه خاص، ظهر كتابه **دراسات تمهيدية في الفن والحياة**، (شتوتغارت، 1835)، ثم **تاريخ الرسم والتصوير في ألمانيا والأراضي المنخفضة**. في مجلدين، برلين، 1842-1843 ونشر مجموعة كبيرة من الآراء النقدية في مجلة

حوليات برلين. وقد تولى هوتو، بعد وفاة هيغل نشر محاضراته في فلسفة الجمال في مجلدين 1835-1838.

6 ـ اهتم بالدراسات الجمالية ايضاً عضو آخر من المدرسة الهيغلية هو هنرش تيودور روتشر Heinrich Theodor Rotscher الذي لفت الأنظار لأول مرة بكتابه أرسطوفانس وعصره Aristophanes und Sein Zeitalter 1827 الذي عرض فيه آراء هيغل عن سقراط وطوّرها. ولكن بعد ذلك كرّس نفسه تماماً لعلم الجمال لاسيما الأعمال المسرحية.

7 ـ هناك عضو أقدم قليلاً من الاسم السابق هو ادوارد غانز Edward Gans ولد في 22 مارس عام 1798 درس القانون في جامعتي غوتنغن، وهايدلبرغ، ثم اتصل بهيغل في برلين حيث كان يدرس بعد عام 1820 وارتبط به ارتباطاً وثيقاً ثم اصبح بعد عام 1825 استاذاً للقانون، وظل يشغل هذه الوظيفة حتى مات في 5 مايو 1839، وكان له تأثير كبير في نشر أفكار هيغل بمؤلفاته النافذة وتأسيسه لمجلة حوليات برلين التي لعب فيها دوراً يفوق أي دور آخر. كما أعاد غانز نشر أصول فلسفة الحق لهيغل في برلين عام 1833 وأضاف إليها 194 اضافة طبعها عقب كل فقرة من فقرات الكتاب. وهذه الاضافات Zusatze هي بمثابة موجز للدروس التي كان يلقيها هيغل في فلسفة القانون، وقد ذكر غانز أن هذه الإضافات مأخوذة من كراسات طالبين كانا يحضران محاضرات هيغل هما G. H. Hotho خلال الفصل الدراسي الشتوي 1822-1823، والثاني هو K.G. Von Griesheim الذي حضر محاضرات الفصل الشتوي 1824-1825. ويقول غانز إنه لم يضف شيئاً من عنده، ولم يغير شيئاً من جوهر ما كان يقوله هيغل في هذه المحاضرات ـ سوى «بعض الترتيب في الأسلوب والربط بين الجمل، وأحياناً اختيار الألفاظ». كما نشر غانز أيضاً: محاضرات هيغل في فلسفة التاريخ عام 1837.

8 ـ من أهم تلاميذه أيضاً في هذه الفترة يوحنا كارل فردريش روزنكرانتس Johann Carl Fredrich Rosen Kranz التلميذ المخلص المتحمس لهيغل ولد في 23 إبريل عام 1805، وأصبح بعد عام 1833 أستاذاً للفلسفة بجامعة كونغسبرغ، جذبه إلى برلين كل من هيغل وشليرماخر، لكنه سرعان ما اتصل بهيغل وارتبط ارتباطاً كاملاً به ظهر في حياة هيغل نفسه، وقد بدأ التأليف بكتابه: تاريخ الشعر الألماني في العصور الوسطى عام 1830 ثم التاريخ العام للشعر لكن كتبه الأكثر اعجاباً: نظرية الايمان عند شليرماخر، وموسوعة العلوم اللاهوتية 1831 ـ يعدّ كتابه حياة جورج فلهلم فردريش هيغل الذي نشره في برلين عام 1844 من أهم المراجع في سيرة هذا الفيلسوف (وقد سبقت الإشارة إليه).

9 ـ إلى جانب التلاميذ الهيغليين المخلصين الذين تكوّنت منهم «الهيغلية المبكرة» هناك أيضاً الأصدقاء. وهناك، على وجه التحديد، صديقان لهيغل كان لهما بعض الفضل في تطبيق أفكاره لأول مرة في ميدان اللاهوت هما داوب Daub، ومارهينكه Marheineke.

أما كارل داوب Karl Daub، ولد في 20 مارس عام 1765 وتوفي في 22 نوفمبر عام 1836، فهو مؤسس اللاهوت البروتستنتي النظري. تعرف على هيغل في هايدلبرغ، وبعد أن غادرها الأخير إلى برلين ظل داوب من أخلص أصدقائه وأعظمهم أثراً، وأكثرهم تقديراً لفكره. كتب مجموعة من المؤلفات منها يهوذا الاسخريوطي 1816-1818 وبحث في اللوغوس Logos، واللاهوت الدغماطيقي في العصر الحاضر. صدر البحثان في برلين عام 1833، مما جعل هيغل يثق به فيعهد إليه بتصحيح ومراجعة الطبعة الثانية من كتابه الشهير موسوعة العلوم الفلسفية. أما المحاضرات التي نشرت له بعد وفاته فهي تدل بوضوح على اتفاقه مع فكر هيغل.

أما فيليب كونراد مارهينكه Philipp Conrad Marheineke، ولد في اول مايو 1780 ـ وتوفي في 3 مايو 1846، فقد ذهب في طبعة منقحة من كتابه علم العقائد Dogmatics عام 1827 إلى أنه درس بعمق مذهب زميله وصديقه هيغل. ولقد جذبت محاضرات مارهينكه نفسها كثيراً من اللاهوتيين لدراسة هيغل.

10 ـ هناك أخيراً كارل فردريش غوشل Carl Friedrich Göschel، ولد في 7 اكتوبر عام 1781 ومات في 22 سبتمبر عام 1861، نشر في البداية كتاباً عن فوست لغوته غفلاً، كشف فيه عن معرفة كاملة ودقيقة بمؤلفات هيغل كما عبّر عن تعاطفه مع مذهبه. ثم نشر عام 1829 كتاباً وقعه بالأحرف الأولى من اسمه عنوانه أقوال مأثورة حول الجهل والعلم المطلق وعلاقتها بالديانة المسيحية، لقي استحساناً قوياً لدى هيغل حتى أنه عندما التقى به «شدّ على يده ممتناً» ـ كما يقول اردمان ـ كما اقتبس منه بعض العبارات في كتابه موسوعة العلوم الفلسفية. وفضلاً عن ذلك فقد قام غوشل بتطبيق مبادىء الفلسفة الهيغلية على موضوعات قانونية على نحو ما يظهر في كتابه أوراق مبعثرة 3 مجلدات، 1832-1842، كما كتب مقالات في مجلة حوليات النقد العلمي تولى فيها الدفاع عن الهيغلية.

هؤلاء هم الأعضاء المؤسسون للهيغلية القديمة أو المبكرة

وقد نجد شخصيات أخرى كثيرة، لكنها أقل أهمية من هؤلاء من أمثال جورج موسمن George Mussman الذي كان استاذاً بجامعة هالّي وقام بتطبيق المبادىء الهيغلية في ميدان علم النفس. كما طبقها في ميدان الفزيولوجيا عالم الفزيولوجيا يوهانس موللر، Johannes Muller 1858-1801، في كتابه **مجمل المحاضرات في علم الفزيولوجيا** الذي صدر في بون عام 1827.

الدفاع عن الهيغلية

بدأت الهجمات الأولى على الهيغلية في حياة هيغل نفسه واستمرت فترة طويلة بعد وفاته وكان في نيته ان يردّ في مجلة **حوليات برلين** على هذه الهجمات، فكتب بالفعل عن اثنتين منها ثم ترك لتلاميذه مهمة الرد على باقي الهجمات. ويمكن أن نسوق بعض المؤلفات التي ظهرت في حياة هيغل وهي تمثل خمس هجمات على وجه التحديد كانت بمثابة الهجمات الأولى على مذهب هيغل وهي على التوالي:

1 ـ كتاب هولزمان Hulseman المسمى **حول النظرية الهيغلية او المعرفة المطلقة ووحدة الوجود الحديثة**، صدر في ليبزغ عام 1829.

2 ـ كتاب شوبارت Schubart **حول الفلسفة بصفة عامة، وموسوعة هيغل الفلسفية بوجه خاص**، صدر في برلين عام 1829.

3 ـ كتاب كاليش Kalicsh **رسائل موجهة ضد موسوعة هيغل للعلوم الفلسفية**، جزءان في برلين، 1829-1830.

4 ـ كتاب روله فون ليلينشترن Ruhle Von Lilienstern **حول الوجود والعدم، والصيرورة**، برلين، 1829.

5 ـ لكن أخطر الهجمات جاءت من شاب، المفروض أنه بدأ هيغلياً، لكن سرعان ما تحوّل عنها وأصبح من أعنف خصومها هو كريستيان هرمان فايسّ Christian Herman Weisse ولد في 10 اغسطس 1801 ـ ومات وهو أستاذ للفلسفة في 19 سبتمبر عام 1866. في كتابه **الموقف الحالي للعلوم الفلسفية** ليبزغ، عام 1829، اعلن في البداية انه تابع للمنطق الهيغلي، ولعل ما كان يأخذه على هذا المنطق انه لم يدخل الزمان والمكان ضمن مقولاته، مع أنهما ينتميان إلى العناصر الضرورية للفكر، فضلاً عن ان مزاعم هذا المنطق كانت، في رأيه، مبالغاً فيها.

واتخذ فايسي Weisse في كتابه **مذهب في علم الجمال** (ليبزغ 1830) موقفاً مماثلاً بالنسبة لمذهب هيغل ككل، وذلك عندما أخذ على هذا المذهب انه انتهى إلى الوقوع في الشمولية المنطقية Panlogism، وهو خطأ نجده في نظرية هيغل عن الروح المطلق حيث يضع العلم؛ أي الفلسفة فوق الفن والدين بدلاً من أن ينتهي مذهبه بالدين. وفضلاً عن ذلك فقد أحلّ هيغل الفكرة المطلقة محل الله وبذلك وقع في وحدة وجود منطقية شاملة. صحيح أن فايسي ظل يتفق مع هيغل على أن المذهب الفلسفي الحق ينبغي أن ينقسم، إلى ثلاثة اقسام: المنطق وفلسفة الطبيعة ـ وفلسفة الروح، لكن ينبغي عليه أيضاً أن يولي الزمان والمكان عناية أكبر سواء في الدراسة المنطقية او فلسفة الطبيعة، كما ان على المذهب أن يعترف بالحرية التي تجاوز ما هو منطقي، وكذلك ينبغي على فلسفة الطبيعة ألاّ تكون بناء منطقياً بل ان تتحول إلى تجربة فلسفية. أما فلسفة الروح فينبغي أن تتخذ شكلاً مخالفاً لصورتها عند هيغل فتستنبط بطريقة قبلية a Priori موضوعات الانتروبولوجيا والسيكولوجيا، والادراك الحسي، والفهم والعقل. أما القسم الخاص بالروح الموضوعي فيولي اللغة والدولة والتاريخ الكلي عناية أكبر بحيث تبرز غائية الروح في تجاوز ما وصل إليه العلم (الفلسفة) والفن والدين.

وتولى الدفاع عن الهيغلية ذلك الرجل الذي شدَّ هيغل على يده كما سبق أن ذكرنا ـ وكانت المدرسة تستقبل كتبه بحماس ـ وأعني به جوشل Goschel فقد بيّن في كتابه **واحدية الفكر** نورمبرغ عام 1832 أن فايسي سقط في يد ألد أعداء الفلسفة ألا وهو المذهب الثنائي. وتطورت المجادلات والمناقشات إلى ان اعلن فايسي في كتابه **المجمل في الميتافيزيقا** هايدلبرغ 1835، خروجه نهائياً على الهيغلية وتنصله منها محاولاً أن يقيم مذهباً للحرية في معارضة مذهب الضرورة عند هيغل.

وهناك شخصية أخرى ارتبطت بفايسي ارتباطاً وثيقاً واعني بها إمانويل هرمان فشته Immanuel Hermann Fichte (ولد عام 1797 ـ وأصبح استاذاً للفلسفة في بون Bonn عام 1835 ثم أستاذاً في توبنغن من عام 1842 حتى تقاعده عام 1865 ومات في اشتوتغارت 8 أغسطس عام 1879 ـ وهو ابن الفيلسوف الكبير يوهان غوتليب فشته J.G. Fichte. وقد بدأ فشته مثل فايسي هيغلياً وانتهى إلى الاقلاع عن الهيغلية عندما رأى فيها مجموعة متسقة من الأخطاء ووصف مذهب هيغل بأنه مذهب في وحدة الوجود Pantheism أو الألوهية الشاملة، صحيح أن المذهب، في رأيه، لم يوحّد بين الله وجميع الأشياء لكنه وحد بينه وبين جميع الارواح. وقد بدأت انتقادات فشته من كتابه الذي صدر عن حياة هيغل وعنوانه **اسهامات في الفلسفة الحديثة** 1829.

وهكذا أقلع فايسي وفشته عن الهيغلية وبدأا في توجيه الانتقاد إليها، ثم انضم إليهما في الهجوم كارل فيليب فيشر Karl Philipp Fischer (الذي كان استاذاً في توبنغن ومات في 25 فبراير 1885، وكرستليب يوليوس برانيس Christlieb Julius Braniss ولد في 18 سبتمبر 1792 في برسلاو، ثم اصبح استاذاً للفلسفة بها من عام 1826 حتى تقاعده عام 1870 ومات في برسلاو ايضاً عام 1873.

غير أن المدرسة الهيغلية لم تقف ساكنة أمام هذه الهجمات فقامت مجلة **حوليات النقد العلمي** بدور بارز في الدفاع عن الهيغلية وتفنيد هجمات الخصوم الذين شكلوا ثلاثة تيارات بارزة، هي مدرسة شلينغ ومدرسة شليرماخر واخيراً المنشقين عن الهيغلية.

وتولى روزنكرانتس الرد على كتابات روله فون ليلنشترن وقال في رده ان التصورات الفلسفية ينبغي ألا يتم بناؤها بمناهج الهندسة، يونيو 1835. اما كتابات فايسي فقد تصدى غابلر لتفنيدها، في سبتمبر 1832، كما انتقدها هنركس بطريقة غير مباشرة ايضاً في يوليو 1832 عندما كتب ملاحظات حول كتاب غوشل **واحدية الفكر**.

اما الانتقادات التي وجهها أتباع شلنغ فقد اثارت غضباً خاصاً لدى المدرسة الهيغلية فتولى فويرباخ Feuerbach الرد على شتال Stahl في يوليو 1835 بطريقة ذكية لكنها قاسية، كما تولى اردمان J.E. Erdmann الرد على زينغلر Sengler في ابريل 1835. كما تولى روزنكرانتس، ابريل 1835 نقد ميتافيزيقا فايسي نقداً مريراً، وتولى ميشليه نقد **اسهامات** فشته في مايو 1830، وتولى هنكرس نقد بقية كتبه، نوفمبر 1832 - ومايو 1835.

المرحلة الثانية: تفكك الهيغلية وانقسامها

أولاً - المشكلات اللاهوتية:

يقول اردمان Erdman لقد كان هيغل سعيد الحظ مرتين الأولى: عندما عاش حتى شهد مذهبه يصل إلى اوج قمته ويدافع عنه تلاميذه وينشرونه في كل مكان. والثانية: عندما مات في اللحظات الأولى لتفكك المدرسة وانقسامها. غير أن عبارة اردمان هذه لا تنفي أنه لم تكن هناك خلافات داخل المدرسة الهيغلية في حياة هيغل، بل هو يقصد أن المناقشات، او الخلافات، التي وقعت داخل المدرسة كان يسيطر عليها الاستاذ ويتحكم في توجيهها لصالح المذهب. أما بعد وفاته عام 1831 فقد ارتفعت نغمة الخلافات داخل المدرسة وازدادت حدتها، ولما كانت ظروف المانيا غير مهيأة إبان فترة عودة الملكية؛ أعني فترة النظم السياسية الجديدة في أوروبا التي تلت هزيمة نابليون، للمناقشات السياسية الليبرالية، فقد انتقلت المناقشات إلى ميدان الدين، وارتبطت بصفة خاصة بثلاث مشكلات لاهوتية بدأ منها انقسام الهيغلية: وهي:

1 - خلود النفس.

2 - شخصية المسيح.

3 - الله.

1 - خلود النفس:

كانت المشكلة الأولى التي بدأ حولها الخلاف هي مشكلة خلود النفس. وربما يعود الخلاف أساساً إلى عدم وضوح الفكرة الهيغلية، ذلك لأن هيغل نادراً ما يتحدث عن هذا الموضوع، وفي المرات القليلة التي تعرض فيها لفكرة الخلود كان أحياناً يتحدث عن ابدية الفكرة المطلقة أو خلود الروح، أو خلود الفكر أو المعرفة.. الخ وهو يُعرِّف الخلود والفناء، في **فلسفة الدين** على النحو التالي: «الفاني هو ما يموت، اما الخالد فهو ذلك الذي يمكن أن يصل إلى وضع لا يكون في استطاعة الموت أن يقتحمه...» (جـ 3، ص 57، من الترجمة الانكليزية). وفي تحليله لقصة «سقوط الانسان» في **موسوعة العلوم الفلسفية**. (فقرة 24 - إضافة) يقول: «إن القصة لا تنتهي بطرد آدم وحواء من الجنة، بل تستمر لتخبرنا أن الله قال: «هوذا الانسان قد صار كواحد منا عارفاً الخير والشر تك 3 (17-19). وهنا نجد أن الآية تتحدث عن المعرفة على أنها لا نهائية، فهي لم تعد كما كانت شيئاً خطأ أو عملاً محرماً. وأما حين تضيف النصوص أن الله طرد الانسان حتى لا يأكل من شجرة الحياة، فإن ذلك لا يعني سوى أن الانسان في جانبه الطبيعي متناه وفان، ولكن جانب المعرفة خالد ولا متناه. وهو هنا يجعل الخلود للمعرفة. ويقول في فلسفة الدين: «اما خلود النفس فينبغي ألّا نتمثله وكأنه امر يتحقق في المستقبل، فهو حاضر الآن. إن الروح أبدية ومن ثم فهي حاضرة، وكذلك خلود النفس، فلما كانت الروح حرة فهي لا تدخل مجال التحديد؛ ومن حيث ان الروح مفكرة فإنها تصعد إلى المعرفة الخالصة التي موضوعها الكلي، اعني الأبدية». (جـ 3، ص 57). ويستطرد بعد ذلك مباشرة فيقول: «الانسان أبدي فيما يتعلق بالمعرفة، لكنه نفس حرة خالصة فقط من حيث انه موجود يفكر، وليس نفساً حيوانية، فالفكرة والمعرفة العقلية هما جذور حياته، وجذور خلوده بوصفه في ذاته شمولاً كلياً.

اما النفس الحيوانية فهي غارقة في حياة البدن، في حين أن الروح من ناحية أخرى هي في ذاتها شمول كلي». (جـ3 ص58). وهكذا نجد الفكرة الهيغلية عن خلود النفس (بمعنى النفس الفردية لا الروح الكلية ولا الفكر أو المعرفة) فكرة يكتنفها الكثير من الغموض وربما كانت المرة الوحيدة التي تحدث فيها هيغل بتحديد أكثر دقة عندما ردّ على شوبارت Schubart الذي اتهمه بأنه ينكر خلود النفس «عندئذ رد هيغل قائلاً إن الروح في فلسفته ترتفع فيما وراء هذه المقولات التي تشمل أفكاراً مثل التفكك والانحلال والدمار والموت وما شابه ذلك». فهل يعني ذلك أن النفس خالدة؟ يقول في تعبير غامض أيضاً «الخلود هو كيف في صورة محدودة من الوجود». ولقد ظلت هذه التعبيرات، وغيرها غامضة في المدرسة الهيغلية، وكثيراً ما استخدمت بمعان مزدوجة الدلالة.

وجاءت أولى الخطوات الحاسمة التي فجّرت الموقف من لودفيغ اندرياس فويرباخ Ludwig Andreas Feuerbaeh ولد في 28 يوليو 1804 ـ ودرس في هايدلبرغ وبرلين ومات في 12 سبتمبر عام 1872، الذي نشر غُفلاً كتاباً عنوانه **خواطر حول الموت والخلود** نورمبرغ عام 1831 وذهب في هذا الكتاب إلى تقدير الموت وسعى إلى وضعه موضع احترام وتبجيل بدلاً من أن يذهب إلى أن الموت هو مجرد مظهر زائف كما تقتضي نظرية الخلود. وراح فويرباخ يبرهن، من منظور هيغلي، على أنه انحلال ضروري للمتناهي في اللامتناهي، وعلى أن الوجود المتصل للإنسان يعتمد على الذكرى التاريخية، ووصف فويرباخ نظريته بأنها نظرية في وحدة الوجود Pantheism (أو شمول الالوهية)، وهكذا انكر على اسس هيغلية أي بقاء شخصي بعد الموت وذهب إلى أن المضمون الحقيقي للهيغلية يفضي إلى وحدة وجود، أما الاعتقاد في الخلود الشخصي فهو ليس سوى ضرب من الغرور الأناني الذاتي الذي يدل على تناهي الانسان وحسب. ولو اريد للبشر أن يفهموا الدين فهماً حقيقياً فإن عليهم التسليم بواقعة الموت بوصفها حقيقة لا يمكن انكارها وانها هي التي تحرر الانسان من موقف الجزئية المحدود وتجعله يتحد مع الروح اللامتناهي.

غير أن المدرسة الهيغلية بدأت تتخذ موقفاً أكثر حسماً في هذه المشكلة عندما توالت المؤلفات في نفس الموضوع. فقد كتب فردريش ريشتر Fredrich Richter وكانت مؤلفاته أشد تأثيراً من مؤلفات فويرباخ ـ **عن النظرية الجديدة في خلود النفس** برسلاو 1833 وحول **فكرة الله والجلال، والوجود الشخصي واستمراره**... الخ. ولقد حاول ريشتر في هذه المؤلفات أن يبرهن، على أسس هيغلية أيضاً، أن الوجود الشخصي واستمراره عملية مرفوضة ولا معنى لها، إنّ كل ما يبقى هو ضرب من الأنانية والرغبة الفردية والعجز عن الاستسلام. كما ذهب فايسي Weiss إلى أن نظرة هيغل الخاصة كانت تنكر الخلود الشخصي، لكنه ذهب إلى ان المطلق هو الذي يتصف بالخلود، ومن المشروع إضفاء صفة الشخصية عليه بوصفه ذاتاً.

ولقد انتقد الهيغليون القدامى هذه الأفكار فكتب غوشل Göschel في حوليات برلين (يناير 1834)، نقداً لمؤلفات ريشتر السالفة، وكانت المدرسة الهيغلية تنتظر هذا الرد بشوق كبير، حتى أنه يؤرخ لانقسام المدرسة إلى جناح يسار وجناح يمين، من تاريخ ظهوره. وذهب غوشل في هذا الرد إلى أن الروح بفضل تفوقها على الطبيعة تستطيع أن تتجاوز التعارض بين الكلي (الأنواع) والجزئي (الأفراد). ثم طوّر غوشل النقاش فيما بعد وفصّله في كتاب ظهر في برلين عام 1835 بعنوان **حول البراهين على خلود النفس**. حيث أورد ثلاثة براهين أساسية لخلود النفس تسير موازية لثلاثة براهين على وجود الله، وتقابل ثلاث مراحل: من الفردية، إلى الذات، إلى الروح.

2 ـ شخصية المسيح:

غير أن الصراع حول خلود النفس سرعان ما توارى عندما حجبه صراع أكثر أهمية حول شخصية السيد المسيح بدأه ديفيد فردريش شتراوس David Friedrich Strauss ولد في 27 يناير 1808 ـ ومات في 8 فبراير عام 1874، بكتابه الشهير: **حياة يسوع: فحص نقدي** الذي صدر في مجلدين، في توبنغن، عام 1835-1836 وقد ترجمه جورج إليوت George Eliot إلى الانكليزية عن الطبعة الرابعة، عام 1844.

وكان شتراوس قد وقع في بداية حياته تحت تأثير أحد اللاهوتيين الهيغليين هو ف. كريستيان باور F. Chr. Bauer ثم استمع في جامعة برلين إلى المحاضرات التي كان يلقيها هيغل هناك. وعاد عام 1832 إلى جامعة توبنغن ليعمل فيها محاضراً وظل في هذا المنصب حتى عام 1835 ـ وهو العام الذي ظهر فيه المجلد الأول من كتابه السالف الذكر حياة يسوع ـ فأحدث ظهوره عاصفة من السخط العام ادت في النهاية إلى طرده من الجامعة وبذلك فقد منصبه الأكاديمي كما فقد منصبه كأستاذ في زيورخ بعد ذلك فتقاعد بقية حياته، واكتفى بالعمل في الصحافة.

بدأت اهتمامات شتراوس بالمسيحية من منظور اهتماماته الهيغلية، فعندما شرع في دراسة الأناجيل، لم يكن ليبرالياً ولا مادياً، وإنما كانت اهتماماته الأولى أقرب إلى اهتمامات الفكر الهيغلي المثالي، وكان ينوي في البداية دراسة الروايات المتداولة عن حياة يسوع، حتى يفرق بين صحتها التاريخية وبين مضمونها من ناحية وبين القدر الهائل من المبالغات الذي احاط بهذا المضمون خلال القرنين الأولين من العهد المسيحي من ناحية أخرى. غير أن دراسته أقنعته بأن الأهمية الأساسية للأناجيل هي في الواقع، أهمية جمالية وفلسفية وليست تاريخية، فالأناجيل تتحدث من ناحية عن انتظار الشعب اليهودي للمسيح المنتظر في الفترة الهلنستية؛ وهي من ناحية أخرى تعكس ذكرى شخصية لرجل عظيم هو يسوع - ومن ثم فالأناجيل تشمل مركباً من أفكار خاصة باليهود حول طبيعة تاريخ العالم، وتعاليم أخلاقية مرتبطة بشخصية بشرية لكنها غامضة تاريخياً تعرضها في صورة جمالية طريفة لأعضاء في جماعة دينية حديثة مؤلفة من يهود ويونانيين. والأناجيل، في رأيه، باختصار، هامة ومشوّقة أساساً بوصفها شاهداً على أعمال الوعي في مجال التجربة الدينية، فهي تبيّن لنا كيف يمكن للذهن أن يخترع معجزات ويؤكد حقيقتها، في معارضة الشعار الهيغلي المعروف والمعترف بصحته وهو «أن العقلي واقعي، والواقعي عقلي».

ولو وقف شتراوس عند هذا الحد واكتفى بهذا القدر من التحليل لاعتبر كتابه بقايا تفكير حر من عصر التنوير، لكنه استمر ليقول انه رغم إنكار قصة حياة يسوع في الأناجيل من الناحية التاريخية، فإنه لا ينتج من ذلك القول بأن الأناجيل اختلاق واع أو انها غش ودجل. وإنما يمكن أن نقول عنها انها ضرب من النشاط الروحي من الدرجة الثالثة التي يسميها هيغل بالاختراع اللاواعي او الاختلاقي اللاشعوري او الأسطورة، التي عرّفها هيغل نفسه بأنها محاولة لرؤية المطلق في إطار صور مشتقة من التجربة الحسية، وبالتالي ينبغي النظر إليها على أنها تعبيرات شعرية عن رغبة الإنسان في تجاوز تناهي اللحظة التاريخية، فكانت شاهد عدل على رغبة الانسان في تحقيق الهدف الباطني للروح في رحلتها نحو الوجود الهيغلي في ذاته ولذاته. وهكذا جعل شتراوس من الأناجيل شواهد ووثائق تدل على التعبير البشري، وبالتالي انحط بها إلى مستوى الأساطير والحكايات الوثنية.

ومن ناحية أخرى فقد انتقد شتراوس بشدة المفسرين العقليين للكتاب المقدس الذين يتفقون على أن هذا الكتاب لاسيما العهد الجديد، يتضمن تاريخاً، ومع ذلك يذهبون إلى أنه في الجانب الأكبر منه يحتوي على أساطير، وأن مؤلفي العهد الجديد اخترعوا - تحت الهام روح الجماعة المسيحية - وبعملية رمزية لا واعية، ما شعرت الكنيسة أنه الحقيقة المثالية. إن شخصية السيد المسيح، تلك العبقرية الدينية العظيمة - نتجت أساساً بتأثير يوحنا المعمدان الذي كان يبشر بظهور المُخلّص. لكن يستحيل علينا أن نقبل تلك الروايات التي تروي ما هو مستحيل مادياً ونفسياً أعني المعجزات. غير أن هناك حقيقة مختبئة وكامنة خلف الأسطورة وهي أن الطبيعة الإلهية تجسدت فيما هو بشري، وأن اللامتناهي يسري فيما هو متناه، لكن التجسّد الذي حدث لم يتم في شخص واحد فقط بل في الجنس البشري كله، فالإنسانية ككل متحدة اتحاداً حقيقياً بالله، وهو يعيش فينا رغم ما يحدث من موت. وهكذا ذهب شتراوس إلى أن هذا هو المضمون الحقيقي لفلسفة هيغل في الدين، رغم أن هيغل نفسه أحجم عن استخلاصه بسبب موقفه الرومانتيكي من الشخصيات التاريخية.

لا يعنينا هنا كيف استقبل اللاهوتيون هذا الكتاب، ولقد سبق أن رأينا العاصفة التي استقبل بها، ففقد شتراوس بسببها وظيفته كمحاضر في جامعة توبنغن ثم بعد ذلك درجة الأستاذية في زيورخ... الخ، لكن ما يهمنا هو تأثير الكتاب على الصعيد الفلسفي: فمن ناحية رحّب خصوم الهيغلية بهذا الكتاب ترحيباً لا حدّ له، مما أدى إلى اتساع هوة الشقاق داخل المدرسة الهيغلية بسبب المناقشات والمجادلات التي وقعت فيها وأدت بعد ذلك إلى انقسامها انقساماً واضحاً. فقد اتسع النقاش بين مؤيد لأفكار شتراوس ومعارض لها، فأصدر فلهلم فاتك Wilhelm Vatke، ولد عام 1806 ومات في 19 ابريل عام 1882 - وهو صديق شخصي لشتراوس - كتاباً عنوانه **لاهوت الكتاب المقدس**، صدر المجلد الأول في برلين عام 1835 ودرس فيه العهد القديم، أيّد فيه آراء شتراوس وذهب إلى أنه ينبغي أن ننظر إلى التبدي الحسي للإله - الإنسان على أنه أسطورة.

وكان برونو باور Bruno Bauer الذي تتلمذ على يد مارهينكه قد انضم في البداية إلى الجناح اليميني من الهيغلية فكتب عرضاً نقدياً لكتاب شتراوس في **حوليات برلين**، ديسمبر 1835، اتخذ فيه موقفاً حاسماً في معارضة شتراوس.

وأعلن غابلر Gabler الذي كان على رأس المساهمين في محاضراته الافتتاحية التي القاها باللغة اللاتينية عام 1836 معارضته الشديدة لأراء شتراوس.

وكتب اردمان J.E. Erdmann عرضاً عاماً لهذه الآراء مع نقد لها، طوّره بعد ذلك ونشره في جريدة **جامعة هاله Halle** عام 1837 «الروح والجسد» وساهم غوشل Göschel بمقال عنوانه «الأول والآخر» هو اعتراف بإيمان الفلسفة النظرية، تضمنت في جوهرها الأفكار التي طوّرها بعد ذلك في كتابه **مساهمات في اللاهوت النظري**، صدر في برلين عام 1838، وذهب في هذا الكتاب إلى القول بأنه مثلما أن المملكة تصبح متحدة من خلال شخصية الملك، فكذلك الأنسانية كلها تصبح متحدة في إنسان واحد بسيط عاش بوصفه لحظة تجسيد لله، وبوصفه في نفس الوقت، شخصاً من انسانية مخلوقة... الخ.

وردّ شتراوس موضحاً أفكاره وعلاقته بالمدرسة الهيغلية في العدد الثالث من **كتابات خلافية** صدر في توبنغن عام 1837، اعترف فيه بأن هيغل قد لا يوافق على الأفكار التي انتهى إليها، والسبب، في رأي شتراوس، انه كان فيلسوفاً معارضاً للثورة والنقد، معبراً عن عهد عودة الملكية، لكن أفكاره، أي أفكار شتراوس، تنتج رغم ذلك كله من المبادىء الأساسية للمذهب الهيغلي. وأعلن شتراوس أيضاً أنه لم يرتد إلى آراء شليرماخر كما اتهمه روزنكرانتس، بل على العكس أن الهيغليين الذين رفضوا النقد هم الذين ارتدوا إلى آراء شلنغ. اما بالنسبة للمدرسة الهيغلية فهي فيما يرى شتراوس، قد انقسمت ازاء التفسيرات المختلفة لفلسفة هيغل، مثل البرلمان الفرنسي، إلى جناحين: جناح اليسار الذي ينتمي إليه هو نفسه، وجناح اليمين الذي يشغله غوشل، وغابلر، وبرونو باور. أما روزنكرانتس فقد اتخذ موقف الوسط. ولاقت هذه القسمة التي اعلنها شتراوس نفسه قبولاً عند كثيرين حتى انها ما زالت سارية إلى يومنا هذا. وإن كانت هذه القسمة ليست مطلقة فقد تجد من الجناح اليساري مفكراً مثل شتراوس نفسه الذي كان يسارياً واضحاً على صعيد الدين والمشكلات اللاهوتية، لكنه دافع، مثل رينان في فرنسا، عن أفكار محافظة تجعله يصنّف الى اليمين من الناحية السياسية، وهكذا أصبح جناح اليمين هو الذي يحاول التوفيق بين الفكرة الهيغلية وتاريخ الأناجيل، زاعماً أن الله قد حقق التعبير الكامل عن ذاته في الأفراد والأحداث الجزئية. أما روزنكرانتس الذي مثّل جناح الوسط فقد كان يشكك في كثير من قصص الانجيل وغرائبه، لكنه ذهب الى أن المطلق لا بد أن يتجلى كفرد. أما اليسار فقد تبنى موقف شتراوس.

3 ـ الله:

اتسعت المناقشات اللاهوتية لتشمل الفكرة الأساسية في كل تفكير ديني وهي فكرة الله، ومع اتساع المناقشات ازدادت الخلافات داخل المدرسة وتأكد انقسامها. فبالنسبة إلى هذه المشكلة، كسابقتيها، تكرر انقسام المدرسة إلى الجناحين ذاتهما: اليمين واليسار، فإذا كانت هذه المشكلة التي تمثل محور الفكر اللاهوتي كله فإنها تشمل كذلك جميع المشكلات الدينية الأخرى.

وإذا كانت مشكلة خلود النفس تعود أساساً إلى غموض الفكرة ذاتها داخل المذهب الهيغلي مما يجعل الخلاف في تأويلها ممكناً، فكذلك الحال في فكرة الله. فمن الباحثين المعاصرين مثلاً من يقول «إن الفلسفة الهيغلية ترفض كل مفارقة وتعالٍ Transcendance وإنها تزعم البقاء في المحايثة (الحلولية) Immanence وعدم الخروج منها» ـ ويقول غيره إن هيغل في مراسلاته مع شلنغ Schelling كان قد تخلى في سن مبكرة عن فكرة «الإله الشخصي» كما تفهمه المسيحية، وإن كانت الفكرة في مؤلفاته، وكذلك في محاضراته، ظلت غامضة ملتبسة الدلالة مما جعل أمر اختلاف تأويلها ممكناً. فهيغل، مثلاً، في **فلسفة الدين** يقول، صراحة، إنّ المتناهي يمثل مرحلة أساسية في حياة اللامتناهي: «ما كان يمكن لله ان يكون إلهاً بدون العالم». وهكذا يصبح المتناهي لحظة جوهرية في حياة اللامتناهي اعني في طبيعة الله، ومن هنا نستطيع أن نقول إن الله ذاته هو الذي يجعل من نفسه متناهياً وهو الذي يخرج التعيّنات من داخل ذاته (**فلسفة الدين**، جـ1، ص198 من الترجمة الانكليزية). وهو يستعير قول مايستر إيكهارت الراهب الشهير، الدومينيكاني «العين التي يراني بها الله هي نفسها العين التي أراه بها، فعيني وعينه واحدة. إذا لم يوجد الله فلن أوجد أنا، وإذا لم أوجد انا لا يوجد هو» (المرجع نفسه، ص 218) وكان هيغل يقول ايضاً في تاريخ الفلسفة «إن الماهية الكلية للروح تتجزأ في أرواح فردية تعي هذه الماهية الكلية، وتصبح على وعي باتحادها معها، وتلك هي الطريقة التي تعرف هذه الماهية نفسها بواسطتها وتصبح روحاً حقيقية» وعندما يتحدث عن روح العالم فإنه يعني بذلك قانوناً عقلانياً محايثاً كان في البدء غير واع، ثم وعى نفسه في النهاية في روح الفيلسوف. أكان هيغل يؤله نفسه، كما اتهمه بعض النقاد في حياته؟ ألم يقل لطلابه في ختام محاضراته في يينا عام 1805-1806، «لقد أطلّ عليكم فجر عصر جديد، إذ يبدو أن روح العالم قد نجح أخيراً في أن يدرك ذاته على أنه الروح

المطلق. لقد كفّ وعي الذات عن أن يكون وعياً متناهياً فحسب، ومن ثم فقد اكتسب وعي الذات المطلق ما كان يفتقر إليه حتى الآن من حقيقة، ألا يعني ذلك أن الروح المطلق قد وعى ذاته أخيراً في مذهب هيغل وأن أعلى وعي لله هو وعي هيغل، وان هيغل هو المطلق؟! (أيمكن أن نقول إن هيغل كان من اتباع مذهب وحدة الوجود Pantheism (أو شمول الألوهية) أم أن مذهبه لا يتسم بأية مسحة دينية فهو إلحادي في جذوره Atheism؟

هكذا بدأ الخلاف في المشكلة الثالثة، التي تُعدُّ من الناحية اللاهوتية أهم المشكلات جميعاً، فوقف في جانب الجناح اليميني كل مَنْ أكّد أن فلسفة المعلم كانت فلسفة مؤمنة إيماناً تقليدياً ذهبت فيه إلى أن المعتقد عقلي. أما جناح اليسار فقد وقف في الجانب المقابل من الطريق مؤكداً استحالة اتفاق المعتقد الديني مع الفلسفة، أو الإيمان مع العقل. ويبدو أن جناح اليسار من المدرسة الهيغلية لم يكن متفقاً تماماً على آراء واحدة: فبعضهم دافع عن وحدة الوجود التي رآها في المذهب الهيغلي كما فعل شتراوس في حين اتخذ البعض الآخر، مثل فويرباخ وبرونو باور، وجهة نظر مختلفة عندما فسر الهيغلية تفسيراً إلحادياً.

أصدر ديفيد شتراوس كتابه الشهير الثاني **نظرية الايمان المسيحي في تطورها وصراعها مع العلم الحديث** في مجلدين، صدرا في توبنغن 1841-1842 وذهب فيه إلى أنه لا يشك لحظة واحدة في أن تصوره للفلسفة الهيغلية هو وحده التصور السليم (ولقد قابل جناح اليمين هذا القول بالسخرية والازدراء وفي هذا الكتاب يقابل شتراوس بين الديانة المسيحية والفلسفة الحديثة بوصفهما مذهبين متعارضين هما التأليه Theism من ناحية، ووحدة الوجود Pantheism من ناحية أخرى. ولقد كان سبينوزا Spinoza بوجه خاص هو الذي أرسى في الفلسفة الحديثة دعائم المذهب الأخير وينبغي عدم الخلط بينهما كما فعل فايسي Weisse. إن ظهور التأليه يرجع إلى أن الوعي لا يدرك ذاته ومن ثم يضع المضمون اللامتناهي الذي يستشعره بداخله، خارج ذاته لأنه يشعر بذاته شعوراً تجريدياً وحسياً كذلك. وهكذا نجد أن ما هو في الأصل واحد أصبح اثنين.. اما الفيلسوف الذي يُدرك أنهما معاً شيء واحد فسوف يكون كل ما هو مفارقة وما يجاوز هذا العالم هو عدوه اللدود. ثمَّ يُبيِّن شتراوس بعد ذلك أنه ليس ثمة إله سوى الفكر الحال في جميع الموجودات المفكرة، وليس ثمة صفات لله سوى قوانين الطبيعة، وأنه في الكل لا يوجد زيادة ولا نقصان وأن المطلق يعكس ذاته منذ الأزل في أرواح متناهية مختلفة، فهو أشبه ما يكون بشجرة هائلة تحتوي باستمرار على براعم وأزهار، وثمار رغم أنها ليست سوى موجود واحد.

وفي عام 1841 اصدر فويرباخ كتابه الكلاسيكي الشهير **ماهية المسيحية Essence of Christianity**، ليبزغ، 1841، ذهب فيه إلى ان الدين هو أحد أشكال الفكر والعقل البشرين الذي يرتفع الإنسان بواسطتهما إلى مرتبة أعلى من الحيوان. وقال إنه يعتقد في اطراد المسائل الدينية، أعني أنه أنكر أن تكون التجارب الدينية الماضية مختلفة عن التجارب الراهنة التي نلاحظها في الوقت الحاضر. وهكذا أصبح اللاهوت جزءاً من الأنثروبولوجيا إذ يعتمد على حقيقة أساسية هي أن الإنسان يصنع ماهيته، فالإنسانية عند فويرباخ ليست هي فقط الموضوع الحقيقي للدراسات المسيحية، لكنها موضوع اللاهوت بصفة عامة. إن نظرة التأليه التي تنسب صفات شبه بشرية إلى الذات الإلهية لا بد أن تُعكس، فالجنس البشري هو الذات المطلقة التي ينبغي أن تُنسب إليها الصفات الإلهية. وهذا العكس عند فويرباخ لا يؤثر فقط في قلب اللاهوت وإنما يؤثر كذلك في المذهب المثالي الفلسفي الذي هو عنده لاهوت مُقنّع. ويستخدم فويرباخ تفسيراً بسيكولوجيا لتصحيح الخلط الذي حدث في الفلسفة، فليست الفكرة هي حقيقة الوجود البشري، وإنما الوجود البشري هو مصدر الفكرة وحقيقتها، والحواس، وليس الوعي المفارق، هو الوسيط الأول للمعرفة، والعلاقات البشرية العينية لا الروح، هي أساس الجماعة البشرية. والحب بين إنسان وإنسان وليس الايمان بإله مفارق هو حقيقة المسيحية. والخلط بين الاثنين ليس، في رأي فويرباخ، مجرد خطأ منطقي بسيط وإنما هو نتيجة لوضع وجودي خاص هو اغتراب الذات البشرية عن نفسها فالله خلق الانسان، وهو خلق أسقط فيه الانسان إمكاناته العليا على موجود خارجي ثم خضع له.

وانتقل برونو باور Bruno Bauer من اليمين إلى اليسار وسرعان ما أعلن أن النتيجة الحقيقية للمذهب الهيغلي ليست هي التأليه Theism ولا وحدة الوجود Pantheism وإنما الالحاد Atheism. وهكذا شكّل باور مع فويرباخ جبهة الالحاد في اليسار الهيغلي.

ثانياً - استقلال الأجنحة الهيغلية وتمايزها:

ظلت الخلافات بين الهيغلية تنمو وتزداد إلى أن انقسمت المدرسة إلى أجنحة مستقلة أو متميزة، فتحققت عبارة شتراوس

السالفة الذكر. ويقول كارل لوفت Karl Löwith إن الدلالات العميقة التي اكتسبتها الأجنحة الهيغلية إنما جاءت من تفسير كل فريق لعبارة هيغل الشهيرة التي ذكرها أولاً في **موسوعة العلوم الفلسفية** ثم في **فلسفة الحق** بعد ذلك، وهي: «كل ما هو عقلي فهو واقعي، وكل ما هو واقعي فهو عقلي». فقد أكد جناح اليسار الشطر الأول من العبارة، وذهب إلى أن ما هو عقلي لديه القوة التي تمكّنه من التحقق بحيث يصبح واقعياً، ومن ثم فهو وحده الجوهري، ومن هنا ينبغي إزالة العناصر الغريبة اللاعقلية من عالم الواقع. أما جناح اليمين فقد تمسك بالشطر الثاني وهو أن الواقع، على نحو ما هو عليه بالفعل، عقلي، ومن ثم فإنه ينبغي علينا أن نتكيف معه. ويمكن أن نقول أيضاً إن جناح اليسار اهتم بالجدل والمنطق في حين أن جناح اليمين اهتم بالفلسفة المثالية التي توفق بين الفلسفة والدين وتحوي في جوفها المسيحية، والثقافة البرجوازية، واحترام النظام الملكي، في الوقت الذي استخرج فيه الهيغليون الشبان، أو جناح اليسار، المضامين النقدية لجدل هيغل لمهاجمة النظام القائم لصالح المستقبل.

أ ـ جناح اليسار أو الهيغليون الشبان:

يصعب أن نتحدث عن حركة للهيغليين الشبان قبل عام 1840، وإن ظلت خيوط الحركة تتجمع وتُغزل قبل ذلك بثلاث سنوات على الأقل. وكان مركز تجمع الهيغليين الشبان هو مدينة برلين. وهناك مجموعة من السمات المشتركة بينهم: أولاها أن معظم هؤلاء الشبان درسوا في جامعة برلين: فالأخوان برونو وادغار باور Bruno and Edgar Bauer، وأوغست شزكوفسكي August von Cieszkowski بولندي درس في وارسو Warsaw ثم التحق بجامعة برلين عام 1832 ـ ولودفيغ فويرباخ L. Feuerbach، وماكس شتيرنر M. Stirner إسم مستعار ليوهان كاسبار شمت J. Kaspar Schmidt. وكارل ماركس K. Marx وفردريك انغلز F. Engels ـ درسوا، جميعاً، الفلسفة في جامعة برلين ـ ويمكن استثناء موسى هس Moses Hess، وآرنولد روغه A. Ruge من هذا التعميم. ومن الخصائص التي تجمع هؤلاء الشبان أيضاً أن معظمهم من أمثال ادغار وبرونو باور وفويرباخ وروغه.. الخ حذوا حذو هيغل في البدء بدراسة اللاهوت، ثم تحوّلوا بعد ذلك إلى الفلسفة. ومنها أيضاً أنهم تأثروا بقوة بأفكار عصر التنوير ومبادىء الثورة الفرنسية، وكانت النتيجة أن الهيغليين الشبان آمنوا بقوة الأفكار، والنموذج الواضح هنا هو باور ـ لقد كان هايني يقول: «إن الفكر يسبق الفعل كما يسبق الضوء الرعد» وهذا ما آمن به هؤلاء الشبان وهذا واحد منهم ـ هولودفيغ بول Ludwig Buhl الذي أصدر إحدى الدوريات القصيرة الأجل وإن عبّرت عن فكر الهيغليين الشبان ـ يقول: «ألم نتعلم من التاريخ أن النظرية تسبق الفعل باستمرار، على نحو ما يسبق يوحنا المعمدان المسيح؟ إن النظرية تضيء الطريق، وتمهّد لقدوم المسيح المنتظر. لقد كانت المسيحية نظرية، وكان الاصلاح الديني نظرية، والثورة نظرية ثم تحولت كلها إلى أفعال». كما عبّر ماركس نفسه عن الفكرة ذاتها في رسالته للدكتوراه عن **فلسفة ديمقريطس الطبيعية واختلافها عن فلسفة ابيقور** عام 1841.

لكن رغم إيمانهم بقوة الأفكار فإن شعوراً غامضاً بأن ذلك لا يكفي بدأ يظهر عند اوغست شزكوفسكي الذي أصدر كتاباً صغيراً عنوانه **مدخل إلى فلسفة التاريخ** اراد به أن يستبدل بالفلسفة النظرية فلسفة أخرى تدخل الفعل التطبيقي في نطاق اهتمامها؛ فلا يكفي في رأيه اكتشاف قوانين التاريخ الماضي بل لا بد أن يستخدم الناس هذه المعرفة لتغيير العالم في المستقبل. وإذا كان هيغل يقسم تاريخ العالم ثلاثة أقسام: العالم الشرقي ـ اليونان والرومان ـ العالم الجرماني المسيحي ـ فإن شزكوفسكي يعتقد أن العالم القديم كله هو الحقبة الأولى، أما الثانية فهي تمتد من المسيح حتى هيغل، اما الثالثة فهي لم تظهر بعد.

غير أن تطور حركة الهيغليين الشبان ارتبط ارتباطاً وثيقاً **بحولية هالة** التي استقبلت كتاب شزكوفسكي بحماس شديد، وكانت هذه الجريدة قد نشأت على النحو التالي:

في أول يناير عام 1838 أسس استاذان بجامعة هاله هما آرنولد روجه Arnold Ruge 1803-1880 وتيودور ايشتماير Theodor Echtemeyer جريدة بالغة الأهمية في تاريخ جناح اليسار الهيغلي هي: **حولية هاله للعلم والفن الالماني**... Hallische Jahrbucher Fur deutsche Wissenschat und Kunst. فقد عكست هذه الجريدة في تطورها ظهور جناح اليسار كما سايرت تكوينه لاسيما عندما اصبحت الأداة الأساسية التي تعبر عنه. وكان روغه اكثر حماساً من زميله وقد عمل محاضراً في جامعة هالة منذ عام 1830، لكن عندما رفضت الحكومة ترقيته بحيث يشغل كرسي الفلسفة، لم يحفل كثيراً، وتوقف عن التدريس معتمداً على ثراء زوجته، ثم انصرف بهمة ونشاط إلى اصدار هذه الحولية، وكان يصف نفسه أنه «تاجر جملة في عالم الأفكار». وعلى الرغم من أنه لم

يكن ذا عقلية إبداعية أصيلة فإنه اصبح مركزاً لحركة الهيغليين الشبان.

وكانت نغمة الجريدة في بدايتها معتدلة حتى لقد ساهم فيها الهيغليون من جناح اليمين وجناح الوسط أيضاً، ولقد لخّص روغه في خطاب له عام 1837 اهداف حولية هالة التي ينوي إصدارها بقوله «إنها مجلة نقد مستقل وأصيل، من منظور علمي، للمشكلات التي تشغل بال العقول المعاصرة». وكانت المجلة تستهدف في بداية صدورها جمهوراً واسعاً أوسع بكثير مما تتجه إليه، عادة المجلات المتخصصة، وسرعان ما أصبحت واضحة ومفهومة لأي مثقف، ثم بدأت تظهر يومياً ملبية حاجة سوف تلعبها فيما بعد الملاحق الأدبية في الصحف. ولقد خصصت الجريدة صفحاتها في أشهرها الأولى للموضوعات الأدبية، غير أن روغه وصف مبادىء الجريدة بأنها البروتستانتية والحرية الأكاديمية، على نحو ما تتحقق في الدولة الحديثة وسرعان ما جذبت العديد من الآراء. لكن الحادثة التي حوّلت مسار الجريدة إلى منحى سياسي وجرّت عليها انتقادات لا آخر لها، هي موقف كبير أساقفة كولونيا من الزواج المختلط وتطبيق تعليمات البابا. فقد كتب جيرس Görres الاستاذ بجامعة ميونخ دفاعاً عن موقف المؤيدين للبابا، وأيده هنريخ ليون Heinrich Leo ـ وتصدّى روغه من ناحية اخرى لنقد موقفهما في الحولية معتمداً على مبادىء الاصلاح الديني وعصر التنوير ـ فردّ ليون بعنف واتّهم حزب الهيغليين الشبان اربعة اتهامات ـ وكانت أول مرة يَرِدُ فيها وصف الهيغليين بأنهم حزب أما الاتهامات فهي:

1 ـ هذا الحزب ينكر أي ضرب من الإله الشخصي، إنه لا يعرف سوى الإلحاد.

2 ـ يذهب هذا الحزب صراحة إلى أن الإنجيل مجموعة من الأساطير.

3 ـ يذهب هذا الحزب إلى أن المسيحية ديانة أرضية.

4 ـ لا يتورع هذا الحزب، بعد أن يكشف عن نظريات تدنس المقدسات، عن أن يرتدي مسوح الحزب المسيحي.

فَقَدت الجريدة إثر هذه المعركة مجموعة من المساهمين في تحريرها انسحبت احتجاجاً على هجوم روغه ضد ليون، في حين انسحب البعض الأخر بحجة مهاجمة الجريدة للديانة المسيحية. على أية حال فقد أدى هذا التطور إلى أن يحو روغه ومعه حولية هاله نحو النقد السياسي، وساعدته جماعة الهيغليين الشبان ببرلين وكان مركزها تلك الجماعة التي عرفت بإسم نادي الحكماء Doktor Klub الذي تأسس عام 1837 وكان معظم أعضائه اساتذة في جامعة برلين أو في المدارس الثانوية ممن يساهمون بنشاط ملحوظ في الكتابة في الصحف في أوقات فراغهم وكان قلة منهم طلاباً؛ مثل روتنبرغ Rutenberg الذي كان مدرساً بثانوية برلين وكاتباً في صحيفة هامبرغ Hamburg الليبرالية المسماة بالتلغراف Der Telegraph، ولودفيغ بول Ludwig Buhl الذي كان قد حصل لتوه على درجة الدكتوراه، وبرونو باور Bruno Bauer الذي أصبح فيما بعد شخصية رئيسية في الجماعة، وكارل ماركس Karl Marx الذي كان لا يزال طالباً وصديقه كارل كوبن Karl Koppen الذي كتب في أصول البوذية.. الخ. وكان الاتجاه السياسي للهيغليين الشبان حتى ذلك الوقت هو المعارضة المخلصة أعني انهم كانوا يؤمنون أن مثلهم العليا يمكن أن تتحقق داخل الدولة البروسية. لكن في ربيع عام 1840 توفي كل من فردريك فلهلم الثالث Frederick-William III ووزيره التنشتين Altenstein الذي كان صديقاً للهيغليين، اما شخصية الملك الجديدة فكانت مختلفة اتم الاختلاف عن شخصية والده.

بدأت حولية هالة تنحوشيئاً فشيئاً نحو التطرف لاسيما ابتداء من عام 1840، ففي ذلك الوقت كانت الصحافة هي وسيلة الاعلام الوحيدة، فأصبحت الآن معرضة للخطر فاختفت النغمة ـ المعتدلة لتظهر نغمات أكثر حدة. ولقد كتب روزنكرانتس في يومياته يأسف لهذا التحول: «إنه لأمر مؤسف غاية الأسف أن تتحول هذه الجريدة التي بدأت بداية رائعة على هذا النحو وأن يستسلم روغه تماماً للتيارات الراديكالية. لقد وصلت الحولية إلى حالة لم يعد أحد من المساهمين يقبل أن يكتب فيها ما لم يكتب بطريقة فظة متسلطة وبنغمة الحادية وجمهورية». ثم تلا ذلك ظهور مجموعة من المقالات في الحولية في فبراير عام 1841 تنتقد الحكومة البروسية على نحو مباشر. وعندما طلب إلى روغه الخضوع للرقابة رفض وهاجر إلى منطقة سكسونيا Saxony في شمال المانيا (التي انضمت إلى فرنسا في حروب نابليون) وهناك غير اسمها الى الحولية الألمانية لكن المساهمين فيها كانوا قلة ضئيلة، وفي ابريل عام 1841 اصدر فويرباخ كتابه ماهية المسيحية فوصفه روغه بأنه أعظم كتاب صدر في المؤلفات الفلسفية المعاصرة في ألمانيا. وكان تأثيره عليه عميقاً ويمكن أن يؤرخ لتأثير فويرباخ القوي على الحولية. منذ هذا التاريخ اتخذت المجلة نغمة اكثر حدة، وانتقدت جناح اليمين من الهيغلية بسبب آرائهم السياسية والفلسفية والدينية المحافظة، كما أعلنت نبذها، صراحة

للمسيحية، وشنت الحرب على العبودية السياسية. ورأت أن الثمرة الحقيقية للهيغلية هي اكتشاف روح التاريخ أو ما أسموه بروح العصر Zeitgeist. وفي يناير عام 1843 اوقفت حكومة سكسونيا المجلة ومنعتها من الظهور بتحريض من الملك فلهلم فردريك الرابع.

اما كارل ماركس 1818-1883 فقد أصبح في العام التالي لحصوله على الدكتوراه عضواً في هيئة تحرير صحيفة الراين Rheinische Zeitung التي كانت تصدر في كولونيا Cologne ويرأس تحريرها أوبنهايم Oppenheim ويونغ Jung وهما أيضاً من الهيغليين الراديكاليين ومن أصدقاء موسى هس. غير أن الصحيفة رغم ذيوعها توقفت عن الصدور في مارس 1843 بسبب الرقابة الصارمة على الصحف فقرر ماركس مواصلة الكفاح في باريس وهناك اشترك مع روغه Ruge في إصدار جريدة قصيرة الأجل هي **الحولية الألمانية الفرنسية «Deutsh-Franzosische Janrbucher»**...

والحق أن الإجراءات العنيفة التي اتخذها الملك فردريك فلهلم الرابع أدت إلى انقسام حركة الهيغليين الشبان فقد استدعى شلنغ واعطاه تكليفاً صريحاً بأن يحطم بذرة الأفعوان في المدرسة الهيغلية - وعيَّن بوليوس شتال F. J. Stahl ألد أعداء الهيغلية متحدثاً فلسفياً بلسان الملكية البروسية. وكان الاجراء التالي للحكومة هو حرمان برونو باور Bruno Bauer صاحب الشخصية القوية بين الهيغليين الشبان. منذ ذلك التاريخ بدأ انقسام الحركة: برونو، وادغار باور واصدقاؤهما في برلين يهتمون بمشكلة الأول، أما روغه، وهس، وماركس وانغلز في باريس فقد اعلنوا انهم تلاميذ لفويرباخ الذي أخذ على عاتقه تحليل جذور الاغتراب الديني، ومن هذه التحليلات بدأ ماركس في تحليل البنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي خلقها الانسان ثم اصبحت قوى غريبة عنه وأخذت تسيطر عليه وتستعبده. وهكذا اصبح الاغتراب الاجتماعي هو اساس الاغتراب الديني، ومن هنا بحثت كتابات ماركس فيما بين عامي 1844 و1846 في شكل العمل في المجتمع الحديث من حيث انه يُشكل «الاغتراب الكلي» للإنسان الذي يصبح افقر كلما انتج ثروة أعظم. وكلما ازداد إنتاجه في قوته ومداه. وهكذا وجد ماركس بذور الثورة في وضع البروليتاريا في المجتمع البرجوازي ثم ترجم فيما بعد جدل التاريخ إلى نظرية اقتصادية واجتماعية. غير أن الملاحظ أن ماركس ظل يكنّ لهيغل اعظم تقدير، فقد كتب في الطبعة الثانية من كتابه **رأس المال** يقول: «إنه ليس إلّا تلميذاً لهذا المفكر العملاق» وكان ذلك عام 1873.

ولقد كان هناك هيغليون آخرون من جناح اليسار لاسيما موسى هس 1812-1875، وفرديناند لاسال Ferdinand Lasalle 1825-1864 وفردريك انغلز 1820-1895 قد تأثروا بماركس وذهبوا إلى ان الاشتراكية هي النتيجة الحتمية لجدل التاريخ، على الرغم من أن الجميع، فيما عدا انغلز انفصلوا عن ماركس. كما أن ماركس وانغلز، من ناحية أخرى، انتقدا بشدة أفكار الهيغليين الشبان في مؤلفيهما **العائلة المقدسة والايديولوجية الالمانية**.

وفي استطاعتنا أن نقول إن حركة الهيغليين الشبان، أو اليسار الهيغلي قد انحلت تماماً بعد الاحباط الذي مُنيت به الآمال في ثورة 1848.

ب - جناح اليمين:

سبق أن عرضنا للهيغليين القدامى وهم في الأعم الأغلب، من الممثلين لجناح اليمين الذين شغلوا مناصب أكاديمية في الجامعات الألمانية وعلى خلاف اليسار الثوري الذي كان يصب أفكاره في الصحف على شكل مقالات، كان هؤلاء الأساتذة يُعبّرون عن أنفسهم بدقة نظرية وهدوء تام في مجموعة من المجلدات العلمية الضخمة. ومع ذلك فقد كان منهم من عمل في حقل السياسة - اعضاء في الجمعيات البرلمانية في برلين وفرانكفورت في أربعينات القرن الماضي من أمثال روزنكرانتس Rosenkranz وفيشر Vischer. وكانت آراؤهم ليبرالية لكنها لم تكن ثورية، فقد نظر الهيغليون اليمينيون إلى البرامج الثورية التي وضعها اليسار الهيغلي على أنها محاولات لفرض مثل عليا مجردة على الواقع المادي للنظام القائم، وهي محاولات لا تُضفي أيّ قدر من الاحترام على هذا الواقع فضلاً عن انها لا تحترم الروح التاريخي العقلاني الكامن فيه. ومن ثمَّ فقد كانوا في الأعم الأغلب يفضلون النظام الملكي الدستوري والتمثيل البرلماني ودعم الحرية الدينية الأكاديمية وحرية الصحافة والنشر، غير أن نتائج ثورة 1848 كانت مخيبة لآمال الليبراليين بقدر ما كانت تشكل احباطاً للثوريين، ومن ذلك التاريخ بدأ الجناح اليميني في المدرسة الهيغلية يقلل من تدخله في السياسة، واتجه إلى تكوين حلقات اكاديمية. ومن الشخصيات البارزة في اربعينات القرن الماضي يوهانس اردمان 1805-1892 الذي كتب **تاريخ الفلسفة** في مجلدين، برلين 1866، ثم أضاف إليها مجلداً ثالثاً عنوانه **الفلسفة الألمانية منذ هيغل** عام 1870 وردلف هايم Rudolf Haym صاحب الكتاب الشهير عن **هيغل وعصره Hegel Und Seine Zeit** الذي صدر في

برلين عام 1857، وادوارد تسلر Edward Zeller 1814-1908 المؤرخ الشهير للفلسفة اليونانية. وكونو فيشر Kuno Fischer 1824-1907 ومع أن هؤلاء المفكرين هيغليون فقد انتقد كل منهم هذا الجانب أو ذاك في مذهب هيغل وقدّم اسهامات وتفسيرات خاصة به، وإن كانوا قد حافظوا بصفة عامة على الانشغال المستمر بالموضوعات الرئيسية عند هيغل. وربما كان روزنكرانتس واردمان هما الشخصيتان الرئيسيتان اللتان دافعتا عن الجوهر الأساسي في المركب الهيغلي مع ادخال بعض التعديلات عليه هنا وهناك. فهما ينظران إلى الهيغلية على أنها القمة التي وصلت إليها المثالية الكانطية وبلغها تطور المثالية الألمانية بصفة عامة، بل إنها اكمل عرض فلسفي للروح الألماني.

المرحلة الثالثة - انتشار الهيغلية في أوروبا واميركا:

شهدت ألمانيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر أفولاً في نجم الهيغلية، عجّل به ظهور مذاهب فلسفية جديدة مثل الكانطية الجديدة Neo-Kantianism والمذهب الوضعي Positivism، فضلاً عن الواقعية السياسية التي تزعمها بسمارك Bismarck، وإن ظل تأثير الهيغلية قائماً في الممثلين الأول للمذهب التاريخي Historicism الذي يذهب إلى أن جميع الأشياء ينبغي أن ينظر إليها من منظور التغيرات التاريخية. أما الهيغليون الذين ظلوا على قيد الحياة من امثال كونوفيشر Kuno Fisher، ويوهان اردمان Johann Erdmann فقد كرسوا انفسهم لدراسة تاريخ الفلسفة، في حين مال شتراوس Strauss، والأخوان باور، إلى المذهب المحافظ، ومال روغه الى هذا المذهب نفسه بعد ان عاد من منفاه في انكلترا.

شمال اوروبا

في ثلاثينات وأربعينات القرن الماضي سيطرت الهيغلية على الحياة الثقافية في الدانمارك بفضل شخصية بالغة الأهمية هي شخصية المفكر الهيغلي يوهان لودفيغ هايبرغ J.L. Heiberg 1791-1860 وهو أديب وشاعر وكاتب مسرحي اهتم اهتماماً كبيراً بعلم الجمال عند هيغل فأصبح ناقداً فنياً كتب الكثير من المسرحيات منها النفس بعد الموت وكانت زوجته أشهر ممثلة مسرح في زمانها.

كذلك تأثر هانز لارزن مارتنسن H.L. Martensen 1808-1884 تأثيراً كبيراً بهيغل، وكان مارتنسن استاذاً للاهوت في جامعة كوبنهاغن ثم اصبح كبيراً لأساقفة الدانمارك بعد وفاة المطران مينستر في يناير 1954. ولقد تتلمذ كيركغورد S. Kierkegaard في بداية حياته على مارتنسن، وظهر الأثر الهيغلي قوياً في فكر كيركغورد منذ رسالته للماجستير مفهوم التهكم عام 1841 حتى أن مواطنه هوفدنغ يرى أن الجرعة الهيغلية فيها أكبر من أن تجعلها ممثلة للفكر الكيركغوردي. غير أن تحوّل كيركغورد عن الهيغلية ومهاجمته لها ظهر قوياً بعد أن استمع إلى محاضرات شلنغ في جامعة برلين وانبهاره بحديثه عن الواقع، (وإن عاد إلى مهاجمة شلنغ بعد ذلك ووصفه بأنه يهذي بلا انقطاع!) وكان اهتمامه قوياً بالفرد وبأعماقه الباطنية حتى اصبحت النزعة الفردية عند كيركغورد من اشد النزعات المطلقة قطعية. فليس ثمة إلّا حقيقة واحدة، هي السعادة الأبدية في المسيح، وهو بذلك يمثل آخر محاولة كبرى لاسترجاع الدين بوصفه الأداة النهائية لتحرير الإنسان من التأثير الهدّام للنظم الاجتماعية الظالمة. وهي محاولة رغم معارضتها القوية للهيغلية لا تخلو من تأثير واضح لها. فإذا كانت كتب كيركغورد مفهوم القلق يونيو 1844، والشذرات الفلسفية يونيو 1844، وحاشية ختامية غير علمية على الشذرات فبراير 1846، تحمل هجوماً عنيفاً على الهيغلية فهي لا تخلو من تأثر قوي بجدل هيغل ومقولاته، حتى أن كيركغورد يذكرنا باستمرار بالقول المأثور ان أولئك الذين يصرخون بصوت عال وهم يعلنون تفردهم، هم في الأعم الأغلب، أولئك الذين استمدوا معظم أفكارهم من غيرهم، وإن كان الأدنى إلى الصواب ان نقول إن هجومه العنيف وانتقاداته القاسية كانت تستهدف، أساساً، الهيغلية الدانماركية أكثر مما كانت تستهدف الهيغلية الأم.

كتبت السيادة للهيغلية أيضاً في بلدان اخرى في شمال اوروبا لبضعة عقود متصلة، ففي النرويج شكلت حلقة هيغلية لدراسة المشكلات الميتافيزيقية وفلسفة الدين، وكان على رأسها م.ج. مونراد M.J. Monrad 1816-1897. كذلك كان ب. ج. فان جيرت P.G. Van Ghert توفي 1852، تلميذاً لهيغل في فترة يينا، ثم صديقاً وفياً بعد ذلك. كما كانت هناك شخصية هيغلية اكثر اهمية هي ج.ب. بولاند G.P. Polland 1854-1922 استاذ الفلسفة بجامعة ليدن بهولندا.

أوروبا الشرقية

تطورت التجربة الهيغلية عند فلاسفة أوروبا الشرقية

ونقادها من أمثال الكونت البولندي اوغست شزكوفسكي الذي سبق أن تحدثنا عنه كأحد أفراد اليسار الهيغلي. وهناك مفكر بولندي آخر هو المفكر اللاهوتي الميتافيزيقي ترنتوفسكي S.F. Trentowski الذي كان محاضراً في فرايبورغ في ثلاثينات واربعينات القرن الماضي. وكذلك جوزيف كريمر J. Kremer 1877-1806 كما انتشرت الهيغلية في روسيا التي كانت تتابع عن كثب تطور المثالية الألمانية بسبب إلمام المثقفين الروس باللغة الألمانية. ومن بين المفكرين الروس الذين يمكن ذكرهم الناقد الأدبي فيساريون بلنسكي Vissarion Belinsky 1848-1811 وكذلك أ. ف. كيريفسكي J.V.Kireyevski 1856-1806 الذي ارتبط ارتباطاً وثيقاً بهيغل حتى سنواته في برلين. وهناك مفكرون ثوريون من أمثال الكسندر هرتسن Aleksander Herzen 1870-1812 الذي استخرج المضامين الثورية لجدل هيغل واطلق عليه اسم جبر الثورة. ونيكولاي تشرنيشفسكي N. G. Chernyshevski 1889-1828 وبعض الفوضويين من امثال ميخائيل باكونين Mikhail Bakunin 1876-1814.

فرنسا وايطاليا

كان للهيغلية تأثير قوي في الفكر الفرنسي منذ أربعينات القرن الماضي، فقد سبق أن رأينا كيف أن ماركس وروغه، بعض مفكري جناح اليسار من الهيغلية أقاموا في باريس ومارسوا نشاطهم الثقافي والسياسي من العاصمة الفرنسية. كما كان هناك هيغليون من بين الاشتراكيين الفرنسيين من أمثال بيير جوزيف برودون Pierre Joseph Proudhon كما ظهرت دراستان هامتان عن فكر هيغل عام 1844 الأولى **هيغل والفلسفة والألمانية** لأدولف اوت Adolph Ott و**هيغل: عرض لمذهبه** تأليف لويس بريفوست Louis Prevost. وفي ايطاليا كان أوغست فيرا August Vera من أكبر المتحمسين لهيغل في فرنسا وايطاليا، فقد اصدر في فرنسا **مدخل إلى فلسفة هيغل** عام 1855، ثم قدم ترجمة فرنسية **لمنطق هيغل** عام 1859 مع شروح وتعليقات، وعندما عاد إلى ايطاليا جعل من نابلي مركزاً للدراسات الهيغلية وسرعان ما اصدر ترجمة فرنسية **لفلسفة الطبيعة عند هيغل** مع شروح وتعليقات 1866-1863. ومن المفكرين الهيغليين الايطاليين أيضاً برتراندو سبافنتا Bertrando Spaventa 1883-1817 وروفائيل ماريانو Raffaele Mariano 1912-1840.

الهيغلية في أميركا

أثار الاهتمام بالهيغلية في الولايات المتحدة جوانبها السياسية وفلسفتها في التاريخ. وكان المركزان الرئيسيان هما مدرسة سانت لويس St. Louis في مدينة سانت لويس بولاية ميسوري ومدرسة سنسناتي Cincinnati بمدينة سنسناتي بولاية أوهايو، ويبدو أنهما يعيدان من جديد قسمة الهيغلية الأم بألمانيا إلى تيار يميني محافظ وتيار يساري ثوري. ومثَّل التيار الأول مدرسة سانت لويس والثاني مدرسة سنسناتي.

مدرسة سانت لويس

بدأت ترجمة كتاب هيغل **المنطق الكبير** إلى الانكليزية غير أن الترجمة لم تنشر بل ظلت مخطوطة من ثلاث صور. وأما المترجم فهو هنري كونراد بركماير Henry Conrad Bork-meyer 1906-1826 الذي هاجر من موطنه الأصلي في بروسيا إلى الولايات المتحدة وهو في السادسة عشرة من عمره، ثم انتقل عام 1854 الى مدينة سانت لويس حيث اشتغل بالقانون. وفي هذه المدينة التقى بركماير عام 1858 بوليم توري هاريس William Torrey Harris 1909-1835 الذي كان استاذاً للاختزال بجامعة ييل Yale وفي عام 1861 تعاون الاثنان في دراسة هيغل وترجمة نصوصه: الأول ترجم **المنطق الكبير**، والثاني اجزاء من **ظاهريات الروح**. وفي يناير عام 1866 تأسست جمعية سانت لويس الفلسفية برئاسة بركماير وسكرتارية هاريس، ثم تشكلت حلقة صغيرة برئاسة هاريس لدراسة **علم المنطق** لهيغل ودراسة **ظاهريات الروح** في الأعوام التالية. ثم اصدر هاريس Harris اول دورية فلسفية باللغة الانكليزية هي **صحيفة الفلسفة النظرية The Journal of Speculative Philosophy**. ظهر العدد الأول منها في يناير عام 1867، واستمرت في الصدور كمجلة فصلية خلال عام 1887، ثم على نحو متقطع وغير منتظم حتى صدر العدد الأخير منها في ديسمبر 1893.

مدرسة سنسناتي

أما جماعة سنسناتي Cincinnati فقد تجمعت حول اوغست فيلش August Willich 1878-1810 وهو ضابط بروسي سابق. وجون برنارد ستالو John Bernard Stallo 1900-1823 أحد مؤسسي الحزب الجمهوري. ورغم الصلات القوية التي قامت بين هذه المدرسة ومدرسة سانت لويس فقد اختلفا في اتجاهاتها: فقد كانت مدرسة سانت لويس - يمينية محافظة تستبعد من عضويتها الاشتراكيين الراديكاليين، وكان هاريس وبركماير عدوين لجميع الاتجاهات التي تؤدي إلى

الالحاد او وحدة الوجود او المادية. أما مدرسة سنسناتي فقد كانت تمثل جناح اليسار الهيغلي الذي هاجم المسيحية بعنف على أسس من فلسفة فويرباخ وماركس. وكان فيلش قد التقى بماركس في منفاه وتناقش معه ثم اصدر جريدة لثلاث سنوات، كما كتب نقداً لكتاب ماركس **مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي**، عام 1859 وقد كان يرى على خلاف ماركس، أنه ينبغي ان يكون هناك ارتباط وثيق بين الاشتراكية وحقوق الانسان والمبادىء الجمهورية للحكومة. ورأى ان الغاية من الحكومة هي تحقيق الديمقراطية الاشتراكية على أسس من المذهب الانساني عند فويرباخ. كما حاول ستالو Stallo من ناحية أخرى ان يفسر الفلسفة السياسية عند هيغل بمصطلحات الجمهوريين فقد كان نشطاً في السياسة، ومن اوائل المؤسسين للحزب الجمهوري. وأصبح المجتمع الديمقراطي في نظره هو تحقيق العقلانية الجدلية للروح مع فصل كامل بين الكنيسة والدولة.

مصادر ومراجع

— Dodson, George Rowland, «An Interpretation of St. Louis Philosophical Movement» *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method,* VI June 24, 1909.

— Erdmann, J. A., *History of Philosophy,* vol. III, «German Philosophy Since Hegal», Eng. trans by, W.S. Hough.

— G.R.G. Mure, *An Introduction to Hegel,* Oxford, 1965.

— Hook, S., *From Hegal to Marx,* N.y., 1950.

— Kainz, H.P., ed, *The Legacy of Hegel,* Proceedings of the Marquette Hegel Symposuim, Martenus Nijhoff, the Hague 1973.

— Löwith, K. *L'Achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard,* Recherches Philosphiques, vol. IV, 1934-1935.

— Mackintosh, Robert, *Hegel and Hegelianism,* Charles Scribner's Sons, New York, 1903.

— Mclellan, David, *The Young Hegelians and Karl Marx,* the Macmillan Press, LTD., 1978.

— Perry, Charles Milton, *The St. Louis Movement in Philosophy,* Some Source Materials Norman, University of Oklahoma Press, 1930.

— Stepelevich, L. S. ed., *The Young Hegelians,* Cambridge University Press, 1983.

— Setphen D. Crites, *Hegelienism art in the Ency. of Philos.,* Vol. 4. ed by Pau Edwards.

— Kaufmann, W, *Hegel, Reinterpretation, Texts and Commentary,* Garden City, N.Y., 1965.

— W. T. Stace, *The Philosophy of Hegel,* New York, 1955.

امام عبد الفتاح إمام

الهيغلية الجديدة

Neo-Hegelianism.
Néo-Hégélianisme
Neo-Hegelianismus

مصطلح يطلق على التيارات الفلسفية المثالية التي تفرعت عن الهيغلية في أوروبا وأمريكا في نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وتلك هي المرحلة الرابعة التي مرت بها الهيغلية وهي تتشعب في اتجاهين واضحين ومتميزين: الأول في انكلترا وأمريكا، وهو أقوى الاتجاهين، والثاني في ألمانيا وفرنسا وايطاليا.

الاتجاه الأول:

أ ـ الهيغلية الجديدة في انكلترا:

ربما كانت الهيغلية الجديدة في انجلترا أقوى وأشمل اتجاهات هذا المذهب وأكثرها شهرة حتى لينصرف الذهن في كثير من الحالات إلى هذا التيار عند سماعه مصطلح الهيغلية الجديدة التي تعني في هذه الحالة تغلغل المثالية الهيغلية في الفكر الانكليزي لا سيما في العقدين السابع والثامن من القرن الماضي، فكيف ظهر هذا التيار ومكّن لنفسه في أرض الجزيرة البريطانية؟!

سيطرت على الفكر الانكليزي، في منتصف القرن التاسع عشر، تيارات تجريبية طبيعية ونفعية. ومن ثمَّ فقد ظلت المثالية الهيغلية نباتاً غريباً على التربة الانكليزية إلى أن بدأت عوامل جديدة تظهر في سماء الفكر الانكليزي وتمهد أرضاً جديدة يمكن أن تنتقل إليها الهيغلية وأن تنمو فيها. ويمكن أن نقول ان هناك أربعة عوامل أساسية قامت بعملية الاعداد هذه فمهدت التربة للهيغلية الجديدة في انكلترا وهي على النحو التالي:

العامل الأول ـ الصراع بين العلم والدين:

ربما كان الصراع بين العلم والدين، بين النظرة الدينية الغريزية للعالم التي لا يستطيع الذهن البشري أن يتخلى عنها بسهولة وبين الميل إلى تفسير جميع الأشياء بمبادىء آلية ميكانيكية نابعة من الروح العلمي، من أكثر السمات التي تميز بها النصف الثاني من القرن التاسع عشر عن أية حقبة أخرى. واذا كان يسهل في عصور غير علمية أن نتبيّن أصابع العناية

الإلهية في كل مكان فإنه يكون من الصعب أن نفهم كيف يمكن للعناية الالهية أن تقود العالم في عصر يسيطر فيه المثل الأعلى العلمي. وفضلاً عن ذلك فقد أدى ظهور الداروينية Darwinism.. الى اتخاذ موقف عدائي من الدين، وغما المذهب الطبيعي والمادي بقوة بين أتباع داروين، وسيطرت الفكرة التي تقول إنَّ جميع الاشياء تخضع لقوانين لا تتغير، واذا كان لا شيء يمكن أن يحدث بدون سبب فإن إدخال عنصر لا يمكن حسابه في مجرى العالم سيكون مستحيلاً. فلا عجب اذن أن يكون العصر الذي شهد التقدم الهائل في العلم قد تأثر بعمق بمشكلة التوفيق بين العلم والدين حيث وجدت العقول المستنيرة صعوبة متزايدة في الاحتفاظ بالمعتقدات الدينية التقليدية التي تراخت قبضتها على الذهن المثقف، ولكن كانت هناك من ناحية أخرى حاجة ماسة الى تفسير العالم تفسيراً روحياً. فليس من السهل اجتثاث الغريزة الدينية من نفس الانسان، وليس من السهل عليه أن يقنع بوجهة نظر واحدة دنيوية ومادية عن العالم، فإذا كان الرأس يطلب رضا، فان للقلب أيضاً دعواه التي لا تقل عن ذلك إلحاحاً. ولا يمكن أن تظل هناك هوة قائمة دائمة بين القلب والرأس. ولا بد للنظرية الجديدة أن تشبع الروح العلمي والميل الديني على السواء، أعني أن تشبع الروح البشري بأسره لا العقل النظري المجرد وحده. ان ما نحتاجه هو مذهب فكري يقوم بجهد نزيه ومخلص لفهم الطبيعة الحقيقية للكون الذي نعيش فيه من ناحية، ويبرر وجهة نظر الدين، دون أن يهمل نتائج العلم، من ناحية أخرى. واعتقد المفكرون في ذلك العصر أن المذهب الذي يحقق هذه الغاية هو مذهب هيغل فاتجهوا اليه على نحو ما سنعرف بعد قليل.

العامل الثاني ـ الدراسات اللاهوتية والكلاسيكية

من العوامل التي أثرت على الجو الثقافي والفكري في ذلك الوقت وغذت الصراع بين الدين والعلم، ومن ثم أبرزت الحاجة إلى فلسفة روحية جديدة، ما نشر من دراسات لاهوتية وكلاسيكية. فقد قامت الروائية الانكليزية، جورج ايليوت George Eliot 1819-1880 بترجمة كتابين هامين لليسار الهيغلي هما كتاب شتراوس D.F.Strauss.. (قارن مادة الهيغلية) ـ حياة يسوع عام 1846، وكتاب فويرباخ L.A. Feuerbach جوهر المسيحية عام 1854 ـ فأدت ترجمة هذين الكتابين إلى أزمة دينية مثيرة في أوساط المثقفين الانكليز في ذلك الوقت. غير أن الرغبة في دعم اللاهوت المحافظ، واشباع الغريزة الدينية، وتجديد قوة الايمان ضد هجمات الشك في فترة وصل فيها المذهب المادي والمذهب الطبيعي الى الذروة والوقوف ضد عدم الاكتراث الديني، بل والانكار الصريح، وضد التيار اللاأدري الذي جعل من وجود الله مسألة هامشية (إذا شئنا استخدام تعبير محبب ومثير عند واحد من الهيغليين الجدد وهو وليم ولاس W. Wallace) ولقد كان أول المذاهب التي استغلت لتدعيم اللاهوت ـ بل أهمها جميعاً ـ هو: المذهب الهيغلي، ويظهر ذلك واضحاً عند الرواد الأول لحركة الهيغلية الجديدة سترلنغ، وغرين، وولاس والاخوين كيرد. . . الخ فقد كانت الهيغلية عند هؤلاء جميعاً وعند كثيرين غيرهم بما تشتمل عليه من مثالية، تعني تأييد الدين والدفاع عنه بغض النظر عما لها من دلالات أخرى، وإلى جانب الدراسات اللاهوتية كانت هناك أيضاً الدراسات الكلاسيكية التي ارتبطت بصفة خاصة باسم بنيامين جويت Benjamin Jowett 1817-1893، صاحب الترجمة الشهيرة **لمحاورات افلاطون** وعلى الرغم من أن جويت كان لاهوتياً قبل كل شيء، فانه كان مفكراً واسع الثقافة متعدد النشاط، وفضلاً عن ذلك فقد اتصل اتصالاً وثيقاً بالمثالية الألمانية في وقت مبكر عندما قضى اجازتين صيفيتين في المانيا عامي 1844-1845، زار فيهما شلنغ الكهل في برلين، ووصفه فيما بعد بأنه عجوز ثرثار كذلك قابل اردمان J. Erdmann الفيلسوف الهيغيلي الشهير وناقش معه: أفضل طريقة لدراسة فلسفة هيغيل وفهمها: وعكف بعد عودته الى انكلترا على دراسة هيغل كما شرع في ترجمة علم المنطق لكنه لم يتمه. وكتب في كهولته يقول «لقد مضى عليَّ أكثر من أربعين عاماً منذ أن شرعت في دراسة مؤلفات هيغل، وأعتقد أن ذهني قد تلقى منه من القوة الدافعة أكثر مما تلقى من أي مفكر آخر».

العامل الثالث ـ الرومانتيكية:

هناك، فيما يبدو، ارتباط عضوي بين الرومانتيكية والهيغلية، فقد تأثر هيغل بقوة بالحركة الرومانتيكية الالمانية التي ظهرت في عصره. وها نحن اولاً نجد ان الشعراء الرومانتيكيين في انكلترا (وحدث نفس الشيء في أمريكا أيضاً!) يمهدون الجو الفكري لظهور نظرة مثالية عن العالم وموقف جديد تجاه الحياة، وتظهر بوادر هذا الاتجاه الروحي الجديد في أشعار زعماء المدرسة الرومانتيكية بيرس شللي Perce B. shelly 1822-17792 وجون كيتس John keats 1821-1795 ثم كبير الحركة وليم وردزورث W. word sworth 1850-1770 واخيراً أهم هؤلاء الشعراء جميعاً صموئيل

تيلور كولريدج s.t.Coleridge 1734-1772 ، الذي ظهرت موهبته الفلسفية الى جانب إلهامه الشعري، وقد مكنته اجادته للغة الالمانية من الدراسة المتعمقة للأدب الالماني أولاً والفلسفة الالمانية ثانياً، وفضلاً عن ذلك فقد تدفق في انكلترا لأول مرة، مع نظرات كولريدج الفلسفية تيار جارف من المثالية الألمانية اجتذب من معاصريه توماس دي كوينس Thomas de Quincey 1859-1785، وتوماس كارليل Thomas Carlyle 1881-1795 الذي يرجع اليه الفضل في احداث التغيير الذهني الكامل الذي وقع في أيامه، وتهيئة الأرض للبذور الجديدة. فقد استوعب القيم الروحية للأدب والفكر الألمانيين. ثم عرضها ثانية بكل ما يتصف به أسلوبه التنبؤي من تأثير بالغ ولقد كان ايمانه الكامل برسالته هو الذي أضفى على أقواله قوتها الاقناعية، وجعل لكلماته أصداءها القوية. فحاول وسط الافلاس الروحي المتفشي في بلاده، أن يغرس القيم الجديدة التي ولدتها الفلسفة الكلاسيكية والأدب الكلاسيكي عند الألمان فكان بذلك جسراً بين الثقافتين الألمانية والانكليزية.

ولقد قام راف والدو امرسن .Ralph W. Emerson في الولايات المتحدة الامريكية بنفس الدور الذي قام به كارليل فأدى رسالة مشابهة لرسالته، وإن لم يكن تأثره بالألمان قد بلغ مثل هذا العمق.

العامل الرابع ـ فلاسفة منعزلون:

هناك أيضاً مجموعة من الفلاسفة المنعزلين الذين مهدّوا الأرض أمام تيار الهيغلية الجديدة في انكلترا، ومنهم سير وليم هاملتون Sir william hamilton 1856-1788 الذي يرجع اليه الفضل في الارتفاع بالفسلفة الاسكتلندية الى مكانة رفيعة، فقد كانت قراءاته في الفلسفة وغيرها من الفروع تفوق بكثير قراءات جميع المفكرين الانكليز السابقين عليه، وكانت مستمدة من مصادر متنوعة اهمها الفلسفة الالمانية التي كان الانكليز قد اكتشفوها حديثاً. وهكذا فتح هاملتون آفاقاً جديدة عن طريق الأخذ بأفكار كانطية في المحل الأول.

ومن هؤلاء الفلاسفة أيضاً جون غروت John Grote 1866-1813 الذي كان أستاذاً للفلسفة الخلقية في جامعة كمبردج. ودار تفكيره المنعزل وشبه المستقل، في اطار الفلسفة المثالية حيث حاول أن يشكل مذهباً تكون فيه المعرفة تعاطفاً للعقل مع العقل من خلال الوجود المشروط الجزئي فضلاً عن نقده العنيف للمذهب الوضعي. واعتقاده أن تفكيرنا لا يكون فلسفياً حقيقياً الا اذا فكرنا بالطريقة المثالية، وقد ظهر كتابه الفلسفي الرئيسي في نفس العام الذي ظهر فيه كتاب سترلنغ عن هيغل 1865. وإلى جانب جروت، كان هناك جيمس فريير James Ferrier الذي كان أستاذاً بكلية سانت أندروز، وطوّر مذهباً مثالياً خاصاً كانت معالمه أوضح كثيراً من تلك الخيوط المفككة التي جاء بها غروت، واحتواء مذهبه على عناصر كثيرة من الحركة التي ظهرت فيها بعد. وقد استطاع فريير أن يجمع في كتابه الرئيس **مبادىء الميتافيزيقيا** عام 1854 بين الفلسفة والفكر النظري، وكشف عن خصائص هذا الفكر بطريقة منهجية واستنباطية واضحة. وفي الوقت ذاته كان فريير يعترف بصراحة بعمق هيغل وبعجزه عن سبر أغواره يقول: «من ذا الذي يستطيع أن ينطق بكلمة واحدة مفهومة عن هيغل؟ لا أحد في بلده، ولا أحد خارج بلده، مع أن أفكاره قمم هنا وهناك تسطع كالشمس وأكثر، لكنه أشبه ببحر الظلمات لا تساعدك بوصلة ما في الابحار إليه، إنه جو لا يستطيع أي عقل بشري أن يتنفس فيه، ان هيغيل كالحجر الصوان الذي يصعب النفاذ إليه».

تلك كانت العوامل التي هيأت المناخ الفكري الذي ظهرت فيه الهيغلية الجديدة في انكلترا، فكيف بدأت؟ ومن هم أهم أعلامها؟!

أولاً ـ جيمس هتشسون سترلنغ James Hutchison Stirling 1820 - 1909:

جاءت أول خطوة حاسمة نحو الهيغلية من جانب مفكر اسكتلندي هو سير جيمس هتشسون سترلنغ الذي زار هايدلبرغ عام 1856، وأقام فيها إقامة طويلة، الى حد ما. مما كان له أبعد الأثر في تعميق اهتمامه بهيغل فقام بدراسة منتظمة لمؤلفات هيغل انتهت بكتابه الهام الذي وصف بأنه يعد، بحق، منشأ ثورة، وفاتحة عصر جديد، وأعني به كتابه **سر هيغل** Thr Secret of Hegel الذي نشره في مجلدين عام 1865، وكرس له ما يقرب من عشر سنوات من العمل الشاق الدائب.

ولقد أشار سترلنغ في كتابه الى الأسباب التي جعلته يعتقد أن الفلسفة الهيغلية ذات قيمة عالية، وأنه لا مندوحة لنا عن دراستها لو أريد للفكر الفلسفي أن يتقدم:

يقول سترلنغ أن الذهن الحديث المستنير لن يجد من السهل عليه أن يوفق بين المعتقدات الدينية المألوفة، وبين العقل. وهذا الفشل يرجع إلى حد كبير، إلى التفرقة بين الرمز

الخارجي والمعنى الداخلي، بين الحرف والروح. وما نحتاج إليه هو أن نفهم المعنى الداخلي للرموز، أن نرد التمثلات الحسية vorstellungen الى أفكار شاملة Begriffe وجدارة هيغل واستحقاقه: هو أنه فعل ذلك، فما كان أشد احتقاره لأولئك الذي يتقاتلون حول القشرة والسطح الخارجي، ثم يفشلون في إدراك النواة أو الجوهر الداخلي. ان الفكر عن طريق التصويرات الحسية لازم للغالبية العظمى من البشر، غير ان مهمة الفيلسوف هو أن يبرز الفكر الكامن وراء الصور الخارجية.

ثم هناك إنجاز آخر هام حققه هيغل أيضاً، في رأي سترلنغ، هو أنه استبدل الفكر العيني بمجردات الفهم. وذهب إلى أن فصل الأشياء بعضها عن بعض، وافتراض أن كلا منها قائم بذاته دون أن تكون هناك صلة ضرورية تربطه بغيره هو العادة المتأصلة في الذهن غير النظري. وهكذا انتقل هيغل بقرائه الى مستوى أعلى من التفكير وبيّن لهم أن الحقيقة الواقعية Reality ليست سوى نسق واحد مترابط يشمل كل شيء آخر بطريقة مطلقة، وليست الموضوعات الجزئية سوى عناصر له. ومن هنا كان الرجل البسيط البعيد عن الفلسفة هو الذي يعيش في عالم غير حقيقي من المجردات وليس هيغل!

خاصية ثالثة هامة للهيغلية هي ارتباطها بالتجربة Experience، فلا شيء يبعد عن الحقيقة، فيما يقول سترلنغ، قدر القضية القائلة بأن هيغل كان فيلسوفاً حالماً عابثاً لا علاقة له بالتجربة، أو أنه استخرج من ذات نفسه أو عن طريق وعيه الباطني، نظرة عن الكون لا علاقة لها بالوقائع الفعلية Actual Facts. فهيغل يعالج، على العكس، من بداية مذهبه حتى نهايته عالم التجربة فحسب أعني العالم الذي يعيش فيه ويشكل جزءاً منه، وكل ما هنالك انه لم يقنع بالمظهر الأول الذي تبدو عليه الأشياء، وأصرّ على ادراك معناها النهائي. ثم هو يعلّمنا ألا نركز انتباهنا على هذا الجانب أو ذاك من جوانب التجربة ونقيم عليه نظرية ما. بل علينا، بالضرورة أن نقوم بتحليل الواقع الحقيقي Reality تحليلاً دقيقاً بهدف الكشف عن جوانبه المختلفة وفهم علاقة هذه الجوانب بعضها ببعض وبالكل. لقد كانت أقدام هيغل، طول الوقت، راسخة باستمرار في أرض التجربة الصلبة. ولم يكن له هدف سوى فهم طبيعة ما هو موجود بالفعل، فهماً شاملاً، وتجنب التفسيرات الأحادية الجانب.

خاصية رابعة لفلسفة هيغل في رأي سترلنغ هي أنها أعلت من شأن العقل Reason. فلا مشروعية لعادات أو تقاليد أو عرف أو مؤسسات أو دساتير الا إذا طبعها العقل بطابعه، إن علينا أن نفحص كل شيء في نور العقل، وما لا يقبله العقل ويرضاه، علينا أن نرفضه رفضاً كاملاً. فالالتجاء إلى السلطة أيا كانت، ليس له مشروعية في محكمة العقل. غير أن سترلنغ ينبهنا إلى أن العقل عند هيغل ليس هو عقل الفرد، فهذا هو الخطأ الذي وقع فيه المذهب العقلي Rationalism، عندما استخدم المبدأ بطريقة أحادية الجانب، وهو نفس الخطأ الذي وقع فيه عصر التنوير عندما اعتمد على الفرد أو الذاتية البسيطة. ان العقل، كما أوضح هيغل، ليس ملكية خاصة للفرد، وانما هو العقل الكلي Universal Reason الموضوعي الذي يتجسد في المؤسسات وفي المذاهب الفلسفية والأنظمة الاجتماعية التي تنظم سلوكنا. ومن هنا فان الخطأ الذي وقع فيه المذهب العقلي هو أنه قابل بين الذاتية والموضوعية، بين الفرد والمجتمع، وعارض بينهما، في حين أن الفرد لا يكون موجوداً عاقلاً إلا بمقدار ما يشارك في العقل الكلي الموضوعي للجنس البشري المتجدد في المؤسسات الاجتماعية والسياسية، لأن الانسان بعيداً عن المجتمع، الذي يشكل جوهره، ليس سوى، حيوان فحسب.

واذا تساءلنا الآن ما هو سر هيغل الذي جعله سترلنغ عنواناً لكتابه؟ لوجدنا أن من الباحثين من تندر به وذهب إلى أنه اذا كان هناك سر فقد احتفظ به سترلنغ لنفسه! غير أن الكتاب لم يكن يستهدف في الواقع تقديم حل للغز ما، أو اكتشاف المفتاح السحري الذي يفتح جميع أبواب الفلسفة الهيغلية، بل يحاول فحسب أن يعرض للتاريخ التطوري لتكوين الفلسفة الهيغلية، وما دامت النقطة الاساسية في هذا التاريخ هي الفلسفة الكانطية فان سر هيغل هو كانط! وهكذا يصبح سر هيغل في غاية البساطة. فيما يقول سترلنغ «فلسفة هيغل هي النتيجة المنطقية الضرورية للنقد الكانطي، فهي تطور باتساق الفكرة الرئيسية في استنباط المقولات»! وأياً ما كان دين هيغل لفشته أو شلنغ «فانه تخلص منها تماماً وبدأ من جديد من كانط Kant: «فاذا كان أرسطو قد استطاع بعون من أفلاطون أن يعبّر عن الكلي المجرد الذي كان متضمناً في فلسفة سقراط، فكذلك قام هيغل ولكن بمساعدة أقل من جانب فشته وشلنغ وبالتعبير بطريقة صريحة عن الكلي العيني الذي كان موجوداً بطريقة ضمنية لدى كانط». (المجلد الأول، من المقدمة) وكثيراً ما يشعر سترلنغ بثقل المهمة الملقاة على عاتقه في تقديمه فلسفة هيغل الى مواطنيه فتراه يقول في المجلد ذاته: «هل في استطاعتي أن أرشدكم، في أرجاء هذا

البناء الواسع العملاق؟! هذا المركب الهائل الذي لا شبيه له فيما ظهر حتى الآن في فرنسا أو انكلترا أو العالم؟! ان مذهبه هو واحد من تلك القصور الشرقية الهائلة التي لا يراها المرء الا في الأحلام! - لا نهاية لضخامته: قاعات فوق قاعات، وشرفات فوق شرفات: رخام، وذهب، وزمرد، وياقوت ومرجان، أنبياء قدامى ينامون فيه، ويضعون في أصابعهم أختامهم السحرية، وهناك مردة تحرسهم: مردة مجنحة وغير مجنحة. . !» (المجلد الأول، ص 60) لكن الواقع ان سترلنغ - رغم تخوفه هذا - قد نجح في شق طريقه بحد السيف على حد تعبيره لفهم هيغل وفي ايقاظ الفكر الانكليزي من سباته القطعي، وأعطاه قوة دافعة جديدة ووجهه وجهة جديدة على نحو ما سيظهر في مسار هذا الفكر فيما بعد.

ثانياً - توماس هل غرين Thomas Hill Green 1836-1882 :

يُؤرَخ للمثالية الانكليزية عادة، توماس هل غرين الذي تتلمذ في اكسفورد على شخصية قوية مسيطرة هي بنيامين جويت B. Jowett، وظل غرين أستاذاً للفلسفة الخلقية في اكسفورد من 1878 حتى وفاته.

والواقع أن نشر كتاب سترلنغ كان فاتحة لعصر جديد في تاريخ الفكر الانكليزي، حيث قدَّم أفكاراً إلى هذا الفكر لم يكن المذهب التجريبي Empiricism ولا المذهب الحدس Intuitionism في هذه البلاد يعلمان عنها الا أقل القليل، لكن بدونها كان من الصعب للفكر الانكليزي أن يتقدم فقد أعطت دفعة قوية لدراسة المثالية الالمانية لا سيما هيغل. وأدت الى تأسيس مدرسة فلسفية أطلق عليها، ان صواباً أو خطأ، اسم الهيغلية الجديدة. ولقد كان هناك مفكرون آخرون يدرسون هيغل في نفس الوقت الذي نشر فيه سترلنغ كتابه العظيم، منهم: توماس هل غرين، وادوارد كيرد، اللذان يرجع إليهما الى حد كبير الفضل في انتشار الافكار الهيغلية في انكلترا واسكتلنده - ولقد كان تأثير غرين طاغياً في جامعة اكسفورد في الربع الأخير من القرن التاسع عشر بشخصيته القوية المؤثرة وبنفوذه غير العادي. وعندما بدأ بتدريس الفلسفة في اكسفورد كان جون ستيورت مل John Stuwart Mill 1873-1806، يمارس اكبر تأثير عقلي هناك، فكان غرين ومل قطبين متضادين في فكر يتصارع فيه تياران هامان يمثلان الفكر الانكليزي التجريبي من ناحية أخرى - غير ان غرين نجح في اقتلاع مل وفي أن يحل محله، وأن يصبح زعيماً لمدرسة فكرية أو لمجموعة من المفكرين الذين يستمدون إلهامهم من كانط وهيغل: ولا شك أن الأساس العميق لفكر غرين كان هيغلياً، لكن لم يكن قط مجرد تلميذ للفيلسوف الالماني. لقد بدأ من كانط واستخدم هيغل أساساً لإصلاح اخطاء كانط وتناقضاته. وهو يشير في كتاباته بصفة مستمرة إلى نظريات كانط، وقليلاً ما يذكر هيغل، بل هو لا يذكره على الاطلاق في كتابه **تمهيد لعلم الاخلاق Prolegomenan to Ethics** ومع ذلك فقد كان مقتنعاً بعمق بتعاليم هيغل اذ وجد فيها القمة المتممة للفلسفة النقدية عند كانط، التي يمكن بواسطتها أن تحل صعوباتها الابستمولوجية والاخلاقية والدينية. وعلى الرغم من ارتيابه في المنهج الجدلي فقد كان ينظر إلى مذهب هيغل على أنه الكلمة الأخيرة في الفلسفة. ويعتقد غرين أن الحقيقية الأساسية التي جاء بها هيغل تحتاج الى «أن تعرض في صورة أكثر إقناعاً لكن الذي يستطيع أن يعرضها ولا يشرب من الهيغلية بأكثر مما ينبغي، عليه أن يتحرر من المنهج الجدلي». لكن كثيراً ما كان غرين يتساءل: إلى أي مدى كان من الممكن المضي في عملية البناء فوق الأسس التي وضعها سترلنغ، طالما أن التراث القومي المتأصل الذي يرجع الى قرون طويلة قد ظل مسيطراً بلا منازع؟ لقد أدرك غرين منذ البداية أن التراث كان العقبة التي يتعين إزاحتها، وأنه لا يكفي أن يوضع الجديد محل القديم، وانما ينبغي أولاً زعزعة القديم وتقويض أركانه. وهكذا كان من الضروري خوض صراع حياة أو موت مع الفلسفات القائمة على المذهب الطبيعي أو مذهب المنفعة والمذاهب التجريبية الكبرى. ومن هنا نجد غرين يقول مراراً للجيل الجديد من مواطنيه: «دعوكم من مواطنيكم مل وسبنسر، وتحولوا إلى كانط وهيغل». وبهذا الرأي المضاد الذي قال به غرين، بدأ فصل جديد في تاريخ الفلسفة الانكليزية.

ثالثاً - ادوارد كيرد Edward Caird 1835-1908 : اذا كان غرين قد عمل على تدعيم الهيغلية في اكسفورد فقد تولى صديقه وزميله في الدراسة، ادوارد كيرد عرض النظرية المثالية، والدفاع عنها في اسكتلنده، حتى جعل غلاسغو معقلاً للمثالية، وعندما توفي غرين عام 1882 حمل كيرد وحده العبء الذي كان يتقاسمه الاثنان في الأصل إذ عُيِّنَ أستاذاً في أكسفورد خلفاً لصديقه وزميله غرين - وترك اسكتلنده بعد سبعة وعشرين عاماً من الكتابة والتدريس، أنشأ فيها جيلاً كاملاً من الهيغليين الشبان الذين خلفوه في السيطرة على الأرض التي غزاها ووسعوها. يقول واحد من هؤلاء الهيغليين الشبان - جون واطسن John Watson 1847-1939، وقد عمل هو نفسه على عرض الموقف المثالي والتوسع فيه والتعريف بأبرز ممثليه الالمان - يقول وهو يصف تأثيره فيهم: «لم يكن

لاستاذ في الفلسفة قط مثل هذا التأثير الهائل على تلاميذه، وهو تأثير جاء أساساً نتيجة صدق الرجل المطلق، وايمانه العميق والتام، بأن الأشياء جميعاً تعمل معاً في اتجاه الخير ـ كما أن هذا التأثير يرجع أيضاً الى العبارات البسيطة الرائعة في آن معاً ـ التي كان يعبر بها من أفكاره ـ ويقول تلميذ آخر من هؤلاء الهيغليين الشبان ـ وهو جون استيورات ماكنزي John Stuert Mackenzie 1860-1935. «كانت غرفة الدراسة التي يلقي فيها محاضراته تكتظ بما يقرب من مائتين وخمسين طالباً في المحاضرة الواحدة، ونادراً ما كان تلاميذه يغادرون القاعة بلا أثر باق، وهو يُعدُّ، بوصفه معلماً واحداً من أعظم المعلمين المؤثرين في طلابهم، ان لم يكن أعظمهم جميعاً.. Mind, Vol., XVIII, P. 511 وكان من تلاميذه أيضاً جون هنري موريهيد John Henry Muirhead 1855-1940 والذي يعد من الاوصياء على تراث المثالية الانكليزية عند كيرد وغرين، ومنهم أيضاً وليم ولاس William Wallace 1844-1897 الذي كان من أول وأقدر مترجمي هيغل ومفسريه. فقد ترجم الجزء الأول من موسوعة العلوم الفلسفية لهيغل عام 1874 تحت عنوان منطق هيغل **The logic of Hegel** وفلسفة الروح.. **Hegel; philos. of Mind** مع خمس مقالات تصديرية عام 1894. ثم كتب مقدمة الى فلسفة هيغل لا سيما منطقه.. **Prolegomena to Hegel's Philos. Specially His Logic** وغير هؤلاء كثيرون.

عندما ترك كيرد اسكتلنده ليعمل في جامعة اكسفورد، ملئت أخيراً تلك الثغرة التي خلفتها وفاة غرين المبكرة وعادت الحركة المثالية الى الكلية التي بدأت فيها. ولقد أكدَّ كيرد مثلما فعل سترلنغ من قبل أن هيغل هو استمرار واتصال لكانط، وهكذا أصبح الانتقال من المثالية النقدية الى المثالية المطلقة أمراً طبيعياً، فالوحدة الترنسندنتالية التي كان يسعى اليها كانط لا تتحقق الا في الفكرة الهيغلية الرائعة عن الهوية في الاختلاف، وهي الفكرة التي لن يستطيع الفكر الفلسفي أن يتقدم خطوة واحدة بدونها ـ تلك، في رأي كيرد، هي الوحدة العضوية الحقيقية، وهي المبدأ الروحي الكامن في كل شيء، وهو عملية حية دينامية تكشف عن نفسها بطريقة جدلية.. Dialectical. وهكذا أخذ كيرد عن هيغل فكرة الجدل خلافاً لما فعله برادلي والهيغليون المتأخرون، بل كثر عنده التنظيم الثلاثي للافكار. كما أخذ كيرد عن هيغل أيضاً تفاؤله وثقته في قدرتنا على المعرفة والجرأة المعرفية على التفكير الذي لا يمكن ان يوضع له حد، وانك لتلمس في كل تفلسفه ثقته المطلقة في قدرات العقل، وهذه الثقة هي التي ألقت عليه نضارة وحيوية وأدت به الى احتقار الشك واللاأدرية، والصوفية: فحيث يضيء نور العقل كل شيء «تتبدد سحب الصوفية المعتمة» على حد تعبيره!.

رابعاً ـ جون كيرد John Caird 1820-1898: كان جون كيرد شقيق ادوارد الذي يكبره بخمس عشرة سنة قسيساً في الكنيسة الاسكتلندية، كما كان ذا ميول هيغلية واضحة ظهرت في كتابه مدخل الى الفلسفة الدينية **An Introd. to the Philos. of Religion** عام 1880 وهو أهم كتاباته الفلسفية. بل أنه قد دعا الى الهيغلية من فوق منبر الكنيسة، وكان له دون شك نصيب في تغلغلها في الدوائر اللاهوتية باسكتلنده، وكان خطيباً وكاتباً لامعاً التزم في فلسفته الدينية حدود الهيغلية بدقة، كما رفض فكرة الاله الذي يقع خارج العالم، وذهب الى أن الله هو أعمق ماهية للعالم وتلك الماهية التي تشمل جميع الأشياء المتناهية، وتغلغلت فيها روحها المطلقة. أما الانسان فهو كائن متناه يشارك في حياة الله، ومن ثم فهو مواطن في عالمين: عالم روحي وعالم طبيعي، والدين هو المجال الذي يختفي فيه نهائياً ذلك التعارض بين الروحي والطبيعي. وهكذا ينتهي التفكير الديني عند جون كيرد الى التوفيق بين الايمان والمعرفة أو بين الدين والفلسفة.

خامساً ـ البيان الهيغلي Hegelian Manifesto: في عام 1882 كانت قد تشكلت بالفعل مدرسة مزدهرة للهيغلية الجديدة في انكلترا، وفي العام التالي 1883 نشر لورد هولدين R.B. Hauldane بالاشتراك مع صديقه آندروست A. Seth وهما أصغر أعضاء المدرسة، **مانفستو Manifesto** هيغلي عبارة عن مجموعة من المقالات عنوانها **مقالات في النقد الفلسفي Essays in Philosophical Criticism**، ولقد اعتبر هذا الكتاب بمثابة البيان أو الاعلان المشترك لعدد من الشبان الهيغليين الذين كانوا في ذلك الوقت يفتقرون الى الشهرة، والذين انضموا الى الحركة الجديدة، وكانوا يمثلون أول تعبئة لقوى المثالية. وقد ساهم اندروست بكتابة الافتتاحية فعرض الخطوط العامة لفلسفة هي في أساسها فلسفة هيغل ولكنها ليست مقيدة تماماً بها وانما تتحرك بحرية في جميع الاتجاهات الفكرية التي امتدت من كانط الى هيغل. ولا بد أن نسوق كلمة سريعة عن هؤلاء الهيغليين الشبان الذين سيلعبون دوراً هاماً في الحياة الثقافية في انكلترا بعد ذلك: ـ

(أ) اللورد هولدين، ريتشارد بيردون هولدين Richard Burdon Haldane 1856-1928: الذي تعرف على سترلنغ

في ادنبره، كما عرف هناك أيضاً كتابات غرين وكيرد، التي أدت كما يشهد هو نفسه «الى دفعي في اتجاه المثالية». ولقد أشرف هولدين مع أ. ست على نشر **المانفستو** أو كتاب **مقالات في النقد الفلسفي** وكتب فيه دراسة عنوانها: **علاقة الفلسفة بالعلم**. وكان هولدين أصرح الهيغليين الانكليز في جيله في إبداء الاعجاب الشديد بالفيلسوف الالماني الذي يقول عنه: «هيغل هو أعظم معلم للمنهج النظري التأملي عرفه العالم منذ أيام أرسطو» ويقول عن نفسه بغير تحفظ «انني راضٍ بالقول بأنني هيغلي وأودّ أن أسمّى بهذا الاسم»!

(ب) أندرو ست برنغل - باتسون Andrew Seth Pringle-Pattison 1856-1931:

قام بنشر **المانفستو** مع لورد هولدين وكتب فيه دراسة عنوانها **الفلسفة بوصفها نقداً للمقولات**. وكان أ. ست من أقدر مفكري الجيل الثاني من المثاليين الانكليز وهو حامل راية المذهب الهيغلي والمدافع عنه لفترة طويلة. كتب كتابه الأول عام 1882 **التطور من كانط الى هيغل** بين فيه أن تطور الفلسفة من الكانطية إلى الهيغلية قد سار وفقاً لضرورة منطقية. ولهذا أثار كتابه **المذهب الهيجلي والشخصية** عام 1887 دهشة غير قليلة حيث تعرضت الهيغلية في هذا الكتاب لنقد شديد، غير أن الكتاب في الواقع لم يكن موجهاً ضد الحركة الهيغلية بقدر ما كان موجهاً ضد تطورات نظرية معينة لها، تمت على يد جناحها المناصر لفكرة المطلق. ومع ذلك فقد كان الكتاب يمثل نوعاً من الثورة داخل قيادة المعسكر، وأدى إلى قيام حركة معارضة انضم إليها مع الأيام كل من رفضوا تأييد المذهب المطلق عند برادلي وبوزانكيت.

(ج) برنارد بوزانكيت Bernard Bosanquet 1848-1923:

كتب بوزانكيت في البيان الهيغلي السالف دراسة بعنوان **المنطق بوصفه علماً للمعرفة** عمّق فيها المنطق المثالي وأثراه الى حد بعيد متأثراً بهيغل وبرادلي، فليس التفكير في رأيه، فعلاً ذاتياً، وانما يشير الى المجال الموضوعي وهو المجال المستقل عن الافعال الذاتية. وهكذا فان للمنطق نفس مضمون الميتافيزيقا وهو هنا يكرر عبارة هيغل الشهيرة التي ذكرها في **موسوعة العلوم الفلسفية** والتي تقول: «المنطق والميتافيزيقا شيء واحد». (فقرة 24) كما يرى بوزانكيت أن عبارة هيغل التي تقول ان الحقيقة هي الكل تصدق على المنطق مثلما تصدق على الميتافيزيقا، وهي فكرة تنتشر في جميع تعاليمه.

(د) ديفيد جورج ريتش David George Ritchie 1845-1903:

نشر ريتشي في المانفستو دراسة بعنوان **عقلانية التاريخ Rationality of History**. عرض فيها إمكان قيام فلسفة للتاريخ، وهي مشكلة نادراً ما خاض فيها الفلاسفة الانكليز، وناقش ريتش هذه المشكلة من جميع جوانبها متخذاً وجهة نظر هيغلية، كما حرص على أن يوضح العلاقة بين المنهجين التاريخي والمنطقي.

(هـ) سير هنري جونز Sir Henry Jones 1852-1922:

كان جونز قد تعلم في غلاسغو على أدوارد كيرد، ثم خلفه في كرسي الفلسفة في نفس الجامعة عام 1894. وكتب جونز في **البيان الهيغلي** دراسة بعنوان **الكائن الحي الاجتماعي The Social Organism**، ومنذ اللحظة التي طلب فيها جونز العلم على أستاذه كيرد وهو يعتنق الحركة الجديدة ويكرّس لها كل ما في طبيعته المتحمسة من قوة. فقد ظل طوال حياته تلميذاً مخلصاً لكيرد الذي كان يدين له بكل شيء تقريباً. كما كان ينظر إلى نفسه على أنه ليس مفكراً أصيلاً بل هو حارس لكنز ثمين هو النظرة الهيغلية المثالية!

(و) وليم ريتشي سورلي William Ritchie Sorley 1855-1935:

كتب سورلي في هذا البيان دراسة بعنوان **المنهج التاريخي**، أجرى فيها مناقشة هذا المنهج مناقشة مستفيضة، وان كانت كتاباته التالية اهتمت بالمسائل الاخلاقية من منظور مثالي. ولقد انضم سورلي الى الحركة الهيغلية الجديدة في وقت مبكر، ويمكن أن تسمى مثاليته مثالية اخلاقية حيث تحتل القيم الاخلاقية مكان الصدارة في مذهبه.

سادساً - مثاليون مستقلون: هناك مجموعة أخرى من الفلاسفة المثاليين في انكلترا، تأثروا تأثراً قوياً بتيار الهيغلية، وان كانوا قد انشأوا لأنفسهم مذاهب مثالية مستقلة، منهم:

(1) فرانسيس هربرت برادلي Francis Herbort Bradley 1846-1924:

اذا كانت الهيغلية الجديدة قد نجحت في خلق تيار مثالي في الفلسفة الانكليزية، فإنها اكتفت بعرض الافكار الجديدة في صورة ترجمات وشروح وتعليقات وانتقادات الخ . . . لكنها مع ذلك أدت إلى ظهور مرحلة جديدة في هذه الحركة هو ظهور فلسفات مثالية مستقلة. وان كانت تدرج ضمن فئة الهيغلية، ويحتل فيها برادلي المركز الرئيسي ولقد نشر برادلي عام 1876 كتابه **دراسات اخلاقية Ethical Studies** فكان أول مَنْ نقل أخلاق المثالية الالمانية إلى الانكليز ولهذا وصفه بوزانكيت بأنه «حادث غيّر مجرى تاريخ ذلك العلم - وفي مذهب برادلي

الاخلاقي تجد الهيغلية أوضح وأصدق تعبير عنها رغم قلّة استخدامه لمصطلحات هيغل، وان كان يشير الى أن الفلسفة الالمانية هي الوحيدة القادرة على انقاذ الفكر الانكليزي من عزلته الخطرة. وفي نفس العام الذي صدر فيه ما يسمى بالبيان الهيغلي، أي عام 1883 أصدر برادلي كتابه الضخم **أصول علم المنطق ...Prinicples of Logic** الذي قال عنه وليم جيمس - وهو من خصومه - «فرغتُ الآن تواً من قراءة **أصول المنطق** لبرادلي، باهتمام وحماس لا نهاية لها - ومن المؤكد أنه سوف يغيّر مجرى تاريخ الفلسفة الانكليزية، ولا بد للتجريبيين والعقليين معاً، من تسوية حساباتهم معه لأنه يخرج عن كل الاتجاهات!» (Letters, Vol. 1. P. 258)

ثم نشر برادلي بعد **المنطق** بعشر سنوات كتابه الأكبر **الظاهر والحقيقة Appearance and Reality** عام 1893 الذي أرسى فيه دعائم مذهبه الميتافيزيقي وقد حدَّد له مهمتين، الأولى: معرفة الواقع الحقيقي Reality متميزاً عن مجرد الظاهر، **والثانية** : تصور العالم تصوراً عقلياً لا بطريقة مفككة، بل من حيث هو كل على نحو ما. ويمكن أن نقول إنه لا يوجد كتاب آخر هزَّ الفلسفة الانكليزية الحالية من أعماقها وأثار من التفكير ومارس من التأثير، ايجاباً وسلباً، مثل هذا الكتاب.

(2) جون م. إليس مكتاغارت John M.Ellis Mctaggart:

أعظم المثاليين اكتمالاً واستقلالاً بعد برادلي، وان كان ينتمي في داخل المذهب الهيغلي إلى اقصى اليسار، ذلك لأنه قام بخطوة حاسمة فَصَلَ فيها الهيغلية الانكليزية، عن اللاهوت وحاول تشييد مذهب إلحادي على أسس هيغلية، ويقوم هذا المذهب على الشخصية المتناهية، أو الذات المستقلة التي لا يمكن إدماجها في أية ذات أو أجزاء من ذات أخرى لا سيما في تلك الوحدة العليا التي تسميها الفلسفة بالمطلق ويسميها الدين بالله.

ولقد تأسست فلسفة ماكتغارت على دراسة فاحصة ومتعمقة لمذهب هيغل، وهذا واضح من مؤلفاته المختلفة فقد نشر 1896 **دراسات في الجدل عند هيغل. Studies in The Hegelian Dialectics**

ثم نشر بعد ذلك **دراسات في الكونيات الهيغلية** عام 1901 **Studies in the Hegelian Cosmology وشرح على منطق هيغل A Commentry on Hegel's Logic** عام 1910 - ثم عرض مذهبه في مجلدين في كتابه **طبيعة الوجود The Nature of Existence** المجلد الأول عام 1921 والثاني في نشره برود C.D. Broad عام 1927.

ب - الهيغلية الجديدة في الولايات المتحدة:

إنتقلت الهيغلية الى أميركا في النصف الثاني من القرن الماضي وكان لها مركزان رئيسيان هما مدينة سنت لويس، في مدينة سانت لويس بولاية ميسوري، ومدرسة سنسناتي بولاية أوهايو (راجع مادة هيغلية).

ولقد مهدَّ الشعراء الامريكيون الأرض للهيغلية، على نحو ما فعل شعراء الرومانتيكية في انكلترا، ولقد قام رالف والدو إمرسن Ralph Waldo Emerson 1803-1882 بدور كبير في هذا التمهيد. وكان امرسن قد انجذب بشدة الى الحركة الثقافية في ألمانيا من خلال رسائل أخيه الذي كان يدرس في غوتنغن، وسرعان ما استهوى إمرسن أيضاً ما كتبه كارليل من مقالات عن الأدب الألماني، ثم قرأ كولريدج عام 1825، واكتشف عنده، لأول مرة، التفرقة بين العقل... Reason والفهم Understanding. ثم سافر إلى أوروبا ثلاث مرات، أقام في واحدة منها إقامة قصيرة في بريطانيا التقى خلالها كولبردج و وردز ورث، و كارليل، الذي ظل صديقاً، دائماً له. وانتهى إمرسون الى تشكيل مجموعة من المبادىء الفلسفية التي عبَّر عنها في شعره وخطبه وأحاديثه منها أن «هدف الحياة - فيما يبدو هو أن يتعرف المرء على نفسه». والتعرف على النفس أو المبدأ القديم «اعرف نفسك»، و«المبدأ الجديد: اعرف الطبيعة شيء واحد!» «فهناك عقل كلي واحد، أما عقول الافراد فهي أجزاء منه. وكل واحد منا تجسيد لهذا العقل الكلي، وهو يستطيع أن يتصل بذلك الكل اتصالاً مباشراً ليستوحيه الحق، فان فعل كان بذلك ممثلاً لسائر الافراد، لأنه عندئذ انما يحيا حياة العقل الكلي لا حياة عقله الفردي باعتباره فرداً مستقلاً.. ويقال ان إمرسن ألّف جماعة لمناقشة أفكار المذهب المثالي في الفلسفة عام 1836، كما حرر مجلتها 1842-1844. ومن الواضح أنه تأثر تأثراً قوياً بالهيغلية من خلال كولبردج أولاً، ثم من خلال وليم تودي هاريس W.T. Harris بعد ذلك، ومعه مدرسة سانت لويس الهيغيلية اليمنية المحافظة، كما ارتبط أمرسن ارتباطاً وثيقاً **بصحيفة الفلسفة النظرية** في ستينات وسبعينات القرن الماضي. صحيح أن أمرسن كان شاعراً لكن ينبغي علينا ألا ننسى ما كان يقول عنه نيتشه: «في إمرسن خسرنا فيلسوفاً!».

كما كان هنري ديفيد ثورو Henry David Thoreau

1817-1862 صديق إمرسن، شاعراً متمرداً ساعد في تمهيد الأرض أمام الهيغلية وإن كان بدرجة أقل من أستاذه، فقد أحب ثورو الطبيعة بعمق، واهتم بفكرة استقلال الفرد، ودافع بقوة عن قيمة الفرد في المجتمع المادي، حتى أنه دافع عن حق المواطن في العصيان المدني والامتناع عن دفع الضرائب! وسجن هو نفسه لهذا السبب. ومن طريف ما يروى في هذا الصدد أن إمرسن زاره وهو في سجنه وسأله من خلال القضبان «هنري! ماذا تصنع هناك داخل القضبان؟! «فأجابه ثورو بمثل سؤاله: «والدو! ماذا تصنع أنت خارج القضبان. . . ؟!».

غير أن ثورو لم يقف عن حدود الفردية المتطرفة بل تجاوزها إلى مذهب شامل في الكون وسر الوجود! وهي أفكار تشكل محور الفلسفة المثالية كلها، فما الظواهر الحسية، عنده، سوى رموز تشير الى قوة فعالة مدبرة ووسيلة إدراكها الحدس أو العيان الروحي المباشر!.

لكن إذا كان أمرسن وثورو يعبران عن الاتجاه المثالي تعبير الشاعر الفياض بالمشاعر، فسرعان ما ظهر الفلاسفة الذين يؤيدون أحاسيس الشاعر بالبرهان العقلي في صورة مذهب فلسفي خالص:

ظهر أولاً بوردن باركر باون Borden Parker Bown 1847-1910 الذي شرح في سبعة عشر كتاباً، فضلاً عن العديد من المقالات مذهبه في المثالية الشخصانية Personalis-tic Idealism التي يرى فيها أن الله ـ أو الشخصية الخالقة مع الشخصيات المخلوقة يُشكلّون ما يسمى بالواقع الحقيقي The Real. وقد عرض مذهبه في كتب كثيرة أهمها **نظرية التفكير والمعرفة Theory of Thought and Knowledge** ، عام 1897 والميتافيزيقا Methaphysics عام 1898 و 1902 **والتأليه Theism والشخصانية Personalism**1908.

ثم جاء ثانياً جوزيا رويس Josia Royce 1855-1916 أعظم فلاسفة المثالية في أمريكا دون منازع الذي قرأ الفلاسفة الالمان، ثم التحق بجامعة غوتنغن حيث درس على يد الفيلسوف لوتسه Lotze وبعد حصوله على الدكتوراه عُيِّنَ في كاليفورنيا لبضعة أعوام، ثم جامعة هارڤارد التي ظل يعمل بها حتى وفاته. ولقد أصدر رويس العديد من المؤلفات التي تدعم مذهبه في المثالية المطلقة منها: **الجانب الديني للفلسفة The Religious Aspect of philosophy** ـ بوسطن عام 1885 ـ ومنها **روح الفلسفة الحديثة**، بوسطن 1892 ودراسات في الخير والشر عام 1898 **والعالم والفرد** في جزأين عام 1900 الخ. . .

ويذهب رويس الى أن العلم قاصر عن بلوغ الحقيقة، ذلك لأنه يقتصر على الجانب الوصفي من الأشياء، في حين أن وقع الأشياء على الذات المدركة ـ وهو جانب يسبق ذلك الجانب الوصفي ـ فلا يمسه العلم من قريب او بعيد، ومن هنا فان الفلسفة وحدها هي التي تطلعنا على حقيقة الكون الذي نعيش فيه، وما الكون بأسره، بما في ذلك عالم الطبيعة سوى كائن حي واحد في حقيقته أو هو عقل أو روح عظيم هو الله أو المطلق أو اللوجوس Logos الذي يُنَسِّق بين أجزاء الكون جميعاً على نحو يجعل كل ما فيه متعاوناً على تحقيق هدف واحد. وهكذا نجد مذهب رويس يؤكد، من حيث الأساس، سيادة عالم الافكار على عالم الواقع (**العالم والفرد**، ج 1، ص 19). كما يتضح على نحو قاطع اتجاهه الهيغلي الخالص! وهو اتجاه يظهر كذلك، ممزوجاً بموقف كانط ـ في فلسفته الاخلاقية، كما يظهر في فلسفة الدين التي أصدر فيها أول كتبه. ولقد أثر رويس تأثيراً قوياً في فيلسوف مثالي آخر هو براند بلانشارد Brand Blanchard ولد سنة 1892، الذي يُعدُّ أحد أعلام الفلسفة المثالية الاميريكية المعاصرة حيث دافع عن نظريات ثلاث: القول بوجود علاقات ضرورية بين الفكر والوجود، ونظرية الترابط في الصدق Coherence Theory of Truth ونظرية العلاقات الداخلية، وقد بَيَّن أن النظرية الأولى هي الأساس الميتافيزيقي للثانية، وأن الثانية هي الأساس الصوري للثالثة.

خاتمة:

ومع نهاية القرن التاسع عشر انطفأت جذوة الهيغلية الجديدة في انكلترا وامريكا، واستعاد التراث التجريبي التقليدي سيطرته في صورة جديدة هي الواقعية الجديدة التي كانت السائدة في الفكر الانكليزي في القرن العشرين: فقاد جورج إدوارد مور George Eduard Moore 1873-1958 وبرتراند رسل B. Russel 1872-1970 الهجوم ضد برادلي وبصورة أوسع ضد المناهج الأساسية والافتراضات السابقة للهيغلية الجديدة. كما قاد وليم جيمس W. James وجون ديوي J. Dewy هجوماً مماثلا في الولايات المتحدة وشقاً اتجاهاً جديداً برجماتياً تجريبياً تعددياً. ومع بداية الحرب العالمية الأولى كان الفكر الانكلو ـ أمريكي قد تغيَّر جذرياً. ولا شك ان من العوامل التي أسرعت بحركة التغير، الاتجاه السريع نحو التوحيد بين نظام الدولة في بروسيا وبين النظرية السياسية عند هيغل ـ مع أنه توحيد خاطىء من جميع الوجوه ـ ولقد أعلن الفيلسوف الانكليزي ليونارد هوبهوس L.T. Hobhouse

1864-1929 في كتاب **النظرية الميتافيزيقية للدولة** عام 1918 الموجه أساساً ضد بوزانكيت ـ عن هذا التوحيد يقول «في قذف لندن بالقنابل شاهدتُ لتوي النتيجة المحسوسة لنظرية كاذبة شريرة، وُضعتْ أسسها النظرية، فيما أعتقد، في كتاب موجود أمامي الآن **ظاهريات الروح لهيغل** الذي رأى هوبهوس أنه «نظرية في تأليه الدولة تتضمن كل ما أشاهده الآن!».

غير أن هيغل عاد من جديد يطل برأسه في القرن العشرين بل وبصورة أقوى مما كانت في القرن التاسع عشر! ذلك لأن الافكار والمناهج الهيغلية قد أثرت تأثيراً عميقاً في تيارات ومذاهب مختلفة ومتباينة أشد ما يكون التباين: الماركسية ـ اللينينية، البرجماتية، الوجودية وأن كان يقال أحياناً ان هيغل جديداً هو الذي أثّر في القرن العشرين فهناك على حد تعبير رويس **هيغلان لا هيغل واحد**! أما الأول فهو هيغل المثالي العنيد المتصلب بما له من تأثير خصب على الحقائق العظمى الأساسية للمذهب المثالي: أما الثاني فهو هيغل صاحب كتاب **علم المنطق** وصاحب المنهج الجدلي الذي كُتِبَ عليه ألا يكون فلسفة بل فكرة عن الفلسفة (الجانب الديني للفلسفة: من التصدير) ـ ومن الواضح أن هيغل الأول هو الشخصية الحية عند رويس. كما أن كاتباً أمريكياً آخر هو وليم باريت W. Barret يتحدث كذلك عن شخصيتين لهيغل في مقدمة كتابه **ما هي الوجودية. . ؟ What is Existentialism?** عام 1964 الشخصية الأولى هي هيغل الشجاع الجريء ممثل العقلانية الكلاسيكية ـ والثانية هي شخصية المفكر الرائد لنمط تاريخي جديد من أنماط الفكر؛ لقد جعل هيغل الانسان شخصية غارقة في التاريخ على نحو لم يحدث عند أي مفكر من قبل، وفي رأي باريت ليس ثمة سوى خطوة واحدة بين هذا التفسير الهيغلي للسمة التاريخية للانسان وبين الشعار الذي رفعته الوجودية «ليس هناك طبيعة للانسان، بل للانسان تاريخ فحسب!» ومن هذا المنظور سيتحول الجدل الهيغلي الى محاولة لفهم الوجود التاريخي للانسان. وعلى نحو مماثل ظهر في انكلترا فلاسفة هيغليون يحاولون إعادة تفسير هيغل من جديد على رأسهم جون نيمير فيندلي John Niemeyer Findlay المتعدد النشاط فقد عمل أستاذاً في نيوزيلنده، وفي ييل Yale ثم عاد الى انكلترا، ورحل مرة أخرى إلى الولايات المتحدة حيث عمل أستاذاً للفلسفة في جامعة بوسطن عام 1972 (وهو الآن على التقاعد في ولاية بوسطن) ـ كتب عام 1958 كتابه الشهير **هيغل: إعادة نظر Hegel: A Re-Examination** وسرعان ما تكونت حلقات هيغلية جديدة في انكلترا وأمريكا: فقد أسس الجمعية الهيغلية في انكلترا ز. أ. بلشنسكي Z.A. Pelczynski ويساهم في نشاطها ريموند بلانت Raymond Plant وريتشارد نورمان. . . Richard Norman وهوارد ب. كينز Howard P. Kainz وغيرهم. كما قام بنفس الدور بالنسبة للجمعية الهيغلية في أمريكا كونتن لاور ـ Quentin Lauer بكلية فوردهام Fordham في نيويورك. وفي كندا هناك هـ. س هاريس H.S. Harris الذي أصدر كتابين رائعين عن تطور هيغل الفكري، الأول: Hegel's Development: Toward the Sunlight عام 1972 يعالج نشأة الفيلسوف وتطوره حتى ارتحاله الى بينا 1770-1801 والثاني: **Hegel's Development: Night Thought** عن فترة يينا 1801-1806 وقد صدر عام 1983. وفي كندا أيضاً تشارلز تيلور Charles Taylor الذي أصدر كتابه الضخم عن هيغل عام 1975 ثم عاد وكتب موجزاً له بعنوان **هيغل والدولة الحديثة** عام 1979 كما قام أ. ميللر A. Miller عام 1969 باعادة ترجمة كتاب هيغل **علم المنطق** واعاده ترجمة **ظاهريات الروح** عام 1977 ـ وأعاد نشر **فلسفة الروح** عام 1971 التي كان قد ترجمها ولاس وأضاف اليها شروحاً وتعليقات الخ، الخ. . . وفضلاً عن ذلك فقد أبدى بعض التحليليين اللغويين، منذ عهد قريب، وكذلك بعض التومائيين اهتماماً ملحوظاً بالفكر الهيغلي. وذلك بطبيعة الحال الى جانب الوجوديين والماركسيين والفينومينولجيين. . . الخ.

الاتجاه الثاني

أ ـ الهيغلية الجديدة في ألمانيا:

كان تأثير هيغل ني بلده منعدماً في النصف الثاني من القرن الماضي حتى لقد وصف يوهان إردمان Erdmann نفسه بأنه: «آخر مَنْ بقي من الهنود الحمر!» يقصد الهيغليين. لكن الوضع تغير مع بدايات القرن الحالي فقد حدث تغير في تفسير هيغل، أثارته إعادة النظر التي قام بها فلهلم دلتاي Wihlelm Dilthey 1833-1911 الذي كتب عن **هيغل الشاب Der Junge Hegel** عام 1905 فساعد على إلقاء ضوء جديد على مؤلفات هيغل الأخيرة وارتباطها الوثيق بفلسفة الحياة عند دلتاي، ثم نشر واحدٌ من أهم تلاميذ دلتاي وهو هرمان نول Herman Nohl عام 1907: **كتابات الشباب اللاهوتية لهيغل Hegels Theologische Jugend Sehiften** ولم يكن هناك حتى ذلك التاريخ سوى إشارات متناثرة لهذه الكتابات التي لم ينشرها هيغل بنفسه وبقيت مجهولة إلى أن قام نول بنشرها. ولقد أدى نشرها إلى ظهور تفسيرات جديدة لفكر هيغل، وبدأ

عقد المقارنات بين هذه النصوص ومؤلفات هيغل في فترة النضج من حيث أن مؤلفات الشباب كانت تعالج، في الجانب الأكبر منها، مشكلات في مجالات: الأخلاق، والدين والتاريخ، وان كان يعوزها التنظيم النسقي فانها غنية بما تحتوي عليه من أفكار خصبة. ولقد أدى ذلك إلى تفسيرات كثيرة جديدة، وقيام حركة إحياء هيغلية كبيرة في ألمانيا. ومن بين الشخصيات الرئيسية في عملية إحياء هيغل: فلهلم فندلبنت Wilhelm Windelband 1848-1915. وهرمان كوهين Herman Cohen 1842-1918 وبول ناتورب Paul Natorp 1854-1924 وارنست ترولتش Ernest Troeltsch 1862-1923. وجورج لاسون George Lasson 1862-1932 وارنست كاسيرر Ernst Cassirer 1874-1945 ونيكولاي هارتمان Nicolai Hartmann 1882-1950 وثيودور هيرنخ 1848-1929 اللاهوتي البروتستانتي الذي كان أستاذاً للفلسفة في زيورخ وغتنغن Gottungen ـ وابنه تيودور هيرنغ Theodor Haering 1884-1964 أستاذ الفلسفة في توبنغن في عام 1919 والذي كتب عن فلسفة الطبيعية عام 1923 وعن هيغل عام 1928 وهرمان غلوكنر Herman Glockner 1896-1979وريتشارد كرونر Richard Kroner 1884-1974 الذي درس الفلسفة في جامعة فرايبورغ وبرلين وأشرف على تحرير مجلة لوغوس Logos ورئيس نادي هيغل الدولي من 30-1935 والذي لجأ الى اكسفورد عام 1938، وحاضر في جامعة سانت أندروز .St. Andrews من 1939-1940 ثم عين استاذاً لفلسفة الدين في معهد اللاهوت في نيويورك 41-1952 وجامعة تمبل بفلادلفيا عام 44-1964 والرئيس الفخري للجمعية الدولية للدراسات الهيغلية منذ عام 1962.

ب ـ الهيغلية الجديدة في ايطاليا:

كان للهيغلية الجديدة في ايطاليا اهتمام بالتاريخ أكثر من أي حقل فلسفة آخر حتى لقد سميت فلسفة بندتو كروتشه Benedetto Croce 1866-1952 أشهر ممثليها بالتاريخية المطلقة. ويمكن تلخيص أفكاره الرئيسية في قوله: «أنه لا توجد حقيقة خارج العقل، وأن الفرد لا ينفصل عن الحقيقة الكلية بل هو تجسيد لها «والفرد مهما يفكر أو يفعل، فانه في حياته الأرضية يشعر بأن العمل الالهي يتم في داخل ذاته»، وتطور العقل لا يسير في خط مستقيم بل على شكل دورات». كما اهتم كروشه بفلسفة الفن وعلم الجمال اهتماماً كبيراً. أما الممثل الثاني للهيغلية الجديدة في إيطاليا فهو جيوفاني جنتيله Giovanni Gentile 1875-1944 الذي أصبح وزيراً للتربية والتعليم عام 1922 في أول حكومة شكلها موسوليني. وظل طوال حياته فيلسوف النظام الفاشستي، وحاول أن يقدم تبريرات فلسفية للدولة الفاشية. وإذا قارنا بينها وبين النظريات النازية التي رفضت تماماً النظرة الهيغلية للدولة الأخلاقية، لوجدنا أن الفاشيين الايطاليين كانوا سعداء لقبولهم بالتبرير الهيغلي الذي قدمه جنتيله. أما كروشه فقد كان عدواً لدوداً للفاشية، ومن هنا افترق عن جنتيله في هذا الموضوع الهام. ولقد كان لكروتشه تأثير واسع في علم الجمال وفلسفة التاريخ. ولقد كان الفيلسوف الانكليزي المعاصر ر. ح. كولنغود R.G. Collingwood 1889-1943 أحد الأصدقاء المقربين لكروتشه والمتأثرين تأثراً قوياً بفكره لا سيما في كتابه **فلسفة التاريخ**، الذي نشره نوكس T.M. Knox عام 1946

جـ ـ الهيغلية الجديدة في فرنسا:

سبق ان اشرنا الى ان الهيغلية تركت بصمات قوية على الفكر الفرنسي ابتداء من عام 1840 (قارن مادة هيغلية) ومن ثم فسوف نكتفي هنا بأن نذكر كلمة عما يُسمى بالهيغلية الجديدة الوجودية في فرنسا وأهم أعلامها ثلاثة:

(1) جان فال Jean Wahl 1888-1974 الذي عنى في مطلع حياته بدراسة هيغل لا سيما مؤلفات الشباب وأسفر هذا الاهتمام عن كتابه **شقاء الوعي في فلسفة هيغل**، باريس *Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel*, Paris, 1929 لكنه انصرف بعد ذلك إلى دراسة الوجود فأصدر عام 1938 كتاباً ضخماً بعنوان: **دراسات كيركغوردية**، كما كتب **تاريخ موجز للوجودية**، باريس، 1947 **والفكر والوجود**، باريس، 1951 **وفلسفات الوجود**، عام 1954، وقد اهتم بتجربة كيركغورد الوجودية التي اعتبرها الاجابة عن هيغل، وان كانت فلسفة كيركغورد نفسها ليست سوى لحظة ضرورية من لحظات الوعي الشقي التي درسها هيغل لكنه لم يقف عندها طويلاً. وجان فال يفسر هيغل إبتداء من هذا المنطلق، فلحظة الوعي الشقي في **ظاهريات الروح** قد بدت عنده المركز الرئيسي للفلسفة الهيغلية التي تفقد كثيراً من غنائها وقيمتها عندما تتحول الى منطق. ولقد حاول أن يُبّين مستنداً في تفسيره على كتابات الشباب عند هيغل أن التصورات المذهبية الجافة عند هيغل تقف خلفها تجربة دينية عميقة! وأن أفكاراً مثل السلب والرفع والتجاوز ترتكز على فكرة موت الاله وبعثه من جديد، أما التاريخ الذي يظهر في الجدل الهيغلي فلم يعد يدل على التاريخ

الواقعي للعالم، بل أصبح يدل على المأساة المسيحية المتمركزة في المسيح، الذي ارتبط وجوده وموته بلحظة معينة في التاريخ.

(2) ـ أما الكسندر كوجيف Alexandre Kojeve الذي كتب كتابه الهام **مدخل لقراءة هيغل** *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, 1947 فقد عارض تأويل جان ڤال الذي يجعل من هيغل في النهاية رجل دين، أما كوجيف فانه يجعل منه محطماً لكل أنواع الاغتراب، ولقد حاول كوجيف كما فعل جان ڤال أن يرُّد كل جوانب الفلسفية الهيغلية الشاملة الى لحظة واحدة من لحظاتها، فاختار **ظاهريات الروح** ومنها اختار الفصل الذي كتبه هيغل عن جدل السيد والعبد، فالجدل الهيغلي يرد في النهاية إلى الجدل الوجودي بين السيد والعبد وهكذا ينتهي بدوره الى هيغل الوجودي! لكن على خلاف جان ڤال الذي يؤول هيغل من خلال كيركغورد يؤوله كوجييف من خلال هيدغر حتى أنه ليقول صراحة: «إذا لم يكن هيدغر قد كتب **الوجود والزمان** فمن الجائز أنه لم يكن في مقدورنا فهم **ظاهريات الروح**»!

وأول نتيجة لهذا التأويل الوجودي لهيغل هي إنكار القول بجدل الطبيعة، فلن يكون ثمة جدل إلا عن طريق حضور الانسان في التاريخ. ثم علينا ثانياً أن نقيم ثنائية انطولوجية بين الطبيعة والانسان، وثالث النتائج لهذا التأويل أنه لا وجود للسلب خارج نطاق الانسان!

(3) جان هيبوليت Jean Hyppolite 1907-1968، ولقد رأى هيبوليت أن ثمة اتجاهين مختلفين في الفلسفة الهيغلية: الاتجاه الأول يشير إلى فلسفة في التاريخ تكتمل بنزعة إنسانية تتفاوت درجاتها ـ والثاني يشير الى وجود معرفة مطلقة... فكيف نوفق بين فلسفة هيغل في التاريخ والمعرفة المطلقة التي يقدمها المنطق؟ هذه المشكلة تمثل العمل الرئيسي الذي قام به هيبوليت وهو يعتقد أن الانتقال من التاريخ الى المعرفة المطلقة ومن التفكير إلى المعرفة المطلقة، ومن التفكير الانساني الى التفكير المطلق ومن الظاهريات إلى المنطق يمثل أكثر التآليف الجدلية غموضاً في الفلسفة الهيغلية واللبس الذي ينطوي عليه هذا التأليف هو الذي يفسر لنا تباين الاتجاهات عند أتباع هيغل.

مصادر ومراجع

— امام، عبد الفتاح امام، **تطوير الجدل بعد هيغل**، في ثلاثة اجزاء، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1984.

— متس، رودلف، **الفلسفة الانكليزية في مائة عام**، ترجمة فؤاد زكريا، الجزء الأول، دار النهضة العربية، القاهرة، 1963.

— Crites, Stephen D., *Hegelianism, Art.* in the Ency of Philosophy, vol.4, ed. by Paul Edwards.

— Haldar, H., *Neo-Hegelianism,* Health Cranto, L.T.D. London, 1927.

— Mackintash, R., *Hegel and Hegelianism,* Chalres Scribner's Sons, New York, 1903.

— *The Legacy of Hegel.* Proceedings of the Marquette Hegel Symposium 1970. Edited by J.J. Malley K.W. Algozin, H.P. Kainz, and L.C. Rice.

امام عبد الفتاح امام

الواحدية

Monism
Monisme
Monismus

الواحدية هي الترجمة العربية لكلمة Monismus، وهي من صياغة الفيلسوف الالماني كريستيان فولف 1679-1754. استعمل فولف هذه الكلمة للدلالة على نظريتين مختلفتين في طبيعة الموجود اطلاقاً، أي للدلالة على المادية التي تقول إن كل ما يوجد إنما هو ماديّ، وعلى المثالية التي تقول إن كل ما يوجد إنما هو مثالي أو ذهنيّ. بالنسبة لهاتين النظريتين تتسم كثرة الموجودات بواحدية الطبيعة والطابع.

1 ـ الواحدية القديمة:

إلاّ أنَّ التفكير الواحديّ قديم جداً في تاريخ الفلسفة. إن التعارض الظاهر بين كثروية ما يتبدّى للعيان وواحدية ما يدركه العقل كمبدأ تفسيريّ أول، ينبغي ردّ كل كثرة اليه إن لجهة نسبتها الى علتها الأولى أو لجهة استخراج ماهيتها الأساسية، هذا التعارض يكمن في أساس انطلاقة الفلسفة ويواكب، منذ البدء، مسيرتها التاريخية.

ولئن حاول مجمل الفلاسفة قبل سقراط رد كثرة الأشياء الى أساسها الأول فإن الايليّين، وبالأخص بارمنيدس تقريباً من 540-480 ق.م، يحملون لنا أول تنسيق مؤسّس لفكرة الواحدية في الفلسفة. لقد رأى بارمنيدس امتناع أن يكون العالم على نحو ما يظهر لنا من خلال الحواس. فهذه تبعث على كثرة متنوعة ومتضاربة من الآراء بحيث يمتنع كون مجملها صادقاً ويستحيل انفراد بعضها دون الآخر بقيمة مطلقة. وبالإضافة الى ذلك فإن العالم الحسيّ يتغير دون انقطاع. بذلك يتحتم عزل الحواس وآرائها المختلفة عن عالم الحقيقة واستبعادها، بالتالي، عن كل محاولة من شأنها استكناه الأساس المطلق للعالم. إن عملية من هذا النوع هي من شأن العقل وحده. من هنا اعتبار بارمنيدس عالم التجربة الحسية، مجرد عالم وهمي منعزل تماماً عن ماهية أساسه الأعمق. ومن هنا، أيضاً تمييزه الجذري بين الرأي doxa، المستند الى التجربة والإحساس وبين المعرفة الحقيقية التي هي من عمل العقل وحده. وهكذا ينطلق بارمنيدس من مبادىء منطقية صرف ليبني عليها نظرته الى الوجود والموجود. فانطلاقاً من قانون الهوية وتأويله القائل إنه اذا كان لشيء ما صفة معينة فينبغي ان تبقى له هذه الصفة الى ما لا نهاية، وانطلاقاً من قانون اللاتناقض وتأويله القائل باستحالة حصول الشيء على صفة معينة في وقت معين وفقدانه لها في وقت آخر ـ انطلاقاً من هذا المفهوم الخاص لقانونين من قوانين المنطق الأولى يتوصل بارمنيدس الى القول بأنَ الموجود لا يكون ابداً على نحو ظهوره العياني. اذ ذاك يبدو الكون في نظره نسقاً مغلقاً على نحو نهائيّ بحيث لا يتسع لأية كثرة أو تغيّر. فالموجود الحقيقي واحد أحد، لا تغير فيه ولا صيرورة، ولا حدود له ولا أجزاء فيه، إنه دائم في سكونٍ ابديّ.

إلاّ أنَّ واحدية الموجود قد أفرزت، حتى عند بارمنيدس ذاته، اثنينية الوجود والوهم مما أصبح الشغل الشاغل للفلاسفة الذين اعقبوه. كلهم اعترفوا للوهم بقطاع معرفيّ خاص توجَّب، في نظرهم، تفسيره وإبراز امكانية ردّه الى أساس وجوديّ واحد أول. في هذا المجال يبرز ديموقريطس في

تـألُّق فلسفيّ جعـل منــه المؤسِّس الأول للمادية ومن المـاديـة الشكل النسقيّ الأول للواحديّة.

كما بالنسبة الى بارمنيدس كذلك عند ديموقريطس تقريباً من 460-360 ق.م.: إنَّ الكـثرة والصـيرورة في العـالم الحسيّ يتوجب ردهما الى أساس وحدويّ متجانس لا صيرورة فيـه ولا زوال. لكن حتى يتسنّى لنا ربط هذا الأسـاس الأول بما يقـوم عليه من طبقات التجربة الحسية ينبغي علينا ألا ننفي عنـه كل اتِّصاف تجريبيّ. علينا، إذن، أن نعدل عن تمثل الكون كنسق مغلق وساكن وأن نَعْبُر، بالتالي، الى رؤية الموجود الحقيقي على أنه يتسم، هو ذاته، بصفات الأشيـاء أو بالصفـات التي تتسم بها جميع الأشياء بدون استثناء. هذه الصفـات هي، في نظره، الامتـداد المحـدود أو الشكـل، والحـركـة. عن هـذا الـطريق يتوصل ديموقريطس الى مفهوم الذرة Atom.

إنَّ الذرات هي المقوِّمـات الصغرى للمـوجودات بحيث لا يمكن تجزيئها قط. إن الأشيـاء كلها تتكـوَّن من ذرات تدور في فـراغ هـو الشرط الضروري لإمكـانيـة تجـزئـة الأشيــاء. أمـا الـذرّات ذاتها فـلا تحتوي عـلى أي فراغ ممـا يؤدي الى امتنـاع تجزئتها. بذلك يبدو الفراغ شرطاً للحركة، لا شرطاً لـلامتداد الذي تبقى الذرات تتسم به رغم كونها لا تقبل التجزئة.

حتى التفكـير بمختلف أشكاله النفسية والعقليـة يقوم عنـد ديمقريطس على تحركـات ذرَّات النفس، وهي تتميز عن سائـر الذرَّات بكروية الشكل وبـالحركـة الفائقـة الناتجـة عن شكلها الكرويّ. وأقرب ما يكون الى ذرَّات النفس هي ذرَّات النـار. بـذلك نـلاحظ أن الذرَّات المختلفـة في الأجسام لا تختلف الا بالنسبة الى الشكل بحيث تشترك في الماهية الـواحدة. إنَّ هـذا التوفيق بين الكثرة العددية والوحدة الكيفية من شـأنه أن يـرفع عن العلاقة بـين الواحـدية صفـة التناقض ويشكـل، بالتـالي، تكـاملاً بينهـما وهذا اسهـام حقيقي يُجيِّره ديمقـريطس لحسـاب بارمنيدس بغية توضيح الالتباسـات التي ظلت تكتنف واحديـة هذا الأخير. إن الموجود الحقيقي والأبـديّ هو الـذرَّات الماديـة ذات الطبيعة الواحدة. انها لا تتغير ولا تتحول. أمـا حركتهـا في الفراغات المحيطة بها فهي شرط لكل تغير وصيرورة في عالم الأشياء وهكذا يتمُّ، عند ديمقريـطس، ردم الهوة بـين الوجـود عند بارمنيدس والصيرورة عند هرقليطس وعالم التجربة الحسية عندنا. هذه الميتافيزياء، واحـديّة مـادية، مـا دام ديموقـريطس يجعل من المادة وحدها، الشكـل الامتدادي ومن الحـركة مبـدأ تفسير الظاهرات على اختـلافها من طبيعيّـة وعقليّة. الى ذلـك فإن الواحدية هذه هي، كما قلنا، واحدية النوع لا ـ كما كانت بالنسبة لبارمنيدس ـ واحدية العدد.

2 ـ المثالية:

بالمقابل فإن هنـاك اتجاهـات فلسفية لا تـرى في المادة المبـدأ الأول، بـل تـرى، عـلى العكس، مبـادىء لا مـاديـة في اســاس المـادة، هي مثـالات لـلأشيـاء، لـذا، تـدعى هـذه الاتجـاهـات مثـاليـة، فهي لا تكتفي بـالحسّ، بـل تلجـأ الى العقـل بغيـة الحصـول على مبـادىء عقلية أو ذهنيـة من أجل تفسـير وحـدة الكون. فاذا مالت هذه الاتجاهات المثالية الى تـأسيس الوجـود المادي على مبادىء مُثْلية (الله، العقـل الكونيّ، أو أيـة مبادىء مُثلية اخرى) فإنها تدعى مثالية ميتافيزية. أما اذا انحصر هـذا التـأسيس كلياً في المبـادىء المثاليـة فإنـه يصبـح من الصعب، إذا لم نقـل من المستحيـل، التـوصـل الى أي وجـود مـاديّ في الصرح المؤسَّس. إذ ذاك ينقلب التأسيس المثاليّ للوجود المادي الى تفسير مثاليّ يطيح بمادية هـذا الوجـود على أنها مجـرد ضرب من ضروب الكينونة المُثْلية. هذا الانقـلاب هو الـوجه الآخـر لتحوُّل المثالية الميتافيزية الى واحدية مثالية.

واذا كـان افلاطـون يبدو متـأرجحاً بـين المثاليـة الميتافيـزيـة والواحدية المثالية، وذلك بقدر ما يعترف بوجود ماديّ من جهة وينكر على المادة حقيقتها من جهة أخرى فإن افلوطين قـد اتخذ ـ رغم الاثنينيـة المترتبـة على بعض منـطلقاتـه ـ قـراره النهـائي لصالح الواحدية المثالية. إن الكائن الأول هو الله، عنه تفيض المثـل بصفتها قـوى عقلية يفيض منهـا العـالم بمختلف طبقـاتـه الكينونية نزولاً الى الموجودات المادية. إن المادة التي تفيض عن المثـل قد فقـدت قوامهـا المادي الخـاص واكتسبت طابعـاً مُثْلياً جديداً بحيث يتمُّ ردّ كثروية الكون العددية الى واحدية نوعيـة هي، في نهاية المطاف، واحدية مثالية أو مُثْلية.

واذا كانت الواحدية في الأفلاطونية الجديدة تعتبر الله، وهو المصدر الأول لكافة مراحل الفيض، مفارقاً للعالم فإننا نـلاحظ غياب هذه المفارقة في الفلسفات الحلولية Pantheismus. لقد ظهرت هذه الفلسفات في أعقاب النزعات التصوفية في العصر الـوسيط واذا بها تمتـد في أوجه مختلفـة لتطول القـرن التـاسـع عشر. هـذه الفلسفات كلهـا ،واحدية، وذلـك بقـدر مـا هي دعوات مختلفة لاعتبار وحدة الكون كحقيقته القصوى ولاعتماد مبدأ أولي واحد كالأساس المطلق لكثروية الكون. ومـرة ثانيـة

يمكن التمييز بالنسبة الى هذه الواحديات، بين اتجاه مثاليّ وآخر ماديّ.

إن الاتجاه المثاليّ في فلسفات وحدة الوجود يعتبر الله مبدأ هذه الوحدة وينظر اليه كوحدة كلية تشمل الكون والوجود. الاّ أن هذا الاتجاه المثالي لا يقول بالتطابق الهوى بين الله والكون الكثروي. فهو، رغم الغائه للتمايز بين الله والعالم، ما يزال يعتقد أن الله هو مصدر العالم وأنّ الوحدة الهويّة بين الله والعالم ما تزال، بالتالي، تتسم بطابع نسبي يحفظ لله مركزه الأول، وبالمقابل فإن الاتجاه الماديّ في فلسفات وحدة الوجود، وهو متأخر تاريخياً عن الاتجاه المثاليّ، يحاول الارتفاع بالواحدية الى مستوى التساوق التام فيوحِّد بين الله والعالم على نحو مطلق. بذلك فهو ينفي كل أنواع الخلق، مما يؤدي به، في نهاية المطاف، الى الالحاد أو ـ كما يقول شوبنهاور ـ الى الالحاد المهذَّب. واذا كان بالامكان إدراج واحديّة جيوردانو برونو 1548-1600م. وسبينوزا 1632-1677 م. في عداد الفلسفات المادية فإنه يتحتم إدراج مختلف واحديات العصر الوسيط وصولاً الى مشارف القرن السابع عشر في سياق الاتجاهات المثالية (إكهارت، تاولر، كوزانوس، باراسلوس، فرانك، ڤايغل، بومِهْ).

إلاّ أن إدراج سبينوزا في عداد الفلسفات المادية ليس من شأنه استنفاد عبقرية واحديته، التي ظلت مصدراً للوحي المُنَظِّر حتى القرن العشرين، مروراً بشلنغ وهيغل وانتهاء بوليام جايمس الاميركي 1842-1910 م. وبرتراند راسل الانكليزي 1872-1970 م في ما سُمِّي بعدهما بالواحدية الحيادية ـ علماً أن التزام راسل بهذه الواحدية الحيادية اقتصر على مرحلة محددة من مراحل حياته الفكرية.

لقد رأينا سابقاً أن الواحدية عند الايليين، بارمنيدس وزينون، قامت على نكران الكثرة والصيرورة على أنها وهم مردُّه الاستسلام الى معطيات الحس دون العقل. ولئن حاول ديموقريطس بعد ذلك ردم الهوة بين معطيات الحس والعقل من خلال الإقرار بواقع الكثرة والصيرورة فإن محاولته هذه آلت الى واحدية مادية رسمت الف سؤال وسؤال لا حول ماهية المادة التي اعتبرها متسمة بطابع ذريّ ميتافيزي وحسب، بل حول ماهية العقل ذاته أيضاً. من هنا جاءت عودة أفلاطون الى المثالية بغية تخليص العقل من الاشكالات المادية دليلاً على وهمية الصيرورة وايهامية الحواس مما دفع به باتجاه واحدية مثالية عقلية جعلت من الثبات واللاتغير معياراً للحقيقة. اذ ذاك لاحظ أرسطو أن الحوار بين ديموقريطس وافلاطون قد دخل في حلقة مقفلة كان لا بد من فكها من خلال الارتقاء بهذا الحوار الى صعيد جديد. أما هذا الارتقاء فأتى عنده من باب التحول من منظور الماهية الى التركيز على الجوهر بصفته مفهوماً يتعدى بنية الشيء ويستبدل ثبات مُثُليتها بناموسية الحدوث. إن نظن الجوهر شيء يتميز بالحدوث، كما أن الحدوث يتميز بناموسية عِلِّية عمد أرسطو الى تبيان معالمها من خلال ما يسمى عنده بنظرية العلل الأربع. واذا كان الثبات واللاتغير من مقوِّمات الماهية فإن الجوهر قد أصبح هو ذاته مقوِّماً في بنية الحدوث وشرطاً ضرورياً لمفهوميته.

إلا أن التفكير الجوهراني لا يحاول الاطاحة بالثبات واللاتغير بقدر ما يعمل على احتوائهما، من خلال مفهوم الجوهر، في شيئية الشيء المتغير باعتباره ما تحدث له وفيه الأحداث. بل إن الجوهر يصبح، بذلك، العنوان الأمثل لضرورة الثبات واللاتغير (في بنية الشيء المتغير) كشرط لامكانية الصيرورة والتغير في هذا الشيء. إن هذا التحوُّل من معاينة الماهيات الى تفسير الحدوث قد واكب الفلسفة منذ ذلك الحين واذا به يحصل، من خلال الثورة العلمية في العصر الحديث، على زخم منهجيّ جديد. بذلك يحق لنا السؤال عن كيفية التوصل الى الجوهر من خلال تفسير الحدوث. واذا كان الجوهر من مقتضيات تفسير الحدوث فهل في ذلك ما ينبىء عن طبيعة الجواهر وعددها؟

قد يُستغرب القول إن البحث عن الجوهر هو من مقتضيات تفسير الحدوث وإنه قد حصل على زخم منهجيّ جديد من خلال الثورة العلمية في العصر الحديث. فلقد بدا للعلماء والفلاسفة آنذاك، خصوصاً ذوي النزعة العقلانية، أن النواميس الطبيعية المكتشفة حديثاً لم تستطع تفسير الحدوث بقدر ما استطاعت وصفه وصفاً. ولئن بدا لهم الفرق بين تفسير الحدوث ووصفه في غاية الوضوح، وكذلك عجز العلم التجريبي عن ردم الهوة التي رأوها بين التفسير والوصف، فإن الفلسفة، كما فهموها، بدت قادرة على تحقيق مهمة تفسير الحدوث والافادة، على هذا النحو حتى من منهجيات العلوم الوصفية الحديثة.

3 ـ بين العلم والفلسفة:

لا يتسع المجال هنا لتناول الفرق بين التفسير والوصف في شرح مفصَّل، بيد أن تبيان معالم الطريق التي توصل الى

الجوهر وتفضي، بالتالي، الى اتخاذ موقف تصنيفي منه (تنويعاً وتعداداً) يقتضي، لا محالة، الاشارة الى الفرق بين التفسير والوصف، بوجه عام. إن الوصف العلمي الناموسي للظاهرات، الذي ليس، تفسيراً بعد، يصبح كذلك بقدر توجُّهه الحثيث نحو الوحدة، أي بقدر نجاحه في ادراج كثرة الظاهرات وكثرة النواميس التي تهدف الى وصفها في سياق نظرية عامة وبقدر انفتاح هذه النظرية العامة على كثرات لم تندرج في سياقها بعد. وحدها هذه المطاردة النظرية التعميمية لمعطيات الوصف، من حدوثية وناموسية، من شأنها أن تبيِّن لنا الفروقات الأساسية والنهائية بين هذه المعطيات وتميزها، بالتالي، عن الفروقات الثانوية. فكل ما يندرج تحت نظرية عامة واحدة إنما يختلف بعضه عن بعض على نحو ثانوي صرف. وبقدر تعدُّد النظريات العامة يكون الفرق بين ما يندرج تحت احداها دون الأخرى أو الأخريات من باب الاختلاف الأساسي والنهائي. وبهذا القدر عينه يكون، بالتالي، اختلاف الوصف عن التفسير. وهكذا فإن العالم الكثروي، الذي يستمد غناه وجماله من كثرويته بالذات، لا يحصل على مفهوميته الا من خلال التعالي على هذه الكثروية وبقدر إمكانية ردِّها الى الرباط الواحد الذي يشدها والى القاسم المشترك الذي يجمع بينها فاذا لم تبد واحدة في عدديتها فإنها، على الأقل، قد تعرب لنا عن قدر تجانسها. إن الغاية القصوى من التفسير ـ وبقدر تحققها يكون، كما قلنا، اختلافه عن الوصف ـ هي اظهار وحدوية العالم الكثروي، وإظهار العالم كوحدة نظرية عامة تجعل من مجمل فروقاته فروقات ثانوية يمكن التعابر بينها من خلال ما تندرج تحته على أنه أعم منها إذ يؤلف الاطار المشترك لاجتماعها. واذا كانت الغاية القصوى من التفسير هي الفهم فإن الفهم يحصل بقدر ما يمكن النظر الى الحدود الفاصلة بين الأشياء على أنها مجرد عقبات تفضي الى مخادعها. وبقدر ما ترتفع هذه العقبات جدراناً بين الأشياء أو قطاعاتها يعود التفسير وصفاً صرفاً وتقلُّ مفهومية العالم الكثروي. إن العالم لا يكتمل فهمه إلاَّ اذا تبدَّت لنا وحدويته وبدا لنا كلاًّ متجانساً.

ليس عجباً، اذ ذاك، أن يعمد الفلاسفة الى الأسلوب الردي وأن يروا الشكل المثالي للردّ أو التحويل في الاستنباط، بل أن سبينوزا يعمل جاداً، بعد أن قام ديكارت بمحاولة لم تكتمل، على تحقيق هذا الشكل الاستنباطي في فلسفته، التي جاءت، من خلال استنباطيتها، نسقاً شاملاً مغلقاً، فإذا بوحدوية الكون الوجه الآخر لانغلاقية النسق.

إن مسألة التفسير، أو ردّ الكثرة الى الوحدة، تنطرح في التقليد الفلسفي على صعيد تفسير ظاهرة التغير والصيرورة. بل إن فهم التغير كصيرورة هو بحد ذاته من باب تفسير ظاهرة التغير. فالتغير ليس صيرورة إلا بقدر ما يأتي تغيراً في الشيء الواحد عينه الذي يبقى ذاته، من خلال تغيره من حالة الى أخرى، بذلك فإن الصيرورة هي تداخل كثروي في الوحدة يجعل من التغير تاريخاً ومن التاريخ حصيلة تغيرات الشيء الواحد عينه.

يطرح ديكارت هذه المسألة في التأملة الثانية من تأملاته الميتافيزية ويدعونا للتأمل في قطعة من الشمع لم يمض على استخراجها من القفير زمن طويل. هذه القطعة التي لم تفقد بعد حلاوة العسل واريج الزهور فبقي لها لونها وحجمها وشكلها وظلت جامدة باردة تُتناول باليد، فإذا نقرنا عليها اعطت صوتاً ـ هذه القطعة اذا وضعت الى جانب نار المدفأة تغيّر طعمها وتلاشت رائحتها وتغير لونها وذهب شكلها وزاد حجمها فتصير سائلة بعد أن كانت جامدة وتَسْخُن حتى يصعب لمسها ولا ينبعث منها صوت مهما نقرنا عليها. إنَّ مجموعة من الصفات قد تحوّلت هنا الى مجموعة من الصفات الأخرى. وبالرغم من ذلك فإن أحداً لا ينكر أننا ما نزال بصدد الشمعة عينها وأنَّ التغير الذي حدث ليس من باب استبدال حارس بآخر أو من باب استبدال قطعة الشمع أعلاه بقطعة أخرى. إن التغير الذي طرأ ما فتىء، رغم شموله لمختلف صفات الشمعة، تغيراً في الشمعة الواحدة عينها. اذ ذاك نقول ان للشمعة الآن مجموعة من الصفات غير التي كانت لها في البداية واننا، بالتالي، ما نزال بصدد الشيء عينه الذي كان يواجهنا في البداية لكن ما هو هذاالشيء الذي يبقى هو ذاته خلال هذا التغير الجذري على صعيد صفاته؟ هل يتماهى هذا الشيء مع صفاته؟ اذ ذاك فمع أية صفات يتماهى؟ هل يتماهى مع مجموعة الصفات التي كانت له قبل التسخين أم مع تلك التي صارت له بعد الذوبان بفعل نار المدفأة؟ من الواضح امتناع تماهيه مع أية مجموعة من مجموعتي الصفات اللتين اتخذهما في وقتين مختلفين امتناع تماهيه مع كلا المجموعتين المتضادتين. وهكذا تبدو قطعة الشمع متميزة عن كل صفاتها مما يدفع بنا الى التسليم بقطعة شمع تبقى، بفعل تميزها عن سائر صفاتها، هي ذاتها وفي منأى من كل تغيّر. إذ ذاك يتحتم القول، رغم ما يبدو فيه من مفارقة، إنَّ الشيء الذي يصير ولا يتغير وانّ ما لا يتغير في الشيء الصائر هو جوهر الشيء أو الشيء بصفته جوهراً.

لقد سبق افلاطون الى هذه الرؤية. فالتغير، في نظره أيضاً، هو الوجه الآخر لاتّصاف الشيء بصفة معينة في وقت، ثم بصفة أخرى في وقت آخر: أن يكون له، إذن، صفتان متضادتان لا يمكن له اتخاذهما معاً في آن واحد. إنَّ في هذا الوضع مسألة يستحيل حلها في نظر أفلاطون حتى ولو أدركنا بوضوح تامّ ان اتخاذ الشيء لهاتين الصفتين، في التغير، إنما يعود الى وقتين مختلفين لا لوقت واحد. إن هذا القلم لا يمكن له أن يكون، مثلاً، طويلاً وأن يقصر، هو ذاته، في وقت لاحق. إن القصر والطول صفتان متضادتان بحيث لا يمكن لشيء أن يكونهما معاً ولو في تباعد زمني. ان كونهما متضادتين يعني في، نظر افلاطون، كونهما صفتين متساويتين في الحقوق فإما أن يكونهما الشيء معاً وإما ـ في حال امتناع ذلك، وهو، في كل حال، ممتنع ـ أن لا يكون أية واحدة منهما. لا يُعقل، في نظر افلاطون، لماذا وكيف يتخذ أي شيء هوى احدى صفتين متضادتين دون الأخرى. من هنا انه اذا كانت للشيء أية صفة فلا يعقل تخلي هذا الشيء عنها ولا يعقل، بالتالي، تغيره، الذي ينبغي من ثم اعتباره، بما فيه من صفات تتغير، مجرد وهم حسيّ أو ـ في أحسن حالاته ـ مجرد ظهور في عالم الظواهر. إن الشيء الحقيقي لا يتغير، مما يجعله موضوعاً صالحاً للمعرفة، بل مما يجعل المعرفة ذاتها، بالمقابلة مع الرأي والتصديق، ممكنة. وعندما حاول أرسطو في ما بعد ردم الهوة بين عالم الحقيقة وعالم الظهور استحدث مفهوم الجوهر ليسهل معقولية الصيرورة وهي عند ارسطو من صلب واقعية العالم من خلال رسم بنية الشيء العيني اطاراً تصورياً يجمع بين الثبات والتغيّر ويبرز الصيرورة ذاتها، من خلال جوهرية الشيء، على أنها تغير في الثبات.

إلا أن الصيرورة ليست تغيراً في الثبات بقدر ما هي تغير الثابت. إنها صيرورة شيء واقع عيني وليست هي مجرد بناء تصوري. فهل يمكن جمع المتناقض بعد أن حاول أفلاطون فصل المتضاد؟ إننا، على ما يبدو، نقف أمام خيارين: فإما أن نعود الى الفصل بين بارمنيدس وهرقليطس في عالمين مختلفين كما فعل افلاطون، في معادلة مخففة، من القول إما هذا أو ذاك، أو نزج بالتناقض، كما فعل ارسطو وسائر العقلانيين بعده، في بنية الشيء الواقع عينه. إن لحمة الشيء قد لا تكون، في نهاية المطاف، غير الوجه الآخر لانزجاج التناقض في ضيق بنيته. ولئن كان الزج والانزجاج على هذا النحو لا يخلوان من العنف فإن الشيء لن يخلو، اذ ذاك، من التوتر. بذلك يتبدّى الواقع ذاته متفجراً والصيرورة ضرباً من التفجُّر.

إن الجوهر، إذن، مبدأ الثبات في التقليد الفلسفي. إنه مبدأ تفسير ظاهرة التغير، بل هو في أساس إمكانية اعتبار التغير صيرورةً تنساب ضمن حدود معينة وباتجاه خاص. واذا كان الجوهر مبدأ تفسير التغير فليس بوسعه هو أن يتغير. إن التفسير الميتافيزي يقوم على المبدأ القائل بامتناع اتصاف مبدأ التفسير بما ينبغي عليه تفسيره. من هنا أيضاً إن الجوهر الذي من شأنه أن يفسر لنا التغير والحدوث ليس بوسعه أن يحدث ويتغير. لو تغير الجوهر لأمسى علينا تفسير تغيره من خلال ردِّه الى شيء آخر لا يتغير، فإذا بهذا الشيء الآخر هو الجوهر الحقيقي. بالتالي فإما أن نجد طريقة أخرى للتفسير ونستغني عن الجوهر كمبدأ تفسيري أو أن نقبل بثبات الجوهر وامتناع تغيره. هذا وتجدر الاشارة هنا الى أن النزعة الدينية قد أدَّت الى السماح بتغير وحيد في الجوهر يتمثل في إمكانية خلقه وتعديمه.

اذا كان الجوهر، كما قلنا، لا يقبل التغير فمن الواضح امتناع تفاعله مع أي جوهر آخر. إن التفاعل يقتضي التأثر والتأثر هو تقبل تعديل معين يحدثه الجوهر المؤثر في الجوهر المتأثر. بالتالي فليس التأثر وحده تغيراً، بل التأثير أيضاً، وذلك بصفة التأثير، بدوره، تعديلاً يحدث في المؤثر كشرط لامكانية تأثيره في غيره. وهكذا فإن مناعة الجوهر ضد التأثر بغيره هي الوجه الآخر لامتناع تأثيره في غيره. من هنا ان العلاقة بين مختلف الجواهر لا يمكن تصورها، انطلاقاً مما سبق، إذ لا بد لها من صفة الاستقلال التام، مما ينفي عنها طابع العلة والمعلول. من هنا تعريف سبينوزا الشهير الجوهر بحد ذاته موجود بذاته (أي ما ليس موجوداً بغيره) وما يمكن فهمه من خلال ذاته (أي أن تصوره قائم بذاته فيفهم بدون الاستعانة بأي تصور آخر). إن هذا استقلال وجودي عِلِّيّْ واستقلال معنوي منطقي. لا علة للجوهر يتحدر منها وجوده، ولا سبب أو مقدمة منطقية يستنبط منها مفهومه. بالتالي فلا يمكن ردّ جوهر الى جوهر آخر ولا يمكن ادراج جوهر تحت جوهر. وهكذا فلا يمكن تخطي الجوهر بحيث ينبغي اعتبار الجواهر التي يتألف منها العالم حدوداً مختلفة لا لوجوده فحسب، بل لمفهوميته أيضاً. فإذا كان الجوهر ما لا يفهم إلا بذاته واذا استحال فهم هذه المفهومية الذاتية أو تعذر فبقدر استحالتها أو تعذرها تأتي، في نهاية المطاف، استحالة مفهومية العالم أو تعذر فهمه.

وهكذا فإن الواحدية هي تلك النظرة الى الكون التي ترى فيه جوهراً واحداً أو مادة أولى واحدة تتفرع منها كثرة

الموجودات كتفرع الأغصان من الجذع الواحد. وإذا شبهت الموجودات بكثرة من الأغصان فلا بدَّ لها ـ حتى لا تكون مبعثرة أو مكوَّمة ـ من جذع يوحِّد بينها بصفته المبدأ الأخير لامكانية مفهوميتها. اذ ذاك تصبح الفوارق بين كثرة الأغصان المفهومة والقابلة للفهم على هذا النحو فوارق مسالمة تقبل التصالح والوحدة. أما أن يكون لكثرة الأغصان أكثر من جذع واحد فذلك ليس ضرورياً لتأسيس الوحدة بينها، بل هو ـ على العكس ـ شرط كافٍ للتبذير في التفرقة. أن يكون لكل غابة، كغابة، وحدة خاصة بها تتقوّم فيها غابويتها ـ اذا جاز التعبير ـ وأن يكون العالم غابة وحدوية من الجذوع والأغصان فهذا، في نظر الواحديين الصارمين، من باب الوصف أكثر منه من باب التفسير. نقول الواحديين الصارمين ونعني بهم الواحديين الجوهرانيين أمثال سبينوزا في القرن السابع عشر وبرادلي في القرن التاسع عشر. هؤلاء يقولون بوجود جوهر واحد: الله ـ الطبيعة عند سبينوزا والمطلق عند برادلي. وبذلك فإننا نميزهم عن الواحديين المحمولاتيين، أمثال لايبنتز في القرن السابع عشر، الذين قالوا بوجود كثرة الجواهر التي، رغم كثرتها، تحمل نوعاً واحداً. لقد رفض سبينوزا هذه الواحدية فأسند لجوهره الواحد عدداً لا نهائياً من المحمولات الممكنة. بالمقابل رفض لايبنتز واحدية سبينوزا الجوهرانية فقال بواحدية المحمول الذي يوحد بين كثرة الجواهر. إن محمولة الواحد هو التفكير، الوعي، وجواهره كثرة لا نهائية من المونادات المتَنفِسَة.

ومهما يكن من أمر فإن الهم الأعظم بالنسبة لمجمل الواحديين يكمن في اختزال الكون حتى عناصره البدئية وردّ مختلف العلوم الى منطلقاتها البدائية التي تفسِّر ولا تفسَّر، بل التي لا تفسَّر إلا من خلال كونها مبادىء تفسيرية أولى. وهكذا تكون شفرة أوكّام الاقتصادية التي اطلقها في القرن الرابع عشر للميلاد دعوةً للتفسير التقشفي ولعدم تكثير الفروقات الأساسية بما لا تدعو الحاجة اليه، قد وجدت في أيدي الواحديين مسنَّها الأمضى.

إلاَّ أنَّ الواحديين يختلفون في ما بينهم، كما رأينا، حول طبيعة ما هو أوليّ في هذا الكون وحول الطابع الأساسي الذي يميز جوهره الأول. فالماديون منهم يضعون المادة في أساس الكون بحيث ينبغي ردّ مختلف الفروقات المتبدية على السطح الى أساسها المادي الأعمق. بالمقابل فإن الواحديين المثاليين يرون الكون مؤلفاً من مضامين تمثلية ينبغي ردها الى أساس عقليّ أول. إن المادية تفسر الفروقات البادية في العالم على أنها تنظيمات مادية صرفة في أساسها. وهي غالباً ما تلجأ الى شدّ العلوم الطبيعية الى جانبها، وذلك بقدر ما أن هذه العلوم تعمل على استجلاء طبيعة الأجسام من حيث هي تنظيمات مادية متفاوتة التعقيد فإذا بالتعقيد هذا يأخذ خطاً تصاعدياً لا يلبث الانسان ذاته، في نظر الماديين، أن يتربع على اكمته ـ على أنه جسم، بل الجسم في أشد تعقيد معروف.

أما المثالية فتبقى في منأى عن الاستنجاد بالعلوم الطبيعية على هذا النحو فلا تفهم التفسير رداً عِلِّياً أو ردَّ المعلول الى العلة بل تعمد الى التركيز على المعنى واعتماد ما يمكننا تسميته بالردّ المعنوي. والجدير بالملاحظة هنا هو إمكانية اتخاذ هذا الردّ المعنوي طابعاً تجريبياً كما نجد مثلاً عند باركلي في القرن الثامن عشر وعند الظاهريين من بعده. إن الردّ المعنوي يكمن هنا في تحليل التجربة إلى تمثلات وانطباعات تستنفد كلية التجربة، أو في تحليل الحدود المعنوية والألفاظ التي تسمي وقائع التجربة الى حدود معنوية تسمي التجربة ذاتها من حيث هي مضمون وعيوي معيوش. واذ يتم ربط المعنى بمعيوشية التجربة على هذا النحو الاستنفادي يكون العالم المردود الى المعنى قد تأصل في العقل. من هنا الاستنتاج أن كل ما هو موجود إما أن يكون مضموناً عقلياً، تمثلاً بالمعنى الواسع أو تجربة معيوشة، أو أن يكون عقلاً. بالمقابل فإن ما سميناه اعلاه بالردّ المعنوي يتخذ أشكالاً أخرى عند المثاليين العقلانيين. فهو عند فيخته انتاج الانا للا أنا بعد أن بات الشيء بحد ذاته تناقضاً كانطياً يتوجب حله. وهو يتخذ عند هيغل طابعاً جدلياً، وذلك بقدر ما أنَّ الطبيعة المادية إن هي، في نهاية المطاف، سوى العقل المغاير لذاته. بيد أنه ينبغي التذكير هنا بما المحنا اليه في ما مرّ ومؤداه عدم جواز اعتبار كل المثاليين واحديِّين بالمعنى ذاته للكلمة، وذلك بالرغم من أنهم جميعاً يسعون الى اظهار وحدوية الكون العقلية أو المثالية.

4 ـ الواحدية الحيادية:

اذا كانت الواحدية المثالية تدعو الى امكانية تحليل الأجسام الى تمثلات أو مضامين عقلية من جهة، وكانت الواحدية المادية تنادي بضرورة اعتبار العقل مجرد نحو من أنحاء الكينونة المادية، فإن هناك، بالمقابل، نوعاً آخر من الواحدية يتموقف بين المثالية والمادية وعلى مسافة متساوية بينهما. من هنا تسمية هذه الواحدية الثالثة واحدية حيادية دعا اليها وليام جايمس

والطبائعيون الاميركيون بالاضافة الى برتراند رسل في احدى مراحل حياته الفكرية إلاّ أنَّ هذه الواحدية الحيادية، التي ما لبث رسل أن عاد عنها، تعود، في أصلها البارز، الى سبينوزا.

إن الجوهر بصفته، عند سبينوزا، ما يوجد في ذاته وما لا يُعرف إلاّ بذاته، يعلو الى حيث لا يمكن ادراجه تحت أي تصور آخر. بذلك تمتنع علينا معرفته إذ انَّ كل ما هو معروف لدينا إنما يُعرف بغيره. بالمقابل فإن للجوهر، كما رأينا، تعريفاً يلزم عنه أنه شيء لا نهائي ومفارق لكل حدود مكانية وزمنية سواء. هذه المفارقة تتعين عليها واحدية الجوهر. ومن خلال كون الجوهر أساس كل ما هو موجود، بل من خلال كونه هو كل ما هو موجود تبرز، عند سبينوزا المعادلة: جوهر = طبيعة = الله. إلاّ أن هذا الواحد المطلق المجهول يتمظهر، بالنسبة الى سبينوزا، في انحاء ماهوية يدركها العقل كمقوِّمات لماهية الجوهر الواحد. وإن كان الجوهر الواحد يتمظهر، بالنسبة لنا، في نحوين ماهويين دون غيرهما، وهما التفكير والامتداد أو العقل والمادة، فان سبينوزا لا يرى ما يمنع الاعتقاد بلا نهائية الجوهر الواحد وبلا نهائية الانحاء الماهوية لظهوره الممكن. وهكذا تحيد واحدية سبينوزا عن المثالية والمادية على حدّ سواء فلا تعمد الى ردّ العقل الى المادة أو الى ردّ المادة الى العقل، بل تدعو الى توحيدهما معاً بردِّ كليهما الى الجوهر الواحد المطلق على أنهما مجرد نحوين، ولو ماهويين، من أنحاء ظهوره اللامتناهية.

هذه الأفكار تعود للظهور، ولو بشكل جديد، في القرن التاسع عشر عند شلنغ، فهو يبدأ عرضه لنسقه انطلاقاً من مسألة المعرفة وتأسيسها المطلق ومن خلال تعريف العقل كاللافرق المطلق بين الذاتيّ والموضوعي أو بين الذات والموضوع. أما بالنسبة لكيفية توصلنا الى هذا المفهوم المطلق للعقل فهذا يتم من خلال تجريد التفكير من المفكر بحيث ينعتق العقل من موقعية المفكر ويغدو الحقيقي بحد ذاته. وهكذا فإن معرفة الأشياء كما هي في ذاتها عبارة عن معرفتها كما توجد في العقل المطلق. إن العقل هو المطلق الذي لا شيء خارجه، بل لا خارج أو داخل له. ولأن العقل هو اللافرق المطلق أو الهوية المطلقة فإن قانون الهوية يسمي بذلك، وبحق، قانون الوجود اطلاقاً. واذا لم يكن خارج المطلق أي شيء مما هو موجود فيلزم عن ذلك، في نظر شلنغ، أنَّ الادراك الحقيقي للمطلق إن هو إلا ادراك ذاتي بحيث يتعين علينا، بغية ادراكه، الغوص في هذا الادراك الذاتي من خلال التماهي مع المطلق ذاته. ولأنّ الادراك الذاتي من ثم، لا يحصل إلا كالوجه الآخر لتموضع الذات أو لوضع الذات كموضوع لادراكها فإنه يتعين على المطلق ذاته ولوج هذا التضاد بين الذات والموضوع بحيث تميل الهوية - اذا جاز التعبير، الى قطب الموضوع تارة والى قطب الذات تارة اخرى. بل إن الهوية، كما ينبغي القول، هي ذاتها ما يتذوت وما يتموضع. واذا كان العقل تذوت المطلق فإن الطبيعة أو المادة هي تموضعه. وهكذا فإن كلا العقل Geist والطبيعة Natur قطبان مختلفان للمطلق الواحد عينه بحيث يعودان الى التماهي والتواحد اذا نظرنا اليهما من موقع العقل المطلق Absolute Vernunft. بذلك تغدو للفلسفة نظرتان: نظرة الى التذوُّت مرة تخلف قطاعاً فلسفياً مثالياً، ونظرة الى التموضع تخلف قطاعاً فلسفياً واقعياً. الأولى ميدانها التاريخ والثانية مجالها الطبيعة. من هنا كان النسق الفلسفي الذي تنطوي عليه هاتان النظرتان يعلو على كلا المثالية والواقعية في آن، وذلك من حيث توجهه نحو وحدة المثالي والواقعي كمجرد تعبيرين مختلفين للمطلق الواحد عينه. في نطاق وحدة هذا المطلق تتلاشى كل كثرة اذ يتبين ارتباطها وتعينها بنهائية النظرة المحدودة.

إن الانتقال من المنطلق الانطولوجي عند سبينوزا (انطلاقه من مسألة الجوهر والوجود) الى المنطلق الابيستمولوجي عند شلنغ (انطلاقه من مسألة تأسيس المعرفة) قد مرَّ في فلسفة كانط التي رفعت، من خلال تمركزها الابستمولوجي، مسألة العلاقة بين النفس والجسد الى صعيد جدلية الذات والموضوع. لكن شلنغ ما يكاد ينطلق من ابستمولوجية كانط وتعلق الذات بالموضوع كالأساس البنيوي الأعمق للمعرفة حتى يعود الى الارتداد عنه وعليه، وذلك من خلال إطلاقه للعقل معرِّفاً اياه باللافرق المطلق بين الذات والموضوع أو بين الذاتي والموضوعي. هذا التعثر على عتبات الابستمولوجيا كان من شأنه أن ادى بشلنغ الى السقوط من جديد في مهاوي الانطولوجيا وفي مزالق التفسير الميتافيزي الجوهراني - بعد أن حاول كانط الارتقاء بمفهوم التفسير من مبدأ الجوهر الى مبدأ الناموس أو الى مبدأ الوصف الناموسي.

إلا أن كانط، عكس شلنغ، عاد فانبعث من جديد في ما سميّ بالكانطية الجديدة إبان القرن الماضي امتداداً حتى أوائل القرن العشرين. هذه النيو - كانطية عادت الى التركيز على الوعي الخاص وفهمه من خلال العلاقة التضايفية بين الذات والموضوع. بيد أن الإثنينية التي ترتبت على هذا التضايف بين الذات والموضوع عادت لتشكل حجر عثرة على طريق التفسير

ـ حجراً كالـذي كانت تمثّله إثنينيـة النفس والجسد قبـل كانط وطيلة العصر الجوهراني الذي يرقى الى ديكارت. من هنا قول وليام جايمس في احدى مقالاته الفلسفية «هل الوعي موجود؟» في مقالات في التجريبية الجذرية، نيويورك 1912 وثانية 1943 اذا كان من شأن النيو كانطية أن طردت اشكالاً سابقة للاثنينية فإنّ نجاحنا في طرد النيو كانطية ذاتها من شأنـه أن يطرد كـل أشكال الاثنينية». إلّا أنّ وليام جايمس لم يحـاول، بغية التغلب على هذه الاثنينية الجديدة، الرجوع الى الميتافيزياء القـديمة كـما عـرفها سبينـوزا أو شلنغ، بـل عـزم عـلى البقـاء ضمن اطـار التجـربة المعيـوشة معتمـداً، كما يبـدو، على مـا يمكننا تسميتـه وصفاً فنومنولوجياً لها. في هذا الوصف الملازم لحيثيات التجربة وعلائقها المختلفـة يكمن المعنى الأعمق لحيادية الواحـدية التي راح جايمس ينادي بها.

إذا كنـا نفترض، كـما يقول وليـام جايمس، أن هنـاك مـادة أوليـة واحدة في العـالم يتألف منهـا كل شيء، وإذا اطلقنـا على هذه المادة اسم التجربة الخالصة فإننا نستـطيع بـذلك أن نفسّر الادراك أو المعرفة بسهولة كنوع خاص من العـلاقة التي تقـوم بـين أجزاء التجـربة الخـالصة. إذ ذاك فـإنّ احد حـدود هـذه العلاقة ذاتاً تحمل المعرفة، كـما يصبح حـدها الأخـر موضـوع المعرفة أو الموضوع المعروف. إن هذه، إذن، واحـدية جـذرية من نـوع جديـد تعمد الى تصفيـة التجربـة الخالصـة، من كل أنواع الإثنينية. فبعـد أن أسقط جايمس من حسـابه كـل أنواع الإثنينية الميتافيزية عـلى الصعيد الجـوهراني يحـاول الآن تصفية التجربة ذاتها من إثنينية الفعل والمضمون. إن التجربة ليست، في نظره، طلاءً يتـألف من مادتـين احداهمـا للصبغ والأخـرى للتـذويب بحيث يمكن الفصل، أو حتى التمييـز، بينهـما. واذا بقينا في اطار مَثَل الدهان فكما أنه يوجد مرةً معلّباً على رفـوف احد المتاجر ومرةً اخرى مخلوطاً مع دهانات أخرى عـلى قماشـة لوحة زيتية بحيث يكون في الحالة الأولى سلعة للبيع وفي الحالة الأخرى متسماً بطابع فني وله وظيفة روحية، كذلك بالنسبة الى التجربة. فإذا ما استللنا أي مقطع منها وجدنـاه، في ترابـطاته المختلفـة، مرة يلعب دور العـارف أو الـوعي ومـرة يلعب دور المعروف أو المضمون الموضوعي. ففي ترابط معين يـظهر هـذا المستلّ كفكرة وفي ترابط آخر يظهر كشيء. ولأن من شـأنه أن يـظهر في كـلا الترابـطين في وقت واحـد فـإن لنـا، كـما يقـول جايمس، كل الحق في أن نعتبره ذاتياً وموضوعيـاً في آن واحد. هـذا وإن جايمس يحـاول، في المجلد الأول من كتابـه مبـادىء علم النفس أن يبينّ كيف أنّ التفكير أو، كـما يسميه، الفكـرة العابرة لا يتطلـب مفكراً أو عارفاً يبقى مفارقاً لتفكـيره ومستقلاً عنه.

إن مسـألة الادراك الكـبرى تكمن، كما يقـول جايمس، في المفـارقـة التي تقضي بـاعتبـار الشيء الـواحـد واقعـاً، كـما هـو بديهي، في موقعين مختلفين في آن واحـد: في المكان الخـارجي وفي الـذهن. إلّا أن لغز الغـرفة الـواحدة الهـوية المـوجـودة في محلّين مختلفين إن هو في أساسه، كما يتابع جايمس، سـوى لغز النقطة الواحدة الهويـة الواقعـة على خـطين مختلفين. فكـما أن تقاطع هذين الخطين يشكـل النقطة التي نبحث عنهـا، كذلـك فإن التجربة الخالصة للغرفة هي نقطة تقـاطع بـين عمليتين: كـلا النقطة والغـرفة يمكن عـدّهما، رغم واحـديتها وهـويتها، مرتين. وواضح أن العمليتين اللتين يشكل تقـاطعهما التجـربة الخالصة لهذه الغرفة الواحدة الهوية تسميان مجموعتين مختلفتـين من الترابطات التجـربية. احـدى هاتـين المجموعتـين تؤلف ما يسميه جايمس قصة حياة القارىء (ربما ليتجنب استعمال كلمة مُـدرِك بمـا تـوحي من اثنينيـة المـدرِك والمدرَك) فيـما تشكـل المجموعة الثانية من الترابطات تاريخ البيت الـذي يحوي هـذه الغرفة. هاتان المجموعتان الزمنيتان تتقاطعان في الحاضر الذي يصبح، بذلك، متقوم التجربة الخـالصة. وهكـذا تكون هـذه التجربة الخالصة تمثلاً أو ادراكاً اذا نظر اليها من حيث انتسابها الى قصة حياتي الشخصية، وتكون هي ذاتها، غرفـة، اذا نظر اليهـا من حيث انتسابهـا الى تاريخ نشوء هـذا البيت وبنائـه. وهكـذا تلعب هذه الغـرفة دورين مختلفـين في آن واحد: مـرةً كفكرة أو كتفكير بموضوع ومرةً اخرى كمفكر به أو كمـوضوع مفكَّـر به. هـذا التنوع في الأدوار ينـطلق من اختـلاف انحـاء المثل الواحد، هذه التجربة الخالصة، بسائر أجزاء التجربـة، وليس مرده الى كثرة اللاعبين.

بذلك فإن خلوص التجربـة الخالصـة هو خلوصهـا من كل تعينٍّ، وحتى من كل اسم ـ اذا مـا نُـظر اليهـا في معـزل عن تعلقاتها الخارجية أو تعلقاتها بتـاريخي من جهة وبتـاريخ العـالم من جهة أخرى. إن هذه التجربة الخالصة هي زمنية خالصة. إنها ـ إذا شئت ـ لحظة فارغـة من كل تعـين ماهـوي فلا يـأتي تعيُّنهـا إلا من ارتبـاطـاتهـا الخـارجيـة الحـدوثيـة. إن الحقـل اللحظوي للحاضر يقول جايمس «هـو ما اسميـه دائماً التجـربة الخالصة». فهي اما فعلاً أو بـالإمكان إمـا موضـوع أو ذات. إنها، في اللحظة الحاضرة، وجود فعليّ بسـيط وغير متعين. إنها مجـرد ذلـك بسيط. من هنـا، نعت هـذه التجـربـة الخـالصـة بالحياد.

لكن هل يمكن، كما يمكننا أن نسأل، نعت اللاتعينُ بالحياد؟ هل يمكن نعت نقطة التقاطع بين خطين بالحياد؟ هل تحيد هذه النقطة عن كلا الخطين؟ اليس التحيّد ضرباً من التحيز بحيث لا يمكن خلوّ التحيّد من التعينّ؟ واذا فرغت التجربة الخاصة من كل تعينّ فعلى أي أساس يقال بواحديتها؟ فهل هذه واحدية عددية صرفة؟ وكيف تكون كذلك والتجربة الخالصة عند جايمس ذاته، لحظة منسابة في تيار من اللحظات الزمنية؟

إن صعوبات كهذه أدّت، عند الكثيرين الى صرف النظر عن الكلام، عن خلوص التجربة. لقد بدا الآن واضحاً أن الاستنكاف التجريبي من الأخذ بالجوهر لم يعد بوسعه زج أنفه في النزاع القائم بين الواحديات المختلفة ولا بين الواحدية - مهما جاءت حيادية - والكثروية. من هنا كان الرجوع الى الوصف الصرف، ومنه تحوُّل الفكر المعاصر من الأخذ بالواحدية - كيفما كانت - الى الكلام عن الهوية. فلئن كان الكلام عن الواحدية لا يخلو من الأبعاد والترابطات الميتافيزية التي لا تنفك تشير باتجاه ضرورة الفرضيات الجوهرانية، فإن الهوية تعبير، يمكن حصر الكلام عنه في اطار منطقيّ صرف وبالنسبة للصفات (أو الأحداث) التجريبية دون سواها، اذ ذاك يبيت الحديث، على هذا الصعيد، محصوراً في مسألة العلاقة بين العقل والدماغ أو بين الحالات والأحداث الذهنية والأحداث الجسمية المرافقة لها في التركيب البدنفسي أو البَدَ ذِهني الذي نسميه الشخص أو الانسان.

مصادر ومراجع

— Dravs, V.A., hrsg., *Der Monismus dargestellt in Beitraegen seiner vertreter,* 2 Baende, 1908, 1909.
— ————, *Geschihte des Monismus*, im Altertum, 1913.
— Edel, Abraham, «Monism and Pluralism,» in: *Journal of Philosophy,* vol. 31, No 21, Oct. 1934.
— Eisler, R., *Geschichte des Monismus,* 1910.
— Farber, Marvin, «Types of Unity and the Problem of Monism» in: *Philosophy and Phaenomenological Research,* vol. 4, 1943, 1944.
— Haeèkel, E., *Der Monismus als Band gus'schen Religion und Wissenschaft,* 1922.
— ——— *Weltractsel,* 1899.
— Joad, C.E.M., «Monism in the light of Recent Developments in Philosophy,» in: *PAS,* vol. 17, 1916, 1917.
— Smith, J.A., «The Issue Between Monism and Pluralism», in: *PAS,* vol. 26, 1925, 1926.

انطوان خوري

الواقعية

Realism
Réalisme
Realismus

الواقعية مقولة فنية. ظهرت مع البدايات الاولى لعصر التنوير الأوروبي، وكان ظهورها محصلة لسيرورة طويلة من التحولات الاجتماعية والفكرية، استقرت وتحددت بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر، الى أن أصبحت أساساً لتيارات أدبية وفنية في القرن التاسع عشر. وقد يرجع بعض الباحثين مفهوم الواقعية الى الأدب الواقعي في القرن التاسع عشر فقط، وهذا صحيح اذا قصد به شكل الواقعية النقدية فقط، أما مفهوم الواقعية بشكل عام فقد شكل وتكامل خلال عملية طويلة من التطور الأدبي المشروط اجتماعياً. وقد برزت االواقعية كانعكاس في الفن للتحولات الاجتماعية العظيمة التي أنتجها عصر النهضة، والتي هزمت عصر الاقطاع، وكرست مجموعة جديدة من القيم الاجتماعية، تمثّلت في التأكيد على مقولة الانسان، وفي تحريره من كل القيود اللاهوتية التي فرضتها العصور الوسطى، وفي اعادة الاعتبار الى العقل الانساني، وفي اعتبار الشرط الاجتماعي اساساً لتكوّن العقل والانسان. لقد برزت الواقعية كأثر للتحولات الاجتماعية التي فرضتها الثورة البرجوازية والمتمثلة في نهضة العلم والصناعة والتجارة، وفي غزو الانسان للطبيعة، وفي تحرره من الأقاليم الضيقة، واندفاعه في استكشاف العالم والطبيعة. ولم تكن تلك التحولات الا تعبيراً عن تمجيد العقل والثقة المطلقة بالانسان كقيمة عليا، كما كانت مرآة للطموح البرجوازي الساعي الى استثمار الطاقة البشرية، والى استثمار كل الامكانات الموجودة في الطبيعة، والى امتلاك كل ما يمكن امتلاكه في الطبيعة وفي العالم. ولم يكن هذا المشروع التاريخي ممكناً، بدون تحرير الانسان، وترويض الطبيعة، واختصار المسافات الجغرافية، الأمر الذي كان يستلزم قطيعة كاملة، أو شبه كاملة، مع كل مخلفات العصور الوسطى سياسياً واقتصادياً وايديولوجياً.

تطورت الواقعية في الشرط التاريخي الذي أنتجته الثورة البرجوازية، وظهرت فيه مقولات: الجوهر الانساني، والعقل الانساني، القانون العلمي، وحدة الطبيعة والمجتمع والوحدة القومية للمجتمع. وعلى الرغم من السمة الشكلية للحق

البرجوازي، فان هذه المقولات كانت تتخذ من الواقع مرجعاً لها، وتعتبر الواقع الاجتماعي وجوداً مادياً بعيداً عن الثبات والديمومة، وان كانت الايديولوجيا البرجوازية، قد حاولت في زمن لاحق ان تدعو من جديد الى مقولات الثبات والديمومة وكونية الطبقة المسيطرة. لقد كان اكتشاف الواقع في موضوعيته حدثاً تاريخياً حاسماً اذ إنه حرر الواقع من وصاية الحكم الالهي، وأكّد فكرة التقدم الانساني، وجعل من الانسان صانعاً للتاريخ، ومنحه كل حرية البحث والاكتشاف. ومن مفهوم البحث ولد القانون العلمي، وبرز الطموح العقلاني الجامح الذي يريد أن يشرح علاقات الطبيعة والمجتمع، وأن يدرس موقع الانسان فيهما، وأن يبرهن استطاعته على التسيّد والسيطرة. ولم تكن الواقعية في هذه الشروط الا تعييناً لهذا الطموح في حقل الأدب والفن، فاتكأت على مقولتي البحث والتقدم، كي تدرس علاقة الانسان بالوسط الاجتماعي، وتكشف عن العلاقات السببية بينهما، وتظهر العوامل الموضوعية الفاعلة في المحيط الانساني، وهذا ما عبّر عنه بلزاك، أحد أهم رموز الواقعية حين أعلن بأن «الأدب الفرنسي كان السباق بين الآداب الأخرى في اعطاء نموذج الانسان الاجتماعي في أكثر حالاته تجلياً» وأن سعي الواقعية الى الأخذ بنموذج الانسان الاجتماعي كان يكشف عن نزوعها الى التعامل مع الواقع الموضوعي بمنظار علمي يقبل بحقائق التحليل والتركيب، أن لم يعلن عن تأثره الصريح بفكرة القانون العلمي وبفكرة الاكتشاف التي لا تنطبق على الطبيعة فحسب، انما تنطبق أيضاً على علاقات الوسط الاجتماعي. وبالاضافة الى النزعة العقلانية التي وسمت الواقعية في تعاملها مع الوجود الاجتماعي، فإنها عملت على ترجمة الحقائق المستجدة الاجتماعية منها والقومية أيضاً، فقد لمست الواقعية دور الطبقات الشعبية في الثورة البرجوازية، وانتقالها من مناطق الظل الى مساحة الصراع الاجتماعي الفاعل، ومن دائرة الخُرْم والاغفال الى دائرة الاعتراف والتأكيد الذاتي.

وكان هذا الموقف نتيجة لتعامل الواقعية مع الحقائق الموضوعية، الأمر الذي جعلها تعالج مشاكل الطبقات الشعبية وتتعاطف معها، بل جعلها تستعيد التراث الشعبي، وتعيد صياغته أدبياً وفنياً، وهذا ما جعل باختين يرى في الرواية امتداداً للتراث الشعبي، وتطويراً له بما يتواءم مع التغيرات البرجوازية التي وحّدت المجتمع، وكسرت الحدود الاقليمية. يقول الباحث السوفييتي ر. ساماريين في هذا المجال: «السمة الأساسية المميزة لواقعية عصر النهضة هي علاقة المنشأ أو الأصل الوثيقة بالأدب الشعبي والتي لم تعبر عن نفسها في اقتباس المواضيع والصور فحسب، بل وفي مجال اللغة والأدوات الفنية ونظام التقطيع الشعري».

وكما ارتبطت الواقعية بالطبقات الشعبية، فانها قد عملت من أجل خلق أدب قومي، يساوق ظهور القوميات، الذي واكب الثورة البرجوازية، التي أوجدت الأسس الموضوعية لانتقال الشعوب من مرحلة ما قبل ـ القومية الى مرحلة القومية. وكان هذا الانتقال انعكاساً لدور السوق الاقتصادية من ناحية، ولدور الحق البرجوازي من ناحية أخرى، بالإضافة الى دور الثورة اللغوية، التي عملت على فرض لغة قومية تؤمّن الاتصال بين البروليتاري والبرجوازي، وتساعف في فرض الهيمنة الايديولوجية البرجوازية، والتي هي أثر للهيمنة السياسية ـ الاقتصادية وأداة لاعادة انتاجها. ولقد استطاعت الواقعية أن تتلمس نزوع القوميات الى التشكل في طور البرجوازية الصاعدة، وأن تفرز هذا النزوع في انتاج اداب قومية ومحلية. وكانت في ذلك تؤكد دورها كموقف مدافع عن التقدم التاريخي وكمنظور يبدأ من الواقع الخاص ليرفعه الى مستوى الواقع العام، فكونية الأدب في المنظور الواقعي هي قدرته على رسم الخصوصية المحلية، وعلى النفاذ الى ما يميز كل شعب في درجة معينة من تطوره التاريخي. إن هذه الصلة الوثيقة بين حركة الواقعية وحركة التاريخ، جعلت منها عصراً جديداً في تطور الأدب العالمي، إذ إنها قامت بتصوير عصر كامل من التاريخ العالمي، عصر الثورات البرجوازية وصعود الرأسمالية، ثم بداية انحطاطها مع اشتداد الصراع الطبقي فيها، وظهور دور الطبقة العاملة.

وأعطت في هذا التصوير لوحة كاملة للمجتمع البرجوازي الجديد في تناقضاته المختلفة: دعوته للعلم والاكتشاف وممارسته الظلم والاضطهاد، محاربته للأفكار اللاهوتية وانغماسه في عمليات الاحصاء البارد، دعوته الى مفهوم الفردية ثم الغاء هذه الفردية بمقدمات الحق البرجوازي، تمجيد الانسان وتسليعه في لحظة تمجيده... ولم تكن الواقعية في كتابتها لهذه القيم تكتفي بالوصف وتسجيل ما يدور على سطح المجتمع، انما كانت تبحث عن العلاقات السببية للظواهر الاجتماعية، وتوغل في البحث حتى اقترب الفنان من المؤرخ والاقتصادي والسياسي وعالم المجتمع، وحتى أصبح الفن ممارسة لانتاج المعرفة الموضوعية، التي ترصد صراع الفرد والمجتمع وانكسار الأحلام الفردية في مجتمع محكوم بمنطق البيع

والشراء والربح والخسارة. إن انتاج الواقعية للمعرفة الموضوعية يستند الى شكل تعاملها مع الواقع، فقد قاربته كما هو، بدون زيادة أو نقصان، وبدون أن تضيف اليه أي وهم ايديولوجي، الواقع في وجوده الموضوعي المستقل، ورأت فيه حركة مستمرة مستقلة لا يحددها الوعي الذاتي ولا يخلقها الفكر المتأمل. وهذا ما يمايزها عن المدرسة الطبيعية، التي ترسم ظاهر الأشياء في سكونها، دون أن تبلغ السببية الاجتماعية التي تحكم الواقع في سيرورته.

لما كانت الواقعية تبدأ من الواقع الموضوعي المحدد تاريخياً، والمحكوم بدرجة معينة من التطور التاريخي، فقد كان من الضروري أن يختلف شكلها باختلاف المجتمع الذي تقاربه، فالواقعية الفرنسية تختلف عن الواقعية الروسية، كما تختلف هذه الأخيرة عن الواقعية الانكليزية، علماً أن كل واحدة منها لم تكن أيضاً متجانسة أو متماثلة، فقد عبرت الواقعية في كل مجتمع عن أفكار وتطلعات اجتماعية وسياسية غاية في الاختلاف ان لم تكن متناقضة، لكن هذا الاختلاف بقي في اطار الواقعية من حيث هي موقف فني يتعامل مع الواقع القائم، ويلازم الحياة ويدافع عنها، ويؤكد أن معنى الفن في الكفاح من أجل تحرير الانسان وتمجيد الحياة، فالحياة أسمى من الفن، لأنه أحد مظاهرها التي لا تحصى، وهذا ما يجعل من الحياة بداية كل فن عظيم ونهايته. وعلى الرغم من الدور التاريخي للواقعية فإنها لم تتكون كجسم نظري واضح المفاهيم فبقيت نظرية ناقصة، وملتبسة، وتعتبر المساهمات الماركسية في هذا المجال أكثر المحاولات وضوحاً للانتقال بالواقعية من مستوى المفاهيم العامة الى مستوى التمييز الفني، وإن كانت هذه المحاولات لم تبلغ قصدها دائماً.

الواقعية في التقاليد الماركسية

إن اقتران الواقعية بالتحولات البرجوازية، لم يمنع الماركسية من التعامل مع هذا الارث البرجوازي، وإعادة صياغته بما يتواءم مع مهام الثورة البروليتارية. إن هذا الموقف من الواقعية كنتاج برجوازي، لم يكن غريباً عن الماركسية، التي استعادت تراث عصر التنوير، وأعادت انتاجه من وجهة نظر التحولات الاجتماعية المستجدة. وكما استعادت التراث التربوي وطورته، استعادت الواقعية، وحاولت تطوير دلالتها، وما مساهمات أنغلز ولوكاش وبريشت، الا تعبيراً عن هذه المحاولات المتجددة.

إن تأكيد الماركسية على وظيفة الفن الاجتماعية، قادها بالضرورة الى استعادة الواقعية والى تمجيد اللحظة الوظيفية فيها، التي ترى في الفن أداة لتغيير علاقات الواقع، ووسيلة لكشف بؤس الواقع والتحريض على هدمه وبنائه من جديد، ولهذا لم يكن غريباً أن تكون الواقعية هي أداة الفكر الماركسي الأولى في التعامل مع قضايا الأدب والفن، وأن تكون هي المصدر الذي انبثق منه شعار الفن الملتزم والمهاد النظري الذي صدرت عنه، بعد تحولات عدة، نظرية الواقعية الاشتراكية.

يستلزم البحث عن معنى الواقعية في التقاليد الماركسية العودة الى المصادر الأولى التي اعتمدت مقولة الواقعية، وجعلتها منهجاً في النظرية والممارسة. والمصدر الأول هو كتابات انغلز، الذي كان على وفاق كامل مع ماركس في جميع المواضيع التي قاربها. ومع ان انغلز لم يترك دراسة منهجية عن الواقعية، فإن ما تركه شكل البداية النظرية التي انطلق منها لوكاش لبناء نظريته، وخاصة مفهوم النموذج والشروط النموذجية وشكل التعامل مع الموروث الفني.

أكد أنغلز على الآثار المعرفية للعمل الأدبي، فأقام الأدب على دوره التنويري التحريضي، الذي يكشف تناقضات الواقع، ويبدّد ضباب الوعي، ويدفع الى الفعل والحركة. في تصحيح الوعي يتجلى الدور المعرفي للأدب، وفي دعوته الى الفعل الثوري يتكشف دوره السياسي، أي أن انغلز كان يربط التحريض بالمعرفة، بل إنه جعل من دراسة الواقع في علاقاته المادية أساساً لتحقيق العملية الأدبية، وشرطاً لانتاج آثار تحريضية صحيحة. إن تحديد أنغلز للأدب كممارسة معرفية تنتج آثاراً سياسية، في شروط محددة، دفعه الى تخصيص الواقعية، والى الدعوة الى شكل محدد منها، فهو لم يكن يدعو الى واقعية تقليدية، انما كان هدفه هو الوصول الى واقعية ترتبط بالطبقة العاملة شكلاً ومضموناً، بحيث تكون قادرة على رسم واقع هذه الطبقة، والوصول اليها، إذ إن التوجه الى طبقة اجتماعية ذات سمات محددة، يقتضي تحقيق الوصول اليها، علماً ان عملية الايصال تظل مشروطة بالأشكال الفنية التي تتوسلها. كان انغلز في هذا التحديد يربط التحولات الفنية بالتحولات الاجتماعية، ويقوم بتمييز أدب الطبقة العاملة شكلاً ومضموناً إن لم يكن يدعو الى ثقافة بروليتارية تنسجم مع الدور التاريخي للطبقة العاملة. يقول انغلز «ان المقاومة الثورية التي تواجه بها الطبقة العاملة مضطهديها، ومحاولاتها الواعية، أو شبه الواعية، لانتزاع حقوقها الانسانية، هي ملك للتاريخ، ولها الحق أن تطالب بمكان لها في ميدان الواقعية». وبعد ربط الواقعية بمهامها الجديدة، يحدد انغلز سمات الأدب

الـواقعي الجديـد: «تقـوم الـروايـة ذات النـزعـة الاشـتـراكيـة بمهمتها، بشكل كامل، حين تهدم، من خـلال رسمها الأمـين للعلاقات الفعلية، الأوهام السائدة عن طبيعة هذه العلاقات» ثم يكمل قوله محدداً سمات الواقعيـة: «تفترض الـواقعيـة، في نظري، إضافـة الى دقة التفـاصيل، التصـويـر الـدقيق للسمات النموذجية في شروط نموذجية».

يقـوم مفهوم انغلز عن الـواقعية، عـلى وحـدة السيـاسـة / المعـرفة، فـالفعل السيـاسي يستدعي تـراجع الـوعي الزائف، واستبداله بوعي جديد يتعامل مع الواقع المادي لا مع الصورة الـوهمية لـه. يصبح الفن في هـذا المفهوم شكـلاً معـرفيـاً، لا يلتقط التفاصيل العارضة، إنما يرسم بـدقة مـا هو جـوهري، لأنـه يصل من حيث هـو شكـل معـرفي، إن إدراك القـوانـين المـوضوعيـة التي تحكم حركـة الواقـع الموضـوعي، فكأن انغلز يماثل المعرفة الأدبية بالمعـرفة العلميـة الدقيقـة، وهذا مـا يفسر اعجابه الشـديد ببلزاك، الـذي قال فيـه: «لقد تعلمت منـه، حتى فيما يختص بالتفـاصيل الاقتصـادية (اعـادة توزيـع الملكية الفعلية والشخصية بعـد الثورة مثلاً) أكثر مما تعلمت من كل المؤرخـين، والاقتصاديـين، وعلماء الاحصـاء المختصـين بتلك المرحلة». يعتمد انغلز على مفهومه للأدب كممارسة معـرفية، ليصـوغ بعض مفاهيمـه النقديـة الأولية، ومن هـذه المفاهيم، مفهـوم النموذج والشروط النمـوذجيـة، والنمـوذج لـديـه هـو الخاص المجرد، الذي يحمل بسبب تجريده كل خصائص العام القائم في شرط محدد، ويشير الى نزوعـه العام، والى امكـانات تطوره الممكنة. النمط هو تكثيف محدد لعلاقة اجتماعية محـددة يعكس الـواقـع في صراعـه، ويكثّف لحظة الصراع في هـذا الـواقع، ويميّـزها، حتى يصبح مرآة تعكس الـواقـع وتخلفـه، وتصل الى لحظة التاريخ التي يجسدها. يقـول أنغلز في رسالتـه الى لاســال: «ان فكـرتــك عن سيكنجن صـائبــة تمـامــاً، فالأشخاص الرئيسيون فيها ممثلون لطبقـات ونزوعـات محددة، وبالتالي لأفكـار عصرهم المحددة، أي أن دوافعهم لا تقـوم في شهوات فردية عاديـة، إنما في التيـار التاريخي الـذي يحملها».

يهـدف تـركيـز انغلز عـلى مفهـوم النمـوذج الى ضرورة تجـاوز العـارض واليومي والى التقـاط الاجتمـاعي والتـاريخي، بحيث يصبـح النمـوذج تكثيفـاً للفردي والجـماعي، ان لم يكن حامـلاً لصورة القوى الاجتماعية المتصارعة، وقناعاً لما هو جـوهري في الصراع الطبقي وفي المنحى التاريخي القـائم فيه. وبهـذا المعنى يكـون النموذج تجـريداً محـدداً، يبدأ من المشخص المـرئي أي الزائف، ليعيد صياغته بالمفاهيم النظرية، كي يصبح مشخصاً حقيقياً يختلف عن المشخص الأول المدرك حسياً، فالتجريد هو شكل مقاربـة المعرفـة للواقع، والـذي ينقل الـواقع من دائـرة الايديولوجيا الى حقل المعرفة.

استعاد لوكـاش ملاحـظات ماركس وانغلز، وحـاول اقامـة نظرية للواقعية تعتمد الرواية الواقعية البرجوازية مثالاً، واتكـأ في هذه المحاولة على بعض مقولات الفلسفـة الهيغلية، بعد أن أخضعها الى نقد ماركسي محدود، وقد أخذ لوكاش بديالكتيـك الظاهر والجوهر، واستند اليه في تحـديد معنى الـواقعية، ومعنى الصدق الفني الذي هو سمتها الأولى. تصبح الواقعيـة في هذا التحـديـد انعكـاسـاً فنيـاً للواقـع المـوضـوعي، يـربط بشكـل ديالكتيكي بين سطح الظواهر وجوهرها، متمايزاً في ذلـك عن الانعكاس الميكانيكي الذي يكتفي بظاهر الأشياء ويعجـز عن النفاذ الى علاقاتها الداخلية، ومتمايزاً أيضـاً عن التعامـل المثالي مع الواقع، والذي يكتفي بالدوران حول العلاقـات الداخليـة بـدون أن يستطيـع تلمس أثر هـذه العلاقـات على العـلاقـات الخـارجية، ومحيـلاً، بالتـالي الواقـع الى كيـان متعـال لا يمكن ادراكه أو تلمس آثاره.

تتحـدد الـواقعيـة، عنـد لـوكـاش، في تحقيقهـا للعـلاقــة الديالكتيكية بين الـظاهر والجـوهر ولأنها كـذلك، فهي تختلف عن المدرسة الطبيعية التي تماثل الـظاهر بـالجوهـر، وتقيم بينهما عـلاقة ميكـانيكية تفضي الى تـلاشي الجوهـر، أو تزييفـه. كـما تختلف عن المـدرسة المثـاليـة التي تقيم تعـارضـاً بـين الـظاهـر والجوهر، وتعجز عن ادراك الوحـدة الديـالكتيكية لتنـاقضهما. إن الفن في منظور الواقعية يدعـو الى تملك موضـوعي للواقع، إذ إن الظاهر والجـوهر همـا علاقتـان في الواقـع قبل أن يكـونا تعبيـراً عن مستوى معـرفي انساني. يقـول لوكـاش «ينزع الفن الصحيح الى احتضان الواقع في كل توسطاته وعلائقه، ويحاول أن يقبض على الحياة في كليتها المعقدة، ومن أجل ذلك يذهب بعيـداً الى جوهـر الواقـع، كي يكشف في اعـماقـه عن القـوى المحتجـبـة الكـامنــة خلف الــظواهــر». ان بـحث الـفن عــن الجــوهــري، لا يـقــوده الى اعــطاء صــورة مجـردة لـلواقــع تتــلاشى فيـهــا الــظواهــر فعــلى الـعكس مـن ذلــك، فــإن الفن يمثـل السيرورة الـديـالكتيكيـة الحيـة التي تقلب الجوهـر ظـاهراً، أو تجعـل الجوهـر يتكشف كظاهـر، لتجعل من هـذا الـظاهر جـوهراً جـديداً، كـما أن هـذه السـيرورة تكشف عن الجانب الآخر لذاتها، حينما تطلق الـظاهر في حـركيته، وتجعله يفصح عن جوهره الخاص، وفي هذه السيرورة يعـبر الفن عن كلية الحياة في تجديدها وتناقضاتها، ويبلغ مسـتـويـاتهـا المتعددة، حيث يعلن أن الجـوهر، في لحـظة معينـة، يتحـول، في لحـظة أخرى، الى ظاهر جديـد، فكأن وظيفـة الفن هي انارة المسـار

التاريخي، ورصد ما يميزه، وترجمة ما يجعل التاريخ جديراً باسمه، أي ترجمة الاحداث الاجتماعية، والتي حدوثها هو التاريخ بعينه. ويستطيع الفن الواقعي أن يقوم بوظيفته حين يعثر على شكل المقاربة الفنية الضرورية لكل حدث تاريخي، وحين يخلق جملة من المقولات الفنية تقوم بتكثيف خصائص الواقع الاساسية، وتخترق ما هو نوعي فيها؛ أي حين يقدم الفن صورة نوعية لهذا الواقع، تحمل في علاقاتها معرفة نوعية. إن المعرفة الفنية لا تماثل المعرفة التاريخية أو الفلسفية، والا سقطت في التجريد الزائف، وتحولت الى شكل من العلم الزائف، ولهذا فإن على هذه المعرفة أن تعتمد على مقولات فنية تجرد الواقع المشخص، وتنقله الى مستوى المعرفة، وما تعريف النموذج عند لوكاش الا صورة لهذا التجريد، فالنموذج يعكس «الحياة في وحدتها المتناقضة، وفي هذه التناقضات تنتسج السمات الاجتماعية، الاخلاقية والروحية الأكثر أهمية في حقبة محددة في وحدة حية».

لقد ربط لوكاش الواقعية بانتاج المعرفة الموضوعية التي تبرهن على تقدم التاريخ وتؤكد انسيابه المستمر الى مقام اعلى وأكثر ارتقاء، حتى أصبح دور الأدب لديه هو رسم التقدم الاجتماعي، ووصف صراعاته وتناقضاته بما يؤكد ضرورة هذا التقدم، فكأن التقدم محايث للواقع، أو قائم في طبيعة الأشياء، إن لم يكن الواقع ذاته سيرورة لا تعرف الا السير الى الامام. يركن لوكاش في تأكيده على تقدم العالم الى فلسفة هيغل، أو الى شكل معين من تأويل مفهوم التاريخ عند ماركس، حيث تحكم الغائية حركة التاريخ، أو تتجلى هذه الحركة كمسار من الأدنى الى الأعلى. إن هذا التصور للتاريخ، يحاصر العمل الأدبي، ويحد من حركته، لأنه يملي عليه قولاً مسبقاً، وما على الأدب إلا أن ينقل هذا القول. وكما يركن لوكاش الى التصور الغائي ليحدد به موضوعية القول والمعنى، فانه يركن أيضاً الى رواية القرن التاسع عشر ليجعل منها معياراً للممارسة الفنية الصحيحة.

إن دفاع لوكاش عن الواقعية البرجوازية، والدعوة الى الاقتداء بها، لا يكشف عن اعجاب لوكاش بتراث عصر التنوير فحسب، بل يطرح أيضاً مسألة التراث الانساني في منظور الواقعية. لقد شكل عصر التنوير بشكل عام، ولدى لوكاش بشكل خاص، مرجعاً أساسياً لا فكاك منه، ومصدراً يثير الالهام ويسعف التجريد، حتى أصبح مثالاً ينبغي الاهتداء به والركون اليه. الأمر الذي دفع لوكاش الى قياس أي انتاج فني من وجهة نظر الواقعية السالفة، ان لم يدفعه أحياناً الى أحكام قسرية وتعسفية ترفض كل ممارسة فنية لا تستجيب لمواصفات الواقعية العظيمة. ولهذا قاوم لوكاش كل الاشكال الجديدة باسم الانحطاط البرجوازي، ولم يكن يعني بالانحطاط الا الخروج عن المعايير السالفة، والتي باسمها حارب ممارسات جويس وبروست وبريشت، وناضل ضد أي تجديد في الشكل، لاجئاً أحياناً الى الواقعية العظيمة، الأمر الذي منعه من رؤية العلاقة بشكل دقيق بين التحولات الاجتماعية والأشكال الأدبية، فهو لم يكن يرى في تلك الواقعية الا مرآة لتقدم العالم حتى أصبح مفهوم التقدم لديه معياراً أدبياً، خاصة أن هذا المفهوم كان قاعدة لفلسفته.

وإذا علمنا أن هذا المفهوم المثقل بالتراث الهيغلي كان مفهوماً فلسفياً اولاً، عرفنا لماذا كان لوكاش يعامل الانتاج الفني والأدبي بمفاهيم فلسفية، ولماذا لم يعمل على انتاج مفاهيم نقدية أدبية الا في السنوات الاخيرة من حياته. إن عدم الاهتمام بشكل كاف بالخصوصية الفنية هو الذي جعل من مساهمة لوكاش في الأدب والفن، مساهمة فلسفية أولاً، ومداخلة لا ترى الممارسة الفنية الا في مضمونها، أو مداخلة تعطي المضمون موضوع الأولوية.

لقد دافع لوكاش عن عصر التنوير، لأنه رأى فيه مرحلة حاسمة في المسار الانساني من مملكة الضرورة الى مملكة الحرية، فاعتمدها مرجعاً للقراءة والمحاكمة، وقام بقراءة التراث الانساني من وجهة نظر التقدم، وجعل من مسألة التراث أحد أهم ركائزه في الأدب والفلسفة، وكثيراً ما رفض الجديد باسم القديم، وعجز عن ادراك الجديد بسبب سطوة القديم. وقد نظر الى التراث كلحظة تنويرية في التاريخ، أو كجزء من مسار تفتح الشخصية الانسانية، وبسبب هذه النزعة الانسانية كان يعزل التراث، أو يكاد، عن مساره الاجتماعي الخاص به، ويضعه في ركب الفكر الانساني العام، بعد أن يجعل منه لحظة مستمرة وصحيحة في استمرارها. إن دفاع لوكاش عن التراث، يجعلنا نذكر بموقف انغلز، الذي دافع بدوره عن كل معطيات الانسانية الايجابية بدءاً من اسخيليوس وارستوفانيس، وصولاً الى شيلر وسرفانتس، وكل معطيات الثورة البرجوازية. وإذا كان انغلز قد أعاد تقويم التراث الانساني من وجهة نظر الثورة البروليتارية، فإن لوكاش أعاد هذا التقويم، ولكن من وجهة نظر التقدم الانساني العام، الأمر الذي كاد أن يدفعه احياناً الى استبدال مفهوم الثورة البروليتارية بمقولة التقدم الانساني العام، وأن ينسى الى

حدود معينة مفهوم الصراع الطبقي في الأدب والفن، وهو النقد الذي وجهه اليه بريشت في المناظرة الشهيرة التي دارت بينهما حول الواقعية.

اذا كان لوكاش قد أسر نفسه في شكل معين من الواقعية، فإن بريشت قد حاول كسر كل الأشكال الجاهزة، وبناء واقعية جديدة تتواءم مع المستجدات الاجتماعية، وتتوافق مع الدور السياسي للأدب في انجاز الثورة الاشتراكية، فدعا الى الواقعية المقاتلة كشكل أدبي يستجيب لديالكتيك الحياة، ويعبر عن الصراع الاجتماعي في كل أبعاده الممكنة. لم يكن بريشت يقرأ العملية الأدبية في تاريخ الأدب أو في تاريخ الفلسفة، بل كان يرصدها في مجمل الممارسات الاجتماعية، كي يعيد كتابتها كممارسة جديدة تفعل بدورها في كل الممارسات الاخرى، وتقوم بدور معين في زمان ومكان معينين. وبسبب ربط الأدب بزمانه ومكانه أقام بريشت مفهوماً متميزاً للواقعية، فمارسها في أدبه، واعطاها قواماً نظرياً بشرح هذه الممارسة، ويترك لها المجال لكل تطوير محتمل طالما أن هذه النظرية تعترف أن فاعلية الأدب والفن مرتبطة أولاً بخصوصية الزمان والمكان اللذين يتم فيهما انتاج الأدب والفن، إن هذا التحديد يستلزم تعريف الأدب كعلاقة اجتماعية قائمة في جملة من العلاقات الاجتماعية. يقول بريشت: «الأدب ممارسة اجتماعية متميزة ترتبط بمجمل الممارسات الاجتماعية»، واعتماداً على هذا القول قام بتعريف الواقعية كممارسة متعددة المركبات: «الواقعية ليست قضية أدبية فحسب، انها أكبر من ذلك بكثير، فهي قضية سياسية، فلسفية، عملية، ينبغي أن ترى كذلك، وأن تعالج كذلك، أي: كقضية تمس مجمل الحياة الاجتماعية».

لقد قام بريشت بتجديد مفهوم الواقعية مدفوعاً بشكل اساسي بالتزامه السياسي، وبقناعته بوظيفة الأدب والفن في تحقيق الثورة البروليتارية، بل إن تجديده في الفن والنظرية كان انعكاساً مباشراً لهمومه السياسية، اذ إن بريشت لم يكن يفصل بين الفن ووظيفته، فالفن عنده محدود بوظيفته، ويتطور ويتشكل وفقاً لأهداف هذه الوظيفة المحكومة سياسياً، فكأن اللحظة السياسية هي الحامل الأول للعملية الأدبية، أو كأن الموقع الطبقي، والالتزام السياسي، هما المقدمتان الضروريتان اللتان تحكمان بناء العمل الأدبي. انطلاقاً من ديالكتيك الفن والسياسة، ومن تصور ماركسي يؤكد على المعرفة الأدبية، ويدعو الى أدب وفن منتجين للمعرفة، قارب بريشت بين المعرفة الأدبية والقانون العلمي، وقد بالغ في ذلك أحياناً، حتى أنكر عفوية الأديب، واستبعد أية علاقة لا تخضع للمحاكمة، وجعل من العمل الأدبي وسيلة لشرح علاقات الواقع الموضوعي، وأداة لهدم الأوهام التي ينتجها. يقول بريشت: «اذا أردنا أن نكتب حقيقة فاعلة عن حالة أوضاع سيئة، فينبغي كتابتها بطريقة تمكننا من التعرف على أسبابها»، ويقول أيضاً: «لنلق جانباً كل الأشياء التي تمنعنا من الكشف عن السببية الاجتماعية بشكل كامل». إن تأكيد بريشت على التعرف أو على السببية الاجتماعية قد قاده الى اعتبار الأدب مجالاً للبحث والتقصي في كل حقول المجتمع والمعرفة، ولهذا كان يقول: «يحتاج الكاتب، في زمن الصعوبات والهزات العظيمة، الى معرفة الديالكتيك المادي والاقتصاد والتاريخ». أي أن المعرفة هي ضرورة للكاتب من أجل التعامل الصحيح مع زمانه، أو من أجل انتاج معرفة صحيحة تسمح بتغيير هذا الزمان.

مهما يكن من أمر فإن مفهوم الواقعية المقاتلة قد دفع بريشت الى آفاق جديدة في النظر وفي العمل، بل قاده الى انشاء اقتصاد جديد في الكتابة والقراءة، اقتصاد وظيفي يحدد لبداية الكتابة ونهايتها، ويجعل من المردود السياسي حاكماً مطلقاً لبداية الكتابة ونهايتها، فمسعى الكتابة هو تحقيق أمر مشخص، والوصول الى نتيجة مفيدة وصالحة للاستعمال: «ينبغي استخلاص حقيقة نستطيع استخدامها من أجل شيء ما» أما هذا الشيء الذي تدور حوله الكتابة فهو الثورة الاجتماعية، أو بشكل أدق، انتاج الانسان القادر على تحقيقها. وهكذا فإن دور الكتابة يتحدد أولاً وأخيراً، باعداد القارىء وتربيته كي يساهم في الثورة، فالثورة ترى الكتابة في مردود القراءة، وفي القارىء الذي يترجم تعاليم الكتابة بممارسات اجتماعية تطالب بالتغيير.

تتجلى الكتابة، اذن، في وظيفتها الاجتماعية، مؤكدة أن الكتابة، كما القراءة، هي علاقة اجتماعية فاعلة في الصراع الاجتماعي، وأن ممارسة هذا الصراع، لا يتكلل بالنجاح، الا اذا استطاعت الكتابة أن تؤسس لمعايير جديدة، وأن تسمح بشكل جديد من القراءة يختلف عن أشكال القراءة المسيطرة، علماً ان علاقة الكتابة بالقراءة هي التي تسمح بتأسيس أشكال القراءة الجديدة. في ديالكتيك القراءة والكتابة يستبين، من جديد الطموح الذي كان يسعى اليه بريشت، وهو توحيد الكاتب والقارىء في عملية الثورة الاجتماعية، فكأن ما يكتبه الكاتب لا يتحقق الا اذا ترجمه القارىء ممارسة في الصراع

الاجتماعي، وعندها يعيد الكاتب والقارىء بناء هذا الصراع متحققاً لا على الورق وانما في واقع الحياة الاجتماعية. يقول بريشت: «ان العمل الذي يسيطر على الواقع ولا يسمح للجمهور بالسيطرة عليه، ليس عملاً فنياً / على الكاتب الواقعي أن يكتب بطريقة يمكن فهمها لأن هدفه هو التأثير بشكل حقيقي على بشر حقيقيين / أيها الكاتب انك لا تقاتل وحيداً، فقارئك يقاتل معك اذا عرفت كيف تشده الى المعركة، كما أنك لست وحيداً في بحثك عن الحلول، فهو يعثر عليها أيضاً».

ان تلمس بريشت لعلاقة الكتابة بالقراءة، وتأكيده على أن الكاتب يقدم عملاً محدداً موجهاً الى قارىء محدد، قاده الى طرح مسألة الاتصال، أو قاده بشكل أدق الى مفهوم حي ودقيق لمعنى الشكل الفني، فهذا الشكل لا يتحدد بذاته، ولا يخلق لذاته، انما هو الشكل الموائم للتعبير عن مشاكل الحياة الاجتماعية. ولما كانت هذه المشاكل متجددة ومعقدة وبعيدة عن الثبات والبساطة، فإن الشكل الأدبي لن يكون له معنى الا اذا واكب جديد الحياة، وكان قادراً على انتاج الواقع المعاش في كل تعقيداته ومركباته. وبهذا المعنى فإن الشكل الفني ينفي في تجدده كل المثل السابقة، ويرفض كل المعايير الجاهزة، ويسعى باستمرار الى انتاج نفسه بشكل جديد كي يحتضن الجديد المستمر الذي تقدمه الحياة. ان: «المضامين الجديدة تقبل الأشكال الجديدة، لا بل تفرضها أيضاً»، وان «الفئات الاجتماعية التقدمية تحتاج الى أدب يختلف عن أدب الفئات الاجتماعية الرجعية». هذا التأكيد على علاقة الشكل بالواقع المعاش، جعل بريشت يتعامل مع التراث بشكل مختلف، وينزع عنه هذا التقديس الذي نجده عند لوكاش. يقول بريشت «انه لخطر جداً أن نربط فكرة الواقعية العظيمة ببعض الأسماء مهما بلغ شأنها، وأن نرجعها الى بعض الاشكال مهما بلغت قيمتها.... إن من يقرر صلاحية الأشكال الأدبية هو الواقع، وليس علم الجمال، ولا حتى الواقعية».

ينطلق بريشت في مفهومه للواقعية من مبدأ صحيح، وهو أولوية الواقع على الفكرة وأولوية الممارسة على النظرية، إذ إن معيار الحقيقة لا يوجد في الكتب ولا في النظريات، انما يوجد وبحدود معينة، في الواقع الاجتماعي، وفي الصراع الذي يدور في هذا الواقع، وفي آثار الصراع وتطوره ونزوعاته. وحين يتحدث بريشت عن الحياة، أو عن الواقع، فإنه يشير أولاً الى القوى المتصارعة، ويحاول تحديد مكان القارىء الذي يتوجه اليه في الصراع القائم، كي يكتب له هذا الصراع، أو كي يكتب له حتى يشارك في هذا الصراع، وفي هذا التحديد الذي يرى العلاقة بين القارىء والصراع في زمان ومكان محددين يتكون الشكل الأدبي، وينبني العمل الأدبي بل تتطور النظرية الأدبية، اذ إن العمل المكتوب من وجهة نظر الصراع، يتطور ويتغير بتطور وتغير هذا الصراع من ناحية، وبتطور وتغير القارىء من ناحية ثانية. إن رصد علاقة القارىء بالعمل الفني من وجهة نظر وظيفة العمل الفني، تفرض على هذا العمل أن يعيد كتابة ذاته، أو أن يقوم بنقده الذاتي، أو أن يغير في شكل بنائه، أي أن يبحث عن أفضل المواد والأشكال من أجل أن يتحقق أثره في القارىء المفترض.

إن بحث بريشت عن الشكل الفني الموائم، هو بحثه المستمر عن القارىء الذي يطمح اليه، وهذا البحث الذي لا يرى الشكل الا في علاقته بالقارىء، هو الذي فتح أمام بريشت حقل التجريب والتجديد والابتكار. لكن بريشت كان يبحث عن قارىء من وجهة نظر سياسية معينة، وهذا القارىء هو الانسان الذي يقاتل من أجل الثورة البروليتارية أو هو الانسان المستعد بالقوة لهذا القتال، لكن الايديولوجيا المضللة تمنعه عن ذلك. ولهذا فإن نقل الانسان من وضع المقاتل بالقوة الى وضع المقاتل بالفعل يقتضي نقله من اطار الايديولوجيا المضللة الى اطار الوعي الصحيح. إن هذا الانتقال لا ينطبق على الانسان الا بقدر ما ينطبق على الأدب والفن الداعيين الى الثورة، فلكي يستطيع الفن أن ينقل الانسان من وعي زائف الى وعي صحيح فان المطلوب أولاً هو تحرر هذا الفن من المعايير المسيطرة التي يقاتل ضدها. وبالتالي فإن الدعوة الى مجتمع جديد تتضمن الدعوة الى فن جديد مختلف في الشكل والوظيفة. وانطلاقاً من هذا دعا بريشت الى فن جديد، ورفع شعار طبقية الثقافة والأدب، وناضل من أجل تمييز الثقافة البروليتارية عن الثقافة البرجوازية، أو بشكل أدق، حاول ارساء بعض المفاهيم التي تساعد على انتاج ثقافة بروليتارية. وكان في ذلك يمارس مفاهيمه عن علاقة الأدب بزمانه، وعن علاقة التفاعل التي يجب أن تقوم بينهما فالأدب هو مداخلة في الحاضر، وفعل في الراهن: «ليس الأمر أن نعقد الصلة مع الزمن القديم، بل أن نوثق العلاقات مع الأزمنة الحديثة القذرة».

لقد مارس بريشت مفهوم الواقعية، مبتدئاً من مفهوم الوظيفة الادبية في شروط معينة، ومميزاً معنى القارىء والمضمون والشكل، أي أنه أقام علاقة صحيحة بين الأدب والتاريخ، فالأديب لا يستطيع أن يتدخل في التاريخ الذي

يعيشه، إلا إذا كان قادراً على تحليل المستويات الاجتماعية لمجتمعه، وإدراك مدى تطورها، وتلمس شكل العلاقات المتبادلة بين هذه المستويات وفي هذه الحالة فإن الأديب يكتب عن مجتمع يعرفه، ويقدم أدباً متميزاً، والتمييز هنا يعني الخصوصية التاريخية التي تحتضن الخصوصية الوطنية والثقافية. . . . . إن ادراك العلاقة الصحيحة بين الأدب والتاريخ، أي بين الأدب وشكل ومستوى الصراع الاجتماعي في مجتمع محدد يقوم بتمييز الأدب شكلاً وموضوعاً، فينقذ الأدب من الكونية الزائفة والتجريد الخاوي، كما يسمح بتحقيق الايصال بين القارىء والكاتب، إذ إن الكاتب الذي يعرف تاريخ مجتمعه، يستطيع الاتكاء على الموروث الأدبي الخاص به، ويقوى على مخاطبة القارىء بلغة يعرفها وبدلالات ليست غريبة عنه، ويحاور هذا القارىء اعتماداً على مرجع مشخص وحقيقي. وفي هذا المدار، فان تميز الأدب وربطه بواقعه، لا يعني تمييز الموضوع، بل يعني أولاً تمييز الشكل، واستخدام التكنيك الأدبي الموائم للواقع الاجتماعي.

إن التكنيك بمفهوم بريشت خاضع للتمييز، ومرتبط بمستوى معين من الوعي الايديولوجي والوعي الفني، وهو مرآة التقدم الاجتماعي، أي إشارة تومىء الى مستوى التطور الاجتماعي العام. لهذا فإن التكنيك ليس موضوعاً خارجياً يمكن نقله بشكل اعتباطي، ولا مقولة كونية صالحة لكل زمان ومكان ومتحررة من الأثر الايديولوجي. ما دامت الايديولوجيا ترشح في كل مركبات العملية الفنية، فإن انتاج أدب يخدم قضية الطبقة العاملة، يقضي بانتاج تكنيك جديد، ينشر المفاهيم الجديدة، ويساعف في خلق جملة معايير جمالية جديدة. ان الفن الهادف او التربوي لا يفصح عن جديده في المضامين المباشرة، إنما يبرهن على ذلك في شكل جديد من الممارسة الفنية القائمة على التجريب المستمر، لأن هدف هذه الممارسة هو تحقيق انزياح الممارسة الفنية من حقلها التقليدي الى حقل نقيض أولاً، وتحقيق انزياح القراءة الفنية أيضاً من حقلها القديم الى حقل جديد دائم التطور. وعلى هذا فإن دعوة بريشت الى فن تربوي لا تعني تبسيط الفن وارجاعه الى شعارات يومية، فهي تتضمن اولاً النضال من أجل فن جديد يخاطب طبقة لم يكن لها فنها، ولم تكن لها معاييرها الفنية الخاصة بها، هذه الطبقة هي الطبقة العاملة.

لقد سعى لوكاش الى واقعية تدفع بالفن وبالأدب الى ضفاف الفلسفة والايديولوجيا، في حين عمل بريشت على انتاج فن يقترب من البحث العلمي، ومع أن كلاهما كان يماثل، بشكل أو بآخر، بين المعرفة الفنية والمعرفة العلمية، فإن لوكاش بنى سعيه على قراءة فلسفية ـ انسانوية مرجعاً المفهوم البروليتاري للثقافة الى حدود الدنيا، أما بريشت فقد بدأ اولاً من تمايز صريح بين الثقافة البروليتارية والثقافة البرجوازية، وكان في هذا التمايز يضع الحدود بين العلم والايديولوجيا، ويوغل في تمكين هذه الحدود حتى كاد أن يحرم الفن من احدى لحظاته الأساسية، وهي لحظة الحلم او لحظة اللعب والتخييل.

حول التباس الواقعية

تطرح الواقعية جملة من الاسئلة، تشير الى التباس هذا المفهوم، وقلقه، واختلاف دلالته من باحث الى آخر، ويظهر هذا الالتباس واضحاً في اختلاف الاسم، أو في جملة النعوت التي تضاف الى الواقعية كي تصبح اكثر وضوحاً، أو كي تتمايز دلالتها من باحث الى آخر يكتب رومان جاكوبسن في مقالة قديمة له عن الواقعية الفنية، كما يكتب بريشت عن الواقعية والواقعية والاشتراكية والواقعية المقاتلة والواقعية المناضلة، كما تحدث لوكاش عن الواقعية العظيمة، ويتحدث بعض النقاد عن الواقعية الثورية والواقعية السحرية. أما آلتوسر فقد رفض مقولة الواقعية مؤكداً أن ماركس لم يلجأ اليها، وأنه تعامل مع اسئلة الأدب والفن بمفهوم المادية. وإضافة الى قلق الاسم، فان الواقعية تفقد في تطبيقاتها البسيطة، ما يميزها عن مفهوم المحاكاة، وما يفارقها عن النزعة الطبيعية، وخاصة حين تعتمد الواقعية على فهم ميكانيكي وبسيط لمعنى الانعكاس، يرى الواقع في تجلياته السطحية. إن ارجاع الانتاج الفني الى محاكاة للواقع، والى انعكاس مرآوي له، تلغي دلالة الفن والأدب، لئن هذه الدلالة في إطار الانعكاس المباشر ليست أكثر من إعادة انتاج للواقع يلغي كل معاني العملية الفنية: يلغي أولاً المعرفة التي ينتجها الفن، والقائمة على ادراك العلاقات الداخلية للواقع في شرط تاريخي محدد، والاقتراب من النزوع العام لهذا الواقع، ويلغي ثانياً امكانيات التخييل الفني. إذ إن اعتبار الفن مرآة للواقع يعني نقل هذا الواقع بلا تحويل، علماً أن مفهوم التخييل الفني ينطلق من مفهوم التحويل. فالفن ينطلق مما هو اساسي ومتميز في واقع محدد، ثم يقوم بالبحث عن الشكل الفني الذي يعبر عن هذا الأساسي والمتميز، وهذا الشكل هو الذي يقوم بتحويل وتغيير عناصر الانطلاق حتى تصبح علاقات فنية، أي حتى تصبح علاقات فنية مختلفة عن

الواقع على الرغم من انطلاقها منه، وهذا الاختلاف هو الذي يكشف الواقع، ويزيحه عن سديمه اليومي وينتج المعرفة الفنية. ان هذا الاختلاف بين الواقع المعاش وصورته الفنية هو الذي يطرح السؤال المعروف: هل يمكن فعلاً نقل الواقع كما هو؟ ألا يختلف شكل الاقتراب الفني من الواقع باختلاف المواقف الايديولوجية وباختلاف مستوى الفن وتاريخه وشكل استقباله؟ واذا كانت صورة الواقع تختلف باختلاف المقاربات الفنية، ألا يعني ذلك أن انتاج الواقع فنياً لا يعتمد على معرفة الواقع فحسب، انما يعتمد أيضاً على شكل الأدوات الفنية المستعملة؟ إن هذه الأسئلة المختلفة هي التي تشرح عدم استقرار اسم الواقعية، وتعدد تأويلاتها، واختلاف تطبيقاتها أيضاً.

ان تأكيد الواقعية على مفهوم المعرفة، والتعامل مع الأدب والفن كما لو كانا حقلين من حقول المعرفة الخالصة، جعلها لا تصل الى معايير فنية واضحة، لأنها لم تميز بشكل واضح بين المعرفة النظرية والمعرفة الفنية، ولهذا كثيراً ما عاملت الأعمال الفنية بمعايير نظرية عامة أو بمعايير فلسفية، أو بمعايير سياسية. مهما يكن من أمر، فإنه من الصعب الوصول الى تحديد نظري لمعنى الواقعية، لأن هذا المعنى يختلف باختلاف المقاربة والتأويل، وهذا ما نقل الواقعية من صيغة المفرد الى صيغة الجمع.

الواقعية في الفكر العربي

وصلت الواقعية الى الفكر العربي متأخرة عن زمانها الأوروبي، لأنها لم تعثر على الشروط الاجتماعية التي أنتجت الواقعية الأوروبية، ولم تعش الثورة البرجوازية الضرورية لميلادها، فقد ولدت هذه الثورة في العالم العربي مجهضة، فأعطت آثاراً قليلة ثم ما لبثت ان انتقلت من حلم الثورة الى انحطاط العلاقة التابعة. ولهذا كان مسار الواقعية في الأدب العربي متعثراً وملتبساً ومتعدد المصادر. كانت الثورة الفرنسية بأفكارها التنويرية أحد المصادر الأولى، فقد توجه اليها الفكر العربي مدفوعاً بالاعجاب المجرد تارة، ومدفوعاً بأزمته الداخلية تارة اخرى، إذ إنه كان يبحث في تراثها عما يسعفه في تغيير الواقع الذي كان يعيشه. وكان النضال من أجل الاستقلال الوطني وطرد الاحتلال الاجنبي مصدراً آخر، فالاحتلال كان يهز علاقات المجتمع، ويهدد وجوده، ويفرض على اهل الفكر ان يستعملوا الفكر في الذود عن حقوقهم وفي الدفاع عن وجودهم المغتصب. وكثيراً ما كان يطرح الاحتلال اسئلة على الفكر، فيحاول هذا الفكر ان يعرف مصادر ضعف مجتمعه، وسبل تجاوز هذا الضعف، وفي هذه المحاولة كان الفكر مجبراً أن ينتقل من الاسئلة الشكلية الى الاسئلة المادية، التي لا تبدأ من الكتب المدرسية، بل من الواقع المحاصر. ولما كانت حركة الفكر مرهونة بالتحولات الكونية، بانتقال العالم من التجزئة الى الوحدة في اطار الامبريالية، كان على هذا الفكر، أن ينتقل بدوره من الواقع المحدود والمغلق الى عالم اكثر اتساعاً وتعقيداً، وفي هذا العالم الجديد، أعاد الفكر العربي اختبار ادواته، وتأثر بمناهج غريبة عنه، ومن هذه المناهج المدرسة الواقعية في اتساعها وتناقض تأويلاتها. وكان تأثر الفكر العربي بأفكار ثورة اكتوبر تعبيراً عن توحد العالم وعن كونية الثقافة وانتقال المجتمعات من الأزمنة المحلية المغلقة الى زمن التوحد الكوني.

إن جملة الشروط التاريخية التي تبدأ من زمن الاحتلال الاجنبي الى زمن الاستقلال الوطني الناقص، أجبرت الفكر العربي على الابتعاد، ولو جزئياً، عن الاسئلة المدرسية، والاقتراب من أسئلة الواقع المشخص، وما كتابات الكواكبي والأفغاني والطهطاوي وغيرهم الا مرآة لهذا الانتقال الباحث عن أفق جديد، وما ظهور عصر التنوير العربي المجهض الا استجابة لواقع يشعر بنقصه، ويعمل في حدود معينة على تجاوز هذا النقص. وكثيراً ما كان يعتبر النموذج الأوروبي هدفاً، فأخذ يدور حوله، ويقترب من افكاره، ويقتبس من مناهجه. ولم يكن الفكر الأدبي بمعزل عن هذه التحولات، فانتقل من عالم الانشاء والاسلوبية الميتة الى عالم الحياة وهموم المجتمع، وتحت هذا التأثير كتب محمد المويلحي: **حديث عيسى بن هشام**، وكتب حافظ ابراهيم: **ليالي سطيح**، وظهر الشعر الذي يمجد الحرية ويدافع عن الوطن والانسان. مع ذلك فإن الدعوة الصريحة الى أدب يرتبط بالمجتمع، لم تظهر الا في بداية الثلاثينات، وبذلك تكون الأعمال الأدبية التي تنزع الى الواقعية قد ظهرت قبل الأفكار والنظريات الداعية الى الواقعية.

دعا الكثيرمن الكتّاب العرب الى الواقعية، أودعوا الى جملة من المواضيع التي ترتبط بالواقعية، فكتبوا عن: وظيفة الأدب، والأدب والحياة، الفن والمجتمع، مسؤولية الأدب لكن هذه الكتابات لم تشكل نسقاً نظرياً، ولم تأخذ طابع الاستمرار والتكامل، ان لم تكن كتابات موسمية. ويمكن أن نجد هذه

السـمات حتى عندد كتّاب لعبوا دوراً كبيراً في صياغة الفكر العربي مثل سلامة موسى ولويس عوض. مع ذلك، وفي مقابل المساهمات الموسمية والناقصة، نجد نماذج أخرى من الكتابات، التي دافعت عن الواقعية بثبات، وعملت بشكل مستمر على تطوير الواقعية، والترويج لأفكارها، ومجابهة خصومها، ومن هذه الأسماء عمر فاخوري، رئيف خوري، حسين مروة، محمود أمين العالم، ومحمد مندور.

دعا عمر فاخوري الى الواقعية، وكانت دعوته محصلة لجملة افكاره الاجتماعية والسياسية، التي استمدها من الثقافة الفرنسية الديمقراطية، والتي جعلت شعارها الأول والأخير تحرير العقل والانسان، وتحقيق التقدم الحتمي للانسانية. وكغيره من دعاة الواقعية اعتبر فاخوري أن منبع الأدب هو الكون والحياة، وأن على الأديب «أن يستمد عناصر فنه وأدبه من الينبوعين اللذين لا يشح سلسبيلهما أبداً، أعني الكون والحياة: كون لا تنفد روائعه ولا تحد صوره، وحياة لا تزال متطورة متحولة فكأنه بعث مستمر في خلق جديد»، ويقول أيضاً: «الأديب حقاً من كان على اتصال دائم يقظ بهذا الوجود الذي يحدث عنه، وبهؤلاء الذين يتحدث عنهم - اليهم، وهل الأدب الا حديث عن الناس وعن الوجود؟ ذلك هو الأديب حقاً وصدقاً، لا كما صورته عصور الصناعة بأنه رواية للشعر، حافظ للأمثال، محيط بالاخبار، آخذ من كل فن بطرف». لما كان عمر فاخوري يبشر بالتقدم الاجتماعي، اي بالانتقال من وضع اجتماعي الى آخر أفضل منه، فانه رأى في الأدب أداة لتحقيق الانتقال نحو الافضل، ووسيلة قادرة على الفعل اذا اهتدت الى سبيلها الصحيح، والسبيل الصحيح يبدأ من الحياة ويصل الى الانسان، ويبدأ من الانسان ويعود الى الحياة، فالأديب صاحب رسالة، ورسالته أن يساعد الانسان على قراءة الواقع بشكل صحيح. تستلزم هذه الرسالة الاقتراب من الحياة والقارىء، وتفترض علاقة صحيحة بينهما. تقوم هذه العلاقة الصحيحة على قدرة الأدب على تناول المواضيع التي تهم القارىء فعلاً، وعلى كتابة هذه المواضيع بشكل يسهل وصوله الى القارىء، ومن اجل هذا الهدف المركزي، ربط عمر فاخوري اللغة بالحياة، أي ربطها بوظيفتها الاجتماعية المتطورة، فاللغة كما الأدب ليست غاية في ذاتها، وينبغي التعامل معها من وجهة نظر وظيفتها، ووظيفة اللغة هي نشر الوعي واليقظة والتحرر، وبالتالي فان اللغة تتطور وتتحول بما يتواءم مع اهداف الأدب الهادف. إن الحديث عن الأدب المسؤول يقود الى مفكر لبناني ديمقراطي آخر هو رئيف خوري، الذي خاض معركة طويلة من أجل التقدم والحقيقة. وقد بدأ رئيف من مفهوم التنوير الداعي الى التحرر الشامل، ولذا كان طبيعياً أن يقترن المفهوم الأول بمفاهيم اخرى مثل: الوعي، التحديث، الاحياء، النهضة، حقوق الانسان، العودة الى التراث، وكان طموح هذه المفاهيم هو اعداد العقل والانسان بما يسمح بتحقيق التنوير، والوصول الى ثقافة فاعلة. يقول رئيف «وما دام العقل هو مرجع الانسان الذي اليه يحتكم بالنتيجة لمعرفة الحقيقة، فقد أصبح رأس الأشياء التي يسأل عنها القلم أن يصور الحقيقة». وبعد اعتبار العقل هو المرجع يصل الى معنى العقل في علاقته بالانسان: «الانسان أشرف الموجودات في الدنيا، ونعني بذلك، الفرد المؤكد لذاته» ومن علاقة العقل بالانسان، تصدر مسؤوليته، وينبثق التزامه، ويتضح معنى الثقافة وتتأكد رسالة القلم. والثقافة هي: اعداد العقل وتهذيب النفس وترويض الجسم». أما القلم فهو «مسؤول اجتماعي انما هو مسؤول عن تصوير الحقيقة على واقع الحال، وعلى ما ينبغي أن تكون». إن تحديد دور القلم في الانتقال بالواقع الانساني من شكل الموجود الى الشكل الذي يجب أن يكون عليه، يلزم هذا القلم بمسؤوليات كبيرة، ويحثه على السير في الاتجاه الذي يحقق الانتقال المنشود، وما الأدب الملتزم الا هذا الأدب الذي يستعمل امكاناته من اجل خلق امكانات نقل المجتمع الى حالة أفضل، وما التوجيه في الأدب الا ضبط حركة القلم بما يسمح بتوعية القارىء بوعي جديد يتطلع الى أفق جديد: «فماذا يراد بالتوجيه في الأدب؟ نستطيع أن نفهم بهذا التعبير أن يكون الأدب متضمناً من الأفكار والعواطف والصور ما يوجه قارئه في طريق معلوم سياسياً أو اجتماعياً أو محض شيء أخلاقي لافرق. ولكنه كما قلنا هدف مرسوم في طريق معلوم». ان الأدب عند رئيف ليس متعة مجانية، أو ضرباً من اللعب التائه، إنما هو التزام محدد ذو هدف محدد هو تعليم الانسان والارتقاء به من اجل تهيئته لمهمة واضحة هي التحويل الاجتماعي، وهذا التحويل لا ينجزه الافراد فهو مشروع يستدعي مجمل القوى الاجتماعية الفاعلة، ويستنهض كل العقول النيرة، هذا الربط بين التقدم الاجتماعي والثقافة كان أساساً لمحاربة رئيف لمفهوم ثقافة الخاصة او الخيار الفضلاء، ودعوته الى ثقافة من أجل الكافة، أو دعوته الى ثقافة من أجل الشعب متحررة من كل القيود الاظلامية التي تماثل الشعب بالرعاع، وتمنع عنه الثقافة، لأنها شأن خاص لا يبلغه الا خلاصة القوم.

لقد كان الدفاع عن الثقافة كأداة تنوير جماهيرية، وكسلاح فاعل من أجل الثورة الاجتماعية، هو المرتكز الاساسي لأفكار عمر فاخوري ورئيف خوري، وهذا المرتكز هو الذي اعتمده بعد ذلك حسين مروة، الذي حاول اعطاء الواقعية بعض الأسس النظرية، ودافع عنها كنظرية كما دافع عن تطبيقاتها في الأدب والفن، معتبراً الواقعية هي «المنهج الصحيح للنفاذ الى أساس الحركة الجوهرية لعملية الابداع الأدبي والفني والفكري. وهو ـ كذلك ـ لا يزال المنهج المتميز بالقدرة على اكتشاف كل عناصر الفعل المتبادل بين الوعي الاجتماعي والعمل الفني». ان هذا المنهج كما يراه حسين مروة هو الدليل الذي يصون الفنان من سديم الانفعال، وينقل الفن من الوضع الجمالي ـ الانفعالي الى الوضع الجمالي ـ المعرفي، حيث يستعمل الفنان أدواته ليطبقها على علاقات اجتماعية يعرفها، وينتج معرفة فنية صحيحة تساوق حركة المجتمع وتفعل فيه، خاصة أن هذه المعرفة ضرورية لمجتمع مثل المجتمع العربي لا يزال يقاتل من أجل الاستقلال الوطني والتقدم الاجتماعي. تبرز الواقعية في المجتمع العربي كضرورة تلبي مطالب زمانها، وتستجيب لتحدياته، فهي المنهج الذي يريد من «الأدب والفن والعلم أن يكون كل منها في خدمة الانسان، وأن يكون حافزاً حركياً وحيوياً، يحفز الطاقات المادية والروحية معاً في الانسان لابداع اقصى ما يمكنها ابداعه». وحين يربط حسين مروة بين الأدب وزمانه وبين الفن وشرطه الاجتماعي، فإنه يصل الى ضرورة التمييز الفني، أي ارتباط الفن بمجتمعه وبثقافة هذا المجتمع فهذا الارتباط هو اساس انتاج الثقافة الوطنية، التي يتوحد فيها الكاتب والقارىء في حقل مهمات الاستقلال الوطني، وفي مساحة المعركة الوطنية. ان اعتبار المهمات الوطنية مرجعاً للكاتب والقارىء، يخلق علاقة صحيحة بينهما، ويشكل المرتكز الموضوعي لتطوير كل منهما، ولانتاج ثقافة كونية، أو ثقافة ترقى الى مستوى الكونية لأنها احتضنت كل خصائص واقعها الاجتماعي، و« الفن الذي لا حضور له في وطنه، لا حضور له في أوطان الآخرين، أو لا حضور له في عالم الانسان ـ الكائن».

ان الاقتراب من حاضر وماضي الواقعية في حقل الأدب والفن في الأفق العربي، يفرض الاشارة الى أحد المعالم الأساسية في هذا المجال، ان لم يكن أهمها على الاطلاق، وهو الكتاب المشترك الذي وضعه محمود أمين العالم مع عبد العظيم أنيس في منتصف الخمسينات: **في الثقافة المصرية**. وقد شكل هذا الكتاب مداخلة بالغة الأهمية في الحياة الثقافية في مصر وفي البلدان العربية لأنه جاء كدعوة نظرية متسقة من أجل منهج جديد يعبر عن قوى اجتماعية صاعدة، ويشكل في الوقت ذاته هجوماً على النظريات الأكاديمية المتخلفة عن الحياة، ووقوفاً في وجه التيارات التي تعزل الأدب عن الحياة، وتنقلق في تعاليم جامدة تبحث عن جمالية مدرسية. يرى هذا الكتاب ان الثقافة علاقة تفاعل، تفعل بغيرها من العلاقات، وتنفعل بها، فهي انعكاس فاعل، يكونها مجتمع محدد تعود اليه كي تساهم في تكوينه من جديد، وفي هذه المساهمة تعيد الثقافة تكوين ذاتها أيضاً. في هذا المنظور الدينامي للثقافة تأخذ الواقعية معناها، من حيث هي منظور ديالكتيكي، يرصد الواقع في تحولاته، ويرى الأدب في تميزه، ويحدد الكتابة في علاقتها بالقارىء، ويقارب القارىء في تاريخه الاجتماعي والثقافي. وفي هذه التحديدات لا تكون الواقعية شكلاً أو مضموناً، بل ممارسة تكتب الموضوع الصحيح، كي تنتج أثراً محدداً في قارىء تحرضه على القيام بدور محدد: « لا تتمثل الواقعية فقط في اختيار الموضوع، وانما في الشكل الذي يصب فيه هذا الموضوع، في الاسلوب الذي يعبر به الكاتب عن هذا الموضوع». يشترط الانتاج الفني، في هذا التحديد، تملك الوعي لقوانين الحياة الموضوعية، لأن هذا التملك هو شرط الوصول الى انتاج صحيح، والى اختيار الموضوع الصحيح والصياغة الموافقة له، فالوعي يحكم الموضوع والمضمون والصياغة. يستجلي الحكم في الموضوع عندما ينتج الأديب «صورة صادقة، ومرآة مبدعة، لحياة المجتمع في قلقه وأمله وتطلعه»، وهو لا يبلغ ذلك الا عندما يوائم بين الأدب والحياة، أو يخضع الأدب لمقاصد الحياة. ويستبين الحكم في المضمون، حين يستطيع العمل الفني ان ينتج وحدة في الشكل والمعنى، أي وحدة متآزرة العناصر، بحيث يأخذ كل عنصر دوراً محدداً، يصله بما سبق، ويفضي به الى ما يتلوه من عناصر. أما دور الصياغة فيتجلى في إنارة المضمون وتشكيله وفي ابراز المواقف الاجتماعية، لأن دورها في العمل الفني يستند، اصلاً، الى الشرط الاجتماعي الذي تقاربه العملية الفنية. تصبح الواقعية في هذا المنظور موقفاً ايديولوجياً ومدرسة فنية، لأنها تقيم العمل الفني على الوظيفة الاجتماعية، وعلى الوعي الفني، أي أنها تقيم العملية الفنية على شكلين من المعرفة الاجتماعية الشاملة، والمعرفة الفنية القائمة في المعرفة الاولى والمتميزة عنها أيضاً.

كتب محمد مندور بدوره عن الواقعية، وأكد على دور الأدب

الذي يتجاوز الناحية الجمالية والذي يجب عليه أن يواجه مسائل عصره. لكن اشارة مندور الى الواقعية لم تكن امتداداً لفكر نظري ـ فلسفي متجانس، كما هو الحال عند العالم مثلاً، وإنما تمت في إطار الدراسة الأدبية المحضة وفي معرض تصنيف المدارس الأدبية. ولذا فان دعوته الى أدب ملتزم بقضايا الانسان ترتبط بموقفه السياسي أكثر من ارتباطها بوعيه الايديولوجي العام، وهذا ما يفسر تعريفه الذاتي للواقعية من ناحية، وادراكه لضرورة الأدب المسؤول من ناحية ثانية، اذ إنه لا يقيم علاقة بين الأدب المسؤول والواقعية. يقول مندور: «جماهير عديدة من البشر أصبحت لا تقنع من الأدب بالمتعة الجمالية أو بعملية الترويح او التنفيس عن مكبوتات النفس، بل تطلب منه عملاً ايجابياً، وإيثاراً وتضحية بالذات في سبيل الغير من ملايين الناس الغارقين في محن الحياة ومشقاتها». على الرغم من هذا القول، فان الواقعية لديه هي مدرسة «تسعى الى تصوير الواقع وكشف أسراره واظهار خفاياه وتفسيره، ولكنها ترى أن الواقع العميق شر في جوهره، وأن ما يبدو خيراً ليس في حقيقته الا بريقاً كاذباً». وهذا يختزل الواقعية الى موقف أخلاقي عام، والى موقف جزئي من الواقع، يرى الشر ولا يرى السبيل الى هزيمته.

إن جملة المساهمات العربية المدافعة عن الواقعية، لم يجعل منها مدرسة موحّدة تتطور بثبات، وتتكامل بلا انقطاع، فقد اختلف دورها باختلاف أشكال الصراع الاجتماعي، فارتفعت حيناً، وانحسرت حيناً آخر، الأمر الذي جعلها تبدو أحياناً، كما لو كانت اثراً لجهود فردية، أو تجليات لمداخلات ثقافية محدودة بزمانها ومكانها، علماً أنها نتاج للتاريخ وانتاج له. ولأنها كذلك، فقد لعبت الواقعية، ولا تزال، دوراً اساسياً في تشكيل الفكر الفني العربي نظرية وممارسة، لأنها تطرح سؤالاً عن علاقة الفكر بالواقع من وجهة نظر الانسان العربي المكافح من أجل الاستقلال، وهذا ما قادها الى الخلط بين المعايير الفنية والمعايير السياسية، وكثيراً ما أرجعت الأعمال الفنية الى موقفها السياسي فقط، فدافعت عن أعمال هزيلة تقدمية الموقف، وهاجمت أعمالاً جيدة ملوثة بالفكر البرجوازي، ولصيقة بنظرية الفن للفن التي تلغي الوظيفة التحريضية للأدب والفن باسم الدفاع عن جمالية الفن واستقلاله المطلق. وربما يكمن في تأكيد الواقعية على الدور السياسي للأدب مساهمتها التاريخية الايجابية من ناحية، وآثارها السلبية من ناحية اخرى، فهي قد خطت المسار الصحيح للثقافة في ربطها بتحرير الانسان، لكنها ايضاً لجمت حركة هذه الثقافة باسم هذا التحرير ذاته، اذ إنها لم تستطع غالباً اقامة علاقة صحيحة بين المضمون الجديد وشكله، فأجهضته في قوالب تبسيطية قديمة.

مصادر ومراجع

- بيتروف، س.، **الواقعية النقدية**، دمشق، 1983.
- خوري، رئيف، **الأدب المسؤول**، دار الآداب، 1968.
- العالم، محمود امين، وعبدالعظيم انيس، **في الثقافة المصرية**، القاهرة، 1955.
- عبود، ح، **المدرسة الواقعية في النقد العربي**، 1978.
- فنكشتين، س.، **الواقعية في الفن**، القاهرة، 1971.
- لا فرتيسكي، أ.، **في سبيل الواقعية**، بغداد، 1974.
- لوكاش، جورج، **دراسات في الواقعية الاوروبية**، القاهرة، 1972.
- مروة، حسين، **دراسات نقدية**، دار الفارابي، 1976.
- مندور، محمد، **الأدب ومذاهبه**، القاهرة، دار نهضة، مصر.
- ـــــــ، **في الميزان الجديد**، القاهرة، 1944.
- هاوزر، أ.، **الفن والمجتمع عبر التاريخ**، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة.

- Althusser, L., *Pour Marx*, Paris, 1965.
- Balibar, R., *Les Français fictifs*, Paris, 1974.
- Brecht, B., Sur le *réalisme*, Paris, 1970.
- Fisher, J.O., *Epoque romantique et réalisme*, Praha, 1977.
- Lecourt, D., *Une Crise et son enjeu*, Paris, 1973.
- Le febvre, H., *Contribution à l'esthétique*, Paris, 1953.
- Lenin, *Sur l'art et la littérature*, Paris, 10/18, 1976.
- *Littérature, Science, Idéologie*, Automne, 1973.
- *lukas*, G., *Ecrits de Moscou*, Paris, 1974.
- ————, *Marx et Engels Historien de la littérature*, Paris, 1975.
- Ossowski, S., *The Foundations of Aesthetics*, Warszawa, 1978.
- *Preserve and Create*, New york, 1973.
- Prévost, C., *Littérature, Politique, Idéologie*, Paris, 1973.

فيصل دراج

الواقعية الاشتراكية

Social Realism
Réalisme Socialiste
Sozialistiche Realismus

يشير مصطلح الواقعية الاشتراكية إلى الأدب المدافع عن المشروع السياسي للطبقة العاملة، وإلى الفن الذي يجعل من هذه الطبقة حاملاً لمشروع التحرر الانساني الشامل. وكما

يرتبط هذا المصطلح بأدب الطبقة العاملة التي تناضل من أجل الوصول إلى السلطة، فإنه يرتبط أيضاً بتلك التي استطاعت الوصول إليها، والطبقة العاملة السوفييتية منها بشكل خاص. وقد يأخذ هذا الربط، أحياناً، شكلاً تبسيطياً، فيجعل من الواقعية الاشتراكية اختراعاً سوفيتياً، أومدرسة فنية متجانسة فرضتها السلطة السياسية، إن تاريخ هذه الواقعية لا ينفي دور السلطة السياسية في تبسيط وحصار معنى الأدب والفن، لكن هذا النفي لا ينكر الشروط التاريخية الموضوعية التي أنتجت الواقعية الاشتراكية، وأول هذه الشروط هو ولادة الطبقة العاملة، وتنامي وتصاعد دورها في المجتمع البرجوازي، وتحولها إلى قوة سياسية واعية لذاتها، ونضالها الواعي والمنظم من أجل الوصول إلى السلطة السياسية. لقد ولدت الواقعية الاشتراكية كأثر للصراع الشامل بين البرجوازية والطبقة العاملة، هذا الصراع الذي يحكم جميع المستويات الاجتماعية، ومنها المستوى الايديولوجي الذي يتعين فيه دور الأدب والفن. وإذا كان لكل مستوى شكل صراعه الخاص به، فإن للمستوى الايديولوجي صراعه بالضرورة، أي الصراع الايديولوجي الذي يحتضن ميدان الأفكار والعقائد والتصورات، وفي هذا المستوى ولد أدب الطبقة العاملة، أو ولد شكل من الأدب المدافع عن الطبقة العاملة، والذي تطور فيما بعد وأخذ اسم الواقعية الاشتراكية في عام 1934، في مؤتمر الكتاب السوفييت الأول. وأول سمات هذا الأدب هو تأكيده على الوظيفة الاجتماعية للأدب، وعلى دوره في تحرير الإنسان والمجتمع، وعلى مسؤوليته في الدفاع عن الإنسان المضطهد.

إن الدعوة إلى أدب يتلمس هموم الإنسان، ويلتزم بقضاياه العادلة، ليست دعوة جديدة، فقد مارسها الأدب العظيم في كل أطواره، وهو لم يستحق لقبه هذا، ويكتسب مصداقية مستمرة إلا بسبب التزامه بالدفاع عن القضايا الإنسانية الكبرى. ومع ظهور الثورة البرجوازية، وتزايد الدور الاجتماعي للأدب، وتبلور ووضوح الصراع الاجتماعي، تعاظم دور الأدب في الحياة الاجتماعية، وتزايد نزوعه إلى ملامسة قضايا الإنسان الاجتماعي. مع ذلك، فإن هذه الملامسة بقيت محكومة بنزعة أخلاقية، ومشروطة بحس أخلاقي يدعو إلى عدالة مجردة، إذ ان هذا الأدب كان يدعو إلى العدالة من وجهة نظر الأخلاق، لا من وجهة نظر السياسة، أي أنه كان يدعو إلى الخير في اطار المجتمع البرجوازي، بدون أن يدعو إلى تحولات تمس بنية هذا المجتمع، وشكل العلاقات الاجتماعية فيه. إن انتقال الأدب، أو شكلاً منه، من مدار الأخلاق إلى مدار السياسة، ومن مدار السلام الاجتماعي إلى مدار الثورة، لم يتحقق الا مع الصعود السياسي للطبقة العاملة، وفرض ذاتها كطبقة متميزة تحمل مشروعاً سياسياً ينادي بمجتمع جديد. ولم تصل الطبقة العاملة إلى هذا التميز إلا بعد ظهور النظرية الماركسية التي شرحت علاقات الاستغلال التي يرزح - البروليتاري تحتها، وشرحت أيضاً سبيل تجاوز هذا الاستغلال وتحقيق الثورة البروليتارية. إن لقاء الطبقة العاملة بالنظرية الماركسية ترك آثاراً حاسمة على مستقبل تلك الطبقة، وأعاد صياغة مسارها، وفرض عليها تحولات في مستوى الوعي والتنظيم والفعل السياسي. وامتد هذا الأثر ليصيب المفهوم الثقافي للطبقة العاملة، وليصيب أيضاً النزوعات الثقافية المدافعة عن الطبقة العاملة.

بعد لقاء الطبقة العاملة بالماركسية، تطور الوعي الايديولوجي للأدب الملتزم، واتكأ هذا الأدب على تصور جديد للعالم، فتراجع الموقف الوعظي - الأخلاقي، كما تراجعت التصورات الطوباوية للواقع، وابتعد الانسان البائس الذي كان يكتب عنه الكاتب البرجوازي الإنساني النزعة. ليحل مكانه البروليتاري كعلاقة مشخصة تخوض صراعاً سياسياً من أجل تحقيق الثورة البروليتارية، التي تحرر الإنسان من قيود الاستغلال والاغتراب، والتي في تحريرها للبروليتاري تقوم بتحرير الانسانية جمعاء. إن التمايز الاجتماعي الذي يسم المجتمع البرجوازي، والذي يتجلى في وجود طبقتين متناقضتين، يمثل إحداهما صاحب رأس المال، ويمثل الأخرى البروليتاري، قد جعل أدب الطبقة العاملة، وفي شروط معينة، يبدأ من البروليتاري ويعود إليه بل جعله يقوم بتقديس البروليتاري وتعظيمه، وفي هذا الاطار ظهر ما سمي بـ «الرواية البروليتارية»، والتي كانت في معظم الأحيان شكلاً بسيطاً من الكتابة، أو شكلاً انتقالياً يبحث مضمونه الجديد عن شكل ما زال غائباً.

وواجه الأدب البروليتاري مشاكل موضوعية منذ بداياته الأولى، فكل ما كان يعرفه هذا الأدب هو دعوته الى ثورة يكون العمال قوامها، وإلى سلطة سياسية تكون الطبقة العاملة هي المقرر فيها، لكن هذه الدعوة الايديولوجية، الملوثة بآثار طوباوية، لم تكن تملك إرثاً أدبياً خاصاً بها، ولم تكن تحقق غاياتها بسبب المسافة الفاصلة بين المثقف الحالم والعامل المغمور ببؤس لا يسمح له بالقراءة. ففي دائرة المجتمع البرجوازي، كانت البرجوازية تفرض هيمنتها الاقتصادية والثقافية، وتؤصّل معاييرها الأدبية والجمالية، وتكرس لغتها

كلغة للمجتمع كله، وبسبب هذه الهيمنة كان أديب الطبقة العاملة محاصراً بإشكال عصيّ على الحل، أو بإشكال لم تنضج الظروف الموضوعية بعد لإعطائه الحل المطلوب. فلقد كان على هذا الأديب إما أن يستعير المعايير البرجوازية المسيطرة ويدخل فيها مضموناً جديداً، أو أن يبحث عن تراث أدبي بروليتاري يسعفه في بلوغ الحل الذي يسعى إليه، وهذا الإرث لم يكن قد تكون بعد، أو كان قائماً بشكل بدائي يعوزه الوضوح. ويضاف إلى ما سبق، وضع المثقف بالنسبة إلى البروليتاري، فالكاتب يكتب من أجل طبقة لا ينتمي إليها إلا على صعيد الوعي الايديولوجي، والبروليتاري يتحالف مع كاتب لا يستطيع قراءة ما يكتبه له إلا نادراً، إذ انه محاصر بحاجاته اليومية، وبتأمين احتياجاته البيولوجية. إن جملة هذه المسائل جعلت الأدب البروليتاري يطرح من المسائل الأدبية أكثر مما يعثر على الاجابات الضرورية لها، أو يطرح أسئلة لم توفر لها الممارسة بعد امكانية الجواب السليم. ولم يظهر الجواب الصحيح إلا بعد زمن، تراكمت فيه الخبرة، وأُعطي فيه الصراع معطيات جديدة، ومن هذا الجواب صدرت الحالات العظيمة في الفن البروليتاري، مثل مسرح بريشت، وسينما ايزانشتين، والرسم الجداري في المكسيك على يد سكيروس وريفيرا، وشعر ماياكوفسكي وناظم حكمت ونيرودا، كما ظهرت نظريات جمالية تحاول تفسير هذا الفن، وتسعى لشرح سيرورة الفن في تاريخ الإنسانية، وفي هذا الحقل تظهر مساهمات فالتر بنيامين، غرامشي، كريستو فركوديل، ماكس رفائيل، جورج لوكاش... ومهما تكن محدودية الفن البروليتاري في بداياته الأولى واللاحقة، فإنه قد قدم مساهمات حاسمة في معنى الفن وتطوره، فأعاد الاعتبار إلى الإنسان الذي يصنع التاريخ، وألقى الضوء على المنتج الحقيقي لخيرات الانسانية، ومجد لحظة العمل، وسحب الفن من دوائر القصور الضيقة إلى رحابة الحياة الاجتماعية، وجعل من الفن أداة معرفة وتنوير بعد أن كانت نظيراً للتسلية لفئة خاصة عاطلة عن العمل.

إن سؤال الفن البروليتاري لا يقوم في امكانيات هذا الفن، بل يقدم التطور الموضوعي للطبقة العاملة، فهذه الطبقة التي ناضلت من أجل تحقيق استقلالها السياسي، كانت تعلم انطلاقاً من وعيها النظري، أن الاستقلال السياسي لا يتكامل إلا إذا كان حاملاً في مساره امكانية الاستقلال الثقافي أيضاً، لكن وضعها التاريخي كطبقة مغتربة عن انتاجها الذاتي، ومغتربة أيضاً عن النظام السياسي الذي تناضل ضده، جعل من استقلالها الثقافي مهمة بالغة التعقيد، إذ ان هذا الاستقلال كان يطرح من الأسئلة، أكثر مما تستطيع تلك الطبقة أن تجيب عنه، ويمكن الاشارة هنا إلى قول لوكاش: «إن نضج وعي البروليتاريا الطبقي، خلال تطورها الثوري الشامل، قد أنتج في ميدان الرواية وفي كل ميادين الثقافة مسائل جديدة ومناهج ابداعية من أجل حلها». وعلى الرغم من رهافة فكر لوكاش، فإن قوله لا يستقيم تماماً، إذ ان جديد الطبقة العاملة في حقل الأدب والفن لم يعثر دائماً على المناهج الصحيحة، لأن الوصول إلى هذه المناهج لا يرتبط بارادة الطبقة العاملة فقط، ولا يصدر بشكل تلقائي عن النظرية الماركسية، إنما يرتبط بجملة شروط ليس من السهل توفرها دائماً، ومن هذه الشروط الممارسة الديمقراطية في اطار الطبقة العاملة، والأخذ بسياسة ثقافية صحيحة، والابتعاد عن الفهم التقديسي للنظرية، وتلمُّس العلاقة بين حركة النظرية وحركة الواقع. وكما يُظهر تاريخ الطبقة العاملة، فإن هذه الشروط كان يصعب تحقيقها دائماً، الأمر الذي جعل نجاحات الفن البروليتاري تساوي اخفاقاته، أو الأمر الذي جعله يبلغ منتهى الإبداع ويبلغ قرار الانحطاط أيضاً.

إن ربط الثقافة البروليتارية بالمستوى الديمقراطي في لحظة النظر وفي لحظة العمل، يفضي مباشرة إلى موقف أحزاب الطبقة العاملة من قضايا الأدب والفن، ويفضي إلى موقف هذه الأحزاب من هذه القضايا، بعد أن انتقل بعضها إلى موقع السلطة السياسية، ومن هذا البعض، وأكثره أهمية ودلالة، الطبقة العاملة السوفييتية، التي وصلت إلى موقع السلطة بعد ثورة أكتوبر، والتي حكمت بفضل موقعها القيادي، شكل تعامل الحركة العمالية العالمية مع قضايا الأدب والفن لفترة طويلة. بعد ثورة اكتوبر، وقيام السلطة العمالية الأولى في تاريخ الإنسانية. دخل الفن البروليتاري في مرحلة جديدة. وإذا كانت هذه الثورة قد أطلقت سراح الفن في العشر سنوات الأولى، ومنحته الحرية كلها ليعطيها الابداع كله، فإن الإدارة السياسية مالبثت أن استرجعت هذه الحرية، وفسرت حركة الفن في تعاليم محددة، مرجعة الابداع الأول إلى ركام من الأعمال التربوية المتماثلة. إن عثار الفن البروليتاري لم ينتج عن وصول الطبقة العاملة إلى السلطة السياسية إنما جاء عن الممارسات البيروقراطية التي أخضعت الفن إلى تعاليم السلطة، وفرضت عليه نماذج معينة، لا تستجيب إلى معنى الفن ودلالته، بقدر ما تستجيب إلى متطلبات القيادة السياسية، التي كانت تطالب بفن تحريضي

وتبشيري وحيد الدلالة. ولعل مصير الواقعية الاشتراكية في زمن ستالين، أو في زمن ما عرف بعبادة الشخصية هو تعبير عن مأساة الفن في زمن غياب الديمقراطية، هذه المأساة التي جعلت من الواقعية الاشتراكية حقلاً مستمراً للنقد الذاتي والنقد المضاد، والتي جعلت منها، بحق وبغير حق، نظيراً للفن السلطوي، الذي يملي على الفن قولاً مسبقاً، ويفرض على الأدب شكلاً قسرياً من القراءة والكتابة.

يتحدد مأزق الواقعية الاشتراكية في الفترة الستالينية بشكل خاص، وفي اطار الممارسة البيروقراطية في الدول الاشتراكية بشكل عام، بمقولتين أساسيتين. المقولة الأولى هي: النموذج الفني الذي تفرضه الايديولوجيا الرسمية، والمقولة الثانية هي: الوظيفة الفنية كما ترسمها تلك الايديولوجيا. يفرض النموذج الفني تماثل الأشكال، ويرفض كل تجديد باسم الانحراف البرجوازي أو النزعة الشكلية، الأمر الذي يعني أن السيرورة الفنية لا تبدأ من الواقع المتبدل، بل تبدأ من نموذج نظري جاهز تعيد انتاجه أو تضاعفه باستمرار. ومضاعفة النموذج تؤدي إلى اختزال الفن في شكل وحيد أحادي القول والتأويل. المقولة الثانية تكمل المقولة الأولى، فهي لا تقول بالوظيفة الفنية، بل تعطي الوظيفة مكان الأولوية بالنسبة للشكل الفني، إن لم تتعامل مع الشكل كوظيفة محضة، وهذه الوظيفة هي رسم الواقع من وجهة نظر الايديولوجيا الرسمية، أي رسم واقع متخيل يحجب صورة الواقع الحقيقي وتناقضاته. يتحول الفن في هذا المنظور إلى ايديولوجيا زائفة، ويفقد بُعده المعرفي، ويتخلى عن دوره النقدي، مستبدلاً النقد بتمجيد اللحظة الراهنة، ومرجعاً الدلالة الفنية إلى ايديولوجيا نفعية، لا تعترف بالوظيفة الجمالية.

إن إرجاع الفن إلى ايديولوجيا تبريرية يكشف عن معنى الفن في ايديولوجيا السلطة، ويظهر النظرية التبسيطية التي اعتمدتها السلطة في تعاملها مع الأدب والفن، بحيث أصبحت القضايا الفنية لا تعثر على أسئلتها في ميدان البحث النظري الموضوعي، بل في تعاليم القيادة السياسية والتي بدت، في زمن عبادة الشخصية، كضامن وحيد للمعرفة والنظرية، إن لم تكن المصدر الوحيد لكل مداخلة علمية جديدة. ولهذا يبدأ جدانوف خطابه في المؤتمر الذي أطلق مصطلح الواقعية الاشتراكية في عام 1934 قائلاً: «لقد دعا الرفيق ستالين كُتّابنا بمهندسي الأرواح البشرية». تبدأ النظرية، إذن، من السلطة السياسية، التي هي ضامن الحقيقة، والقادرة على تأمين كل ما هو مطلوب للابداع الفني، أو كما

يتابع غدانوف: «وهكذا فإن الكتاب السوفييت يملكون كل الشروط الضرورية من أجل أعمال تتناغم مع طبيعة زماننا: أعمال يستطيع الشعب أن يتعلمها، وأن تكون فخراً للأجيال القادمة». وحين يحاول جدانوف أن يبرهن على عظمة الفن الاشتراكي، فإنه لا يصل إلى برهان داخلي، إنما يبحث عن برهان خارجي، وهذا البرهان هو انحطاط الأدب البرجوازي، الذي «يعيش الآن حالة لا تسمح له بخلق أعمال فنية» لأنه جزء من عالم الرأسمالية المحتضرة. أما كارل رادك، وهو من المساهمين أيضاً في صياغة نظرية الواقعية الاشتراكية بشكلها الميكانيكي، فقد أقام تناقضاً كاملاً بين الرأسمالية والفن، وجعل كلاً منهما ينفي الآخر. «لقد أصبح أدب الرأسمالية المحتضرة عقيماً في أفكاره، فهو عاجز عن رسم تلك القوى الجبارة التي تهز العالم، وعن رسم عذابات موت القديم وولادة الجديد. إن ابتذال المضمون يتجانس كلياً مع ابتذال الشكل في الأدب البرجوازي العالمي».

إن السؤال الأساسي الذي تفرضه أفكار بوغدانوف وأفكار رادك هو ضرورة التميز بين السياسة الثقافية والنظرية الأدبية، فما يقوله جدانوف، يدخل وبشكل ناقص، في ميدان السياسة الثقافية التي تحرض الكتاب والمثقفين على كتابة أعمال قريبة من ثقافة الشعب وقادرة على تعليمه. وما يقوله رادك، يدخل وبشكل جزئي وناقص، في ميدان الخطاب السياسي التحريضي، المستند إلى الانفعال أكثر من استناده إلى المعرفة والعقل. إن ما هو مأساوي في لحظة الولادة الرسمية للواقعية الاشتراكية هو الخلط بين السياسة الثقافية والنظرية الأدبية، وضياع الحدود بين الذاتي والموضوعي، وتماثل التعاليم الايديولوجية بالمفاهيم العلمية. ومهما كان شكل اختلاط المفاهيم والمقولات والشعارات، فإن سبب هذا الاختلاط هو إرجاع الثقافة بشكل عام إلى شكل من أشكال السياسة التابعة، ورفض كل استقلال ذاتي لحقول البحث والمعرفة، واعتبار السياسة هي مرجع كل أشكال البحث والمعرفة. ولقد استمر هذا الخلط بين النظري والايديولوجي، بين المعرفي والشعاراتي في كل التعاريف الرسمية للواقعية الاشتراكية. فإذا نظرنا إلى **قاموس الفلسفة** الصادر في موسكو في عام 1967 نجد التعريف التالي: «يقوم جوهر الواقعية الاشتراكية على اخلاصها للحقيقة، مهما بدت صعبة، وعلى التعبير عنها في صور فنية من وجهة نظر شيوعية. إن المبادىء الايديولوجية والجمالية الأساسية للواقعية الاشتراكية هي التالية: تفانيها في خدمة الايديولوجيا الشيوعية، ووضع كل فاعليتها في خدمة

الشعب وفكر الحزب، وارتباطها العميق بنضالات الجماهير العاملة، والإنسانية الاشتراكية والأممية، والتفاؤل التاريخي، ورفض النزعات الشكلية والذاتية وكذلك رفض النزعة البدائية الطبيعية». وحين نبحث عن معنى الفنان ودوره نجد التعريف التالي: «أن يمتلك معرفة عميقة بالحياة الإنسانية، وأن يكون شديد الحساسية ازاء التجارب الانسانية وأن يكون قادراً على التعبير عنها في شكل فني ذي قيمة. وكل هذا يجعل من الواقعية الاشتراكية أداة فاعلة في تربية الشعب على الفكر الشيوعي. إن قيام الواقعية الاشتراكية على الوعي الماركسي ـ اللينيني للعالم، يسعف جهود الفنانين في الوصول إلى أشكال وأساليب مختلفة تتوافق مع ميولهم الشخصية».

اعتبرت القيادة السياسية في زمن عبادة الشخصية، وفي أزمنة لاحقة أيضاً، أن الفن كما الثقافة في حقولها المختلفة، مجرد تابع للسياسة، أو أدوات تكرر القول السياسي وتضاعفه، ولأنها كذلك، فهي لا تحتاج إلى تمييز مفاهيمها الخاصة، الأمر الذي يلغي الخصوصية النظرية، ويجعل أي بحث عنها أمراً نافلاً. لقد أدت هذه السياسة الثقافية إلى حصار الفن وكبح تطوره، كما أدت إلى لجم التفتح الثقافي الذي أطلقته ثورة اكتوبر، والذي كان في نزوعاته المختلفة، وفي اتجاهاته المتعددة، يسعى إلى ثقافة بروليتارية، أو إلى ثقافة ثورية تجعل من الثقافة أمراً جماهيرياً وابداعاً جماعياً. وإذا رجعنا إلى سنوات ما بعد اكتوبر نتلمس هذا الجهد الجماعي للبحث عن الابداع، والذي كان يتجلى في تعددية الموقف، وتنوع المقاربات، وبسبب هذا نجد المدارس الأدبية ذات الأسماء المختلفة: الواقعية الاجتماعية ـ 1925، والواقعية ذات المضمون الجديد 1926، والواقعية الفنية ـ 1928، والواقعية البروليتارية ـ 1929، والواقعية الجديدة ـ 1929، والواقعية الاشتراكية الثورية ـ 1932. وفي جميع هذه المحاولات لعبت البرولتكولت «الثقافة البروليتارية»، التي تأثرت بأفكار بوغدانوف، دوراً بارزاً، فقد حاولت هذه الجمعية أن تقيم ثقافة بروليتارية خالصة ومقطوعة الأواصر مع أي إرث ثقافي برجوازي، يساهم في انتاجها المجتمع البروليتاري كله، لأن هذا المجتمع يلغي الفواصل بين العمل الذهني والعمل اليدوي، ويهدم الامتيازات الثقافية الطبقية، وينقل الثقافة من حيز الخاصة إلى حقل المجتمع بأسره. أكدت البرولتكولت على دور الثقافة في المجتمع الاشتراكي، ورأت في تعميم الثقافة أساساً لانتصار الثورة الاشتراكية، وأداة لتطوير الانتاج والقوى المنتجة، وقد ظهر هذا في القرارات التي اتخذتها في مؤتمراتها الأولى: «إنها تعتبر العلم أداة لتنظيم العمل الاجتماعي، هذا العلم الذي كان أداة للسيطرة عندما كان في أيدي الطبقات المسيطرة، والذي عندما ينتقل إلى أيدي الطبقة العاملة يصبح أداة للنضال وللنصر والبناء الاجتماعي»، «الفن هو الأداة المثلى لتنظيم القوى الجماعية». وإذا كان لينين قد أقر نشاط هذه الجمعية، ثم عاد فعارض عملها الثقافي، فلأنه كان يرى في هذا العمل نقصاً وضيق أفق، ونزوعاً عدمياً يرفض كل الثقافة البرجوازية، خاصة أن لينين كان يؤكد على ضرورة التمثل النقدي لكل الثقافة الإنسانية، وهو الذي كان يقول: «تولد الثقافة الجديدة عبر التمثل النقدي للثقافة القديمة». وتجدر الإشارة إلى أن مداخلات لينين في أمور الأدب والفن كانت تتم دائماً في اطار السياسة الثقافية، ولم تكن تقدم نفسها كمعايير جمالية وفنية، كان يقول: «الفن للشعب. يجب أن يتغلغل بجذوره إلى أعماق أوسع الجماهير العاملة. يجب أن يكون قريباً منها ومفهوماً لديها. يجب أن يأخذ بمشاعر وبأفكار وبإرادة هذه الجماهير، وأن يرتقي بها. يجب أن يوقظ الفنانين القائمين فيها، وأن يطورهم». في هذه الشعارات، كان مؤسس الدولة السوفييتية يعمل لانتاج فن قريب من الشعب، وفاعل في توعيته وتثقيفه.

على النقيض من لينين، اعتبر ستالين السياسة الثقافية للسلطة السياسية هي الركيزة الأساسية لأي تطوير نظري محتمل، فهي علم جمال ماركسي نقي، ولم تكن تلك السياسة الا تعبيراً عن الايديولوجيا الستالينية التي مثلت اختزالاً ميكانيكياً لجملة من المفاهيم الماركسية، ومن بينها مفهوم الثقافة. وكان الفن كما رسمته الواقعية الاشتراكية أداة تدافع عن برامج السلطة أكثر مما ترصد تحقق هذه البرامج أو انكسارها في الواقع الفعلي. والحقيقة أن هذا الموقف الستاليني من الأدب لا يعبر عن اهمال للثقافة أو تصغير من شأنها، إنما كان انعكاساً لايديولوجيا السلطة في كل مركباتها، هذه الايديولوجيا التي قامت بتمجيد التكنيك والانتاجية، والتي قالت بالانهيار الوشيك للنظام الرأسمالي، والتي اعتبرت أن تقدم التاريخ، وتعاقب الأزمنة، هو تقدم للاشتراكية وانهيار ضروري للرأسمالية وما كان على الأدب في هذه الايديولوجيا إلا أن يصبح قوة انتاجية مباشرة، ويرسم انتصار الاشتراكية وسقوط الرأسمالية، ويعلن قسمة هذا العالم إلى عالمين، أحدهما يتقدم ويزدهر، والآخر يضمحل ويموت.

إن قراءة معنى الواقعية الاشتراكية في الايديولوجيا العامة التي حكمت الفترة الستالينية، وفي الفترة التي تم فيها تبني

مصطلح الواقعية الاشتراكية بشكل خاص، يظهر للباحث النزوعات الايديولوجية التي حددت معنى الأدب. وكانت النزعة التقنية هي الأولى، وقد رأت في الأدب أداة لتنظيم الوعي وزيادة الانتاج، أو بشكل أدق، أداة تنظيم الوعي من أجل زيادة الإنتاج، وفي هذا الاطار تفهم جملة ستالين القصيرة: «الكُتّاب هم مهندسو الأرواح البشرية». وبما أن دور المهندس هو التخطيط والتنظيم وضبط الآلات من أجل تحقيق انتاج معين، فإن دور الكتاب هو ممارسة دور نظير من أجل هدف مساو للهدف الأول. إن الأديب يهندس الأرواح من أجل أن يزيد مردودها في الانتاج، ويستنهض كل طاقاتها الكامنة ليزجها في معركة الانتاج. وهكذا يصبح الانتاج هو العلاقة التي تربط بين الكاتب والقارىء، أو بين الكاتب والبروليتاري، فالأول هو مرشد ومنظم، والثاني هو مرآة تستقبل الارشاد والتنظيم وتعكسه في العمل والانتاج. يصبح الأدب في هذا المنظور آلة تحريض وتربية وضبط. النزعة الثانية هي النزعة الغائية التي تعتبر أن التاريخ يتقدم إلى الأمام باستمرار، وأن المنجزات البشرية التقدمية لا يمكن العودة عنها، وأن الإنسانية تسير بثبات إلى العالم الأفضل والأرقى، الأمر الذي يعني حتمية انتصار الاشتراكية، وحتمية هزيمة الثورة المضادة والرأسمالية. إذا كان التاريخ يتقدم صعداً إلى الأمام، فإن دور الأدب هو رسم هذا الارتقاء، والبرهنة عليه، ثم نشر التفاؤل، لأن قضايا الحق والخير منتصرة على الدوام، فالتاريخ الانساني يسير الانساني يسير أبداً نحو غاية محددة هي الكمال والارتقاء. إن هذا التصور الغائي للواقع وللتاريخ يؤدي إلى حجب الواقع الفعلي، وعدم التعرض إلى أسئلته الفعلية، فكل الأسئلة لا لزوم لها، طالما أن المجتمع لا يسير إلا إلى الأمام. وفي هذا الحال، فإن الكتابة لا تتقاطع مع الواقع، ولا تبدأ منه، بل تظل موازية له، لأنها لا تكتب إلا عن واقع ثان موهوم مواز للواقع الأول وحاجب له، وفي هذه الكتابة يصبح الأدب مجرد ايديولوجيا زائفة. أما النزعة الثالثة التي ساهمت في صياغة الواقعية الاشتراكية بشكلها المشوه، فهي تلك التي تقسم العالم إلى عالمين متناقضين، بل إلى عالمين منقسمين متوازيين، العالم الأول هو العالم البرجوازي، والعالم الثاني هو العالم البروليتاري، وكما ينقسم العالم تنقسم العلوم والآداب، إلى علم وأدب برجوازيين، وإلى علم وأدب بروليتاريين. في هذه القسمة الميتافيزيائية للعالم تصبح البروليتاريا هي الخير كله، بل يصبح البروليتاري كياناً خاصاً جديراً بأدب يكتب عن سيكولوجيا البروليتاريا، وهذا الأدب مقطوع الصلة كلياً بكل تاريخ الأدب الانساني. تبدو أفكار بوغدانوف وأفكار البرولتكولت واضحة في هذه القسمة، كما تكشف بوضوح عن الاستعمال اللانقدي لمفهوم الانحطاط البرجوازي، هذا المفهوم الذي يرفض كل المعطيات البرجوازية بحجة أنها تنتمي إلى العالم الآخر مكرساً بذلك موقفاً عدمياً من التراث والحضارة، وموقفاً لاهوتياً من العالم.

هذه هي السمات التي حكمت، بشكل عام ومتفاوت، مفهوم الواقعية الاشتراكية في الحقبة الستالينية. بعد انتهاء هذه الحقبة تراجعت النزعة الدوغمائية، وظهرت محاولات جديدة لتطوير الواقعية الاشتراكية، وتحريرها من المفاهيم الجامدة والميكانيكية، بما يتوافق مع التحولات الاشتراكية من جهة، ومع تطور الصراع الايديولوجي من جهة ثانية. وفي اطار نقد الماضي وتطوير النظرية دعا روجيه غارودي إلى واقعية بلا ضفاف، واستبعد أراغون المصطلح كلياً، وأعيد الاعتبار في براغ إلى فرانز كافكا، وكتب الناقد التشيكي غولد شتوكر عن واقعية متطورة واستبدل الباحثون في هنغاريا، أو بعضهم على الأقل مصطلح الواقعية الاشتراكية بمصطلح الأدب الاشتراكي مع ذلك، فهذه المحاولات لم تصل إلى بناء نظرية جديدة بقدر ما كانت ترمم نظرية قديمة، أو تتهرب منها أحياناً وراء صيغ نقدية غامضة. وسبب ذلك أن هذه المحاولات بدأت خاطئة أو ناقصة، فهي لم تدرس الانحراف في الأدب في جملة الانحرافات العامة التي مارستها الحقبة الستالينية، أضف إلى ذلك أنها لم تقم بدراسات نظرية تشرح أسباب الظاهرة الستالينية. ولذلك بقيت محاولات تنقيح الواقعية الاشتراكية ناقصة أو جزئية، إذا افتقرت إلى منهجية مادية صحيحة، فظلت تنوس بين الدوغمائية والليبرالية، وبقيت تدافع عن حرية الإبداع بدون أن تقيم علاقة صحيحة بين الإبداع وشروطه الاجتماعية، واكتفت بنقد السياسة الثقافية دون أن تسمح لنفسها بنقد السياسة الشاملة، الأمر الذي جعل من كل جهد نقدي جزئياً. وقد قابل البعض الفترة الستالينية برد فعل أخلاقي، فمجّد الإنسان الفرد والإنسانية، وقد بالغ غارودي في تمجيد الإنسان حتى وصل إلى لاهوت الإنسان، ليعبر بعد ذلك إلى اللاهوت فقط. أما أرنست فيشر صاحب ضرورة الفن، فقد دعا إلى حلم الحرية الكاملة، وحين انكسر حلمه كتب **البحث عن الحقيقة**.

إن تراجع الظاهرة الستالينية وما تلاها من نقد ونقد ذاتي،

وتطور النظرية الماركسية في الستينات، واستقلال بعض أحزاب الطبقة العاملة استقلالاً جزئياً أو كلياً عن موسكو أدى إلى تراجع حقيقي عن مفهوم الواقعة الاشتراكية، حتى غاب تماماً عند الماركسية الأوروبية وأخضع إلى أشكال مختلفة من النقد في البلدان الاشتراكية. ويمكن اضافة إلى الأسباب المذكورة التركيز على عاملين مهمين، العامل الأول هو الصراع الايديولوجي بين الرأسمالية والاشتراكية، هذا الصراع الذي قادته الرأسمالية بحذق كبير، مستثمرة أخطاء التجربة الستالينية حتى حدود التضليل، ومنددة بالتالي بكل ما له علاقة بتلك التجربة، ومن هذه العلاقات الواقعية الاشتراكية. وبسبب صمت أحزاب الطبقة العاملة، أو قصورها، أو عدم قدرتها على التصدي للتضليل البرجوازي، فقد تخلت بعض هذه الأحزاب عن مفهوم الواقعية الاشتراكية بدون مراجعة وتقويم صحيحين، وكانت في هذا تقدم تنازلاً للايديولوجيا البرجوازية، وتتفق معها على أن الواقعية الاشتراكية هي ظاهرة ستالينية ويجب أن تنتهي بانتهاء هذه الظاهرة. إن هذا التقهقر الايديولوجي هو الذي مهد للانتقال من الدوغمائية إلى الليبرالية في مسائل الأدب والفن، بدون أن يلازمه لا تقويم موضوعي لإشكالية الواقعية الاشتراكية، ولا ارساء قواعد نظرية جديدة للممارسات الليبرالية في المسائل الثقافية. فتم نظرياً وعملياً التخلّي عن الواقعية الاشتراكية والتنديد بها ولكن من وجهة النظر البرجوازية، وربما تكمن في هذا السبب مأساة الواقعية التي رجحت من قبل أحزاب الطبقة العاملة، بعد أن رجمتها الايديولوجيا البرجوازية. أما العامل الثاني فإنه محدود الأثر وان كان بالغ الأهمية نظرياً، ويتمثل هذا العامل في بحث بعض الماركسيين عن الأسباب المادية لظهور الظاهرة الستالينية، ولظهور الواقعية الاشتراكية بشكلها الميكانيكي. وكان هذا البحث يسعى في الوقت ذاته إلى إنتاج بعض المؤشرات النظرية التي تشرح معنى الفن والأدب من وجهة نظر ماركسية، وقد قاد هذا البحث الفرنسي التوسير، وتلاميذه باليبار ويبشو وبيير ماشريه صاحب المساهمة المهمة: من أجل نظرية للانتاج الأدبي، وتركت هذه المدرسة أصداء مهمة في أميركا اللاتينية (ايزيك. غ. روخو)، وفي بريطانيا (تيري ايجلتون مع بعض التحفظات).

لم تكن مراجعة الواقعية الاشتراكية، أو التراجع عنها، إلا أثراً لنضال بعض أحزاب الطبقة العاملة من أجل طريق خاص بها للوصول إلى الاشتراكية، طريق يبدأ من الخصوصية الوطنية، ومن التمايز الثقافي والاجتماعي للشعوب، هذه الخصوصية التي لا تستطيع اعادة انتاج التجربة السوفييتية ولا الدفاع عنها كما لو كانت ظاهرة كونية، يتم الوصول إليها بنفس الأشكال والأساليب. ولما كانت هذه الأحزاب تؤكد على الخصائص المميزة لكل شعب من الشعوب، فقد كان عليها أن تؤكد على الخصوصية الثقافية، وعلى أشكال الصراع الطبقي في حقل الثقافة المحايث لكل مجتمع من المجتمعات. ويمكن من وجهة نظر الخصوصية الثقافية، العودة من جديد إلى الواقعية الاشتراكية السابقة وتلمس بعض المفاهيم الخاطئة فيها، ومن هذه المفاهيم: الكوني والمتميز، الصراع السياسي والصراع الثقافي. وقع ستالين في وهم النموذج المجرد، وفي وهم الكونية الزائفة، ولم يكن ذلك إلا انعكاساً لمفهوم الحركة الشيوعية ذات المركز الواحد، وذات النموذج الواحد، وفي المركز يتم وضع النموذج السياسي الذي ينبغي النضال من أجله، وفرض النموذج النظري الذي ينبغي الأخذ به. ومن مشتقات النموذج النظري، الواقعية الاشتراكية، التي اختزلها الأدب الستاليني إلى ثلاثة عناصر: البطل الايجابي، الكلية الاجتماعية المتصارعة والثنائية القطب، النهاية المتفائلة. أصبحت الواقعية في هذا الاختزال تجريداً عاماً يمتثل لقانون عام لا يوافق الشروط الموضوعية المكتوب عنها، بل يمتثل لقانون عام في الكتابة يبدأ من الفكرة أكثر مما يبدأ من الواقع. ولهذا وقعت الواقعية الاشتراكية في النزعة الشكلية البسيطة حيث أصبح كل عمل فيها هو ظل واضح للأعمال الأخرى، وما هذه الشكلية الا شكلية القانون العام الذي ينسى الخصائص المميزة لكل تشكيلة اجتماعية ـ اقتصادية. إن وهم القانون العام هو الذي أدى إلى تجريد الصراع الثقافي، فأصبح الأدب يحقق مواصفات النموذج النظري المجرد غافلاً عن مستوى التطور الاجتماعي والثقافي للمجتمع الذي يدور فيه، وعن أشكال القراءة والكتابة فيه، فيتخلف عن متطلبات الواقع، وعن الأشكال الأدبية فيه، وكثيراً ما كان ينسى هذا الأدب خصوصية الموروث الأدبي والمعايير الجمالية المرتبطة بشرط اجتماعي محدد. وبعد تراجع الحقبة الستالينية وظهور معنى النقد والنقد الذاتي تراجع تصور القانون العام، وتقدم تصور الخصوصية الثقافية الذي يحدد معنى الأدب في علاقته بالصراع الاجتماعي المحايث لكل مجتمع، الأمر الذي ينقل الأدب من حيز الأفكار المجردة إلى حيز الأشكال القائمة والذي يحاول، وفي حدود معينة، إقامة علاقة بين الطليعة الأدبية والطليعة السياسية، ويسعى إلى الوصول إلى أشكال جديدة، تنقد وتتجاوز الأشكال القائمة.

إن مراجعة تاريخ الواقعية الاشتراكية لا يستوي إلا إذا لّمحنا إلى وضع نظرية الأدب والفن في حقل النظرية الماركسية، هذه النظرية القائمة بالقوة وليست قائمة بالفعل لقد ترك ماركس وإنغلز ولينين جملة من الملاحظات الثاقبة والصائبة التي لا ترتقي في مجملها إلى مقام النظرية الحقيقية، وإن كانت قادرة على إعطاء المؤشرات النظرية الضرورية للوصول إليها. وكان هذا الوصول ممكناً لو تم في اطار التطور الداخلي للنظرية في علاقتها بالممارسات الاجتماعية. لكن ما تم كان بخلاف ذلك، فبدلاً من التطوير الموضوعي للنظرية، قامت الإدارة السياسية بفرض نظرية تبسيطية، لا تعكس الموقف المادي من الأدب والفن، بقدر ما تمثل اختزالاً للنظرية من وجهة نظر القيادة السياسية. وحقيقة الأمر، أن القيادة السياسية وجدت نفسها أمام سؤال بورجوازي يقول: إن كل نظام فلسفي شامل عليه أن يجيب عن كل الأسئلة مهما كانت خصوصيتها، وإذا كانت الماركسية نظاماً فعليها أن تجيب عن كل الأسئلة، ومنها أسئلة الأدب والفن، وبدلاً من أن ترفض تلك القيادة مفهوم النظام والأسئلة الصادرة عنه، فإنها قبلت به، وفرضت نظرية تلفيقية محولة الماركسية إلى نسق ايديولوجي مغلق يتضمن اجابة عن كل الأسئلة القائمة والمحتملة. لقد كان بناء النظرية يستلزم حرية البحث والنقد والاضافة والحذف، وكان يستدعي بناء علاقة صحيحة بين نظرية ترفض مفهوم النظام وواقع مليء بالتناقضات وبالأسئلة المستجدة، ولم تكن تلك الشروط تتوافق مع طبيعة السلطة البيروقراطية، ولهذا ضاع الفن في استعماله اليومي، وتاه الأدب في الارشاد والتحريض، فأصبح «يهندس الأرواح البشرية» ويبرهن على تقدم العالم.

مهما يكن من أمر فإن عثار الواقعية الاشتراكية هو جزء من عثار النضال من أجل الاشتراكية. وتاريخها هو تاريخ القوى الاجتماعية التي رفعتها شعاراً في الأدب والفن. وإذا كانت هذه القوى هي جزء من التاريخ، وقد أنتجها التاريخ، فإن هذا ينطبق على الواقعية الاشتراكية أيضاً، ويقرر أنها لم تكن شعاراً ادارياً أو نظرية مصطنعة فرضتها ادارة مستبد شرقي، فهي حقيقة موضوعية مرتبطة بموضوعية وجود الطبقة العاملة، وتتطور بتطور نضال هذه الطبقة. وإذا كانت الممارسات الخاطئة قد جعلت من الواقعية الاشتراكية تاريخاً جديراً بالمحاكمة والرفض، فإن هذا لا يقود إلى نسيان دلالتها، فهي شكل الأدب الذي حاول الدفاع عن مصالح الطبقة العاملة في فترة محددة، وهذا الأدب لم يولد بقرار ولا ينتهي بقرار، ولذا اختلفت قيمته باختلاف شروط نضال الطبقة العاملة، وهذا الاختلاف، هو الذي برهن أن الأدب يرفض كل نزعة مجردة، ويخالف كل عقيدة جامدة. وفي هامش الرفض والمخالفة ظهرت أعمال ماياكوفسكي، شولوخوف، أراغون، ريتسوس، ناظم حكمت، نيرودا، آتيلا جوزف، التي لعبت دوراً حاسماً في الثقافة المعاصرة، على الرغم من أن مرجعها العام كان اسمه الواقعية الاشتراكية.

مصادر ومراجع

— *Action Poétique*, No.644.
— Balibar, R., *LesFrançqis fictifs*, Paris 1974.
— Bogdanov, *La Science, l'art et la classe ouvrière*, Paris, 1977.
— Eagleton, Terry, *Criticism and Ideology*, London, 1977.
— *La penseé*, No.151.
— Le Court, D., *Lyssenko*, Paris, 1976.
— *Littérature et réalité*, Kiado-Budapest, 1968.
— *Littérature*, No.13, 1974.
— Lovelle, T., *Pictures of Reality*, London, 1980.
— Lukas, G., *Ecrits de Moscou*, Paris, 1944.
— Ossowski, S., *The Foundations of Aesthetics*, Warszawa, 1978.
— *Praxis*, No.5, University of California, 1981.
— *Soviet Writers, congress*, Lawrence and wishart, London, 1977.
— *Strategie*, Hiver, 1975.

فيصل دراج

الواقعية التمثيلية

Representative Realism
Réalisme représentatif
Repräsentative Realismus

تعتمد الواقعية التمثيلية على مقولة المحاكاة، التي لازمت تاريخ النظريات الجمالية منذ بدايتها الاغريقية حتى الآن، والتي اصبحت مقولة ملتبسة وعامة بسبب هذا التاريخ ذاته خاصة أنها لم تعثر دائماً على تعريف واضح ودقيق لها. واذا رجعنا الى تاريخ النظريات الفلسفية اليونانية، وجدنا مقولة المحاكاة قائمة في التيارات الثلاثة الرئيسية التي حكمت هذا التاريخ: المحاكاة عند أفلاطون تمثيل للظواهر، أو تمثيل للالتقاط الحسي للواقع، الذي لا يعطي الا الظلال البعيدة عن الحقيقة. وتصبح عند أرسطو تمثيلاً لجواهر الأشياء، اما ديمقريطس فيجعل منها تمثيلاً لأفعال الطبيعة، والتصور الأخير ما يزال قائماً حتى الآن. إن قدم هذه التصورات لم يحرمها

الاستمرار، ولم يمنع عنها الديمومة، فتصور أفلاطون لا يزال قائماً في المدرسة الطبيعية ومشتقاتها، وفي كل تجربة فنية تدعو الى نقل التجربة اليومية المباشرة. ونلمس حضور التصور الأرسطي في علم جمال جورج لوكاش، الذي بنى نظاماً سامقاً من المقولات الجمالية. ويمكن ان نجد تصور ديمقريطس في الأفكار البنيوية المعاصرة بعد أن وجدت لها مكاناً في أفكار عصر النهضة لكلود ليفي - شتروس ورولان بارت، فإن الفاعلية البنيوية تتضمن نماذج لبنى قائمة في العالم المحيط بنا. وإضافة الى هذا التاريخ البعيد والقريب لمقولة المحاكاة، نستطيع ان نجد لها أثراً في بعض نظريات السينما المتأخرة التي تبني العمل الفني على شعار: «هنا والآن» الذي يقوم على نقل ميكانيكي للواقع المعاش، والذي يرجع العمل الفني الى اعادة انتاج للعلاقات الظاهرة. ومهما اختلف معنى المحاكاة، وتعدلت دلالته، فإنه يظل قائماً على فكرة ثابتة، وهي قياس العمل الفني على ظواهر الطبيعة، أو على علاقة محدودة فيها، أي على تقليد شيء قائم فيها وقد يذهب بعض منظري الرسم المعاصرين الى توسيع دلالة المحاكاة، فيقولون: ان كل عمل فني مهما اقترب من الطبيعة أو ابتعد عنها، يظل قائماً في حقل المحاكاة، لأنه لا ينقل إلا ما هو موجود في الطبيعة، سواء أكان هذا النقل أميناً لما يرى، أم تشويهاً له وانحرافاً عنه. ويأخذون على ذلك مثالاً، أعمال ماليفتش وكاندسكي التجريدية، أو بقع بولاك الملونة، ويرون أن هذه الأعمال، مهما بالغت في تجريدها تحتفظ على الدوام بعلاقة ما مع الواقع وتمارس بالتالي شكلاً معيناً من المحاكاة. وعندما يسعى هؤلاء المنظرون الى الدقة يمايزون بين المحاكاة ومشتقات المحاكاة، وبذلك يضعون الفن في كل أشكاله في هذه المقولة العامة، بما في ذلك الفن التجريدي الكامل. وقد يدعمون موقفهم هذا أحياناً بالرجوع الى بعض معطيات العلوم البيولوجية والفيزيائية، قائلين: ان التجريد القائم في الفن يجد له نظيراً في علاقات الطبيعة وفي أجزائها الظاهرة والمستترة، وان الفنان يقوم بتقليد الطبيعة، ما ظهر منها وما احتجب، وان الفن المجرد يمكن أن يرسم ما هو قريب من الفيزياء النووية، أو ما هو قريب من العالم الذي يدرسه البيولوجي بآلاته الدقيقة.

ان توسيع معنى المحاكاة الى الحدود السابقة، لا يحدد معناها بقدر ما يلغي هذا المعنى، ولا يوضح دلالتها بل يضيف غموضاً جديداً الى التباسها السابق، فحين يقوم فنان التجريد بانتاج عمل فني يشبه في مظهره عالم فيزياء الصفائر، فإن عمله هذا، لم يتحقق كسيرورة سعت الى اعادة انتاج عالم فيزيائي فعلي، إنما تمت بسبب تأثر الفنان ببعض الايديولوجيات العلمية. وفي هذا الحال فإن الركون الى مقولة المحاكاة عمل لا معنى له، وتعميم بلا أسس، لأن القول يعتمد على: التقليد والتشابه، والتقليد يستدعي علاقتين تسعى أحدهما الى التماثل بالأخرى، والتشابه علاقة تقوم بين موضوع مشخص وظله، أو بين موضوع يسعى الى مضاعفة آخر أي أن التشابه يقوم بين موضوع وموضوع، لا بين موضوع ومفهوم. ولهذا فإن الفنان المتأثر بالأفكار العلمية لا يمارس في فنه المحاكاة، لأنه لا يرسم موضوعاً قائماً، انما ينطلق من أفكار مجردة يترجمها الى موضوع. اعتراض آخر يستند إلى مفهوم المرجع الخارجي: اذا كانت المحاكاة تستلزم وجود مرجع خارجي نرجع اليه حين نقارن موضوعاً فنيا بأصله، فإن هذا المرجع لا وجود له في حالة الفن التجريدي، لأن المرجع في هذه الحالة يقوم داخل العمل الفني وحده، وهو مرجع غامض متعدد الدلالات، على عكس المرجع الخارجي الواضح والوحيد الدلالة. وعلى هذا فإن المحاكاة لا تقاس لا بنوايا الفنان، ولا في المعنى الغامض القائم في عمله الفني، بل في التشابه بين بنية العمل الفني والمرجع الخارجي الذي يستند اليه، وسواء أقبلنا بالمفهوم الضيق للمحاكاة كفعل يعيد انتاج صورة الواقع الخارجي، أم رفضنا المفهوم الواسع لها، والذي يجعل من كل عمل فني، شكلاً من أشكال المحاكاة، فاننا لا نستطيع الوصول الى مفهوم خال من الالتباس، لأن هذا الالتباس قائم في طبيعة المفهوم ذاته. والسؤال الأول الذي يطرح في هذا المجال، يرتبط بالامكانية الفعلية لاعادة انتاج صورة الواقع الخارجي، فهذا الانتاج يتم بواسطة جملة من الأدوات الفنية، يستعملها فنان له تجربة خاصة، وفي شرط ثقافي اجتماعي معين. إن كل هذه العوامل، الذاتية منها والموضوعية، تترك ظلالها على طبيعة العمل الفني، وتجعله ينزاح بشكل أو بآخر عن صورة الموضوع الخارجي، فالأدوات الفنية مثلاً، ترتبط بمستوى تطور الوعي الفني، وبمعنى الفن ووظيفته في شرط اجتماعي معين، كما أن النظر الى الموضوع الخارجي، وتحديد الشكل اللازم لتصويره، يتأثران بشكل الايديولوجيا، أو بشكل الايديولوجيات القائمة في مجتمع ما. وعلى هذا فإن العين البريئة، أو المحايدة لا وجود لها، وأن المحاكاة لا يمكن النظر اليها خارج التاريخ، اذ ان هذا الأخير هو الذي يحدد شكل الوعي في تعامله مع الواقع الخارجي، الأمر الذي يعني أن «نسخ» الواقع، وتقديمه في موضوعيته الكاملة، أمر مستحيل. قادت هذه الاعتراضات الى فكرة جديدة تستبدل المحاكاة بمقولة الوهم، وتعتبر أن المحاكاة في

ذاتها فعل متوهم، ينتج الوهم في اللحظة التي يعتقد فيها أنه ينتج الحقيقة.

ان الاتجاه الذي ينفي مقولة المحاكاة بمقولة الوهم، لا يفتقر الى المرتكزات النسبية التي تؤيد دعواه، فهو يقول: أن الحواس عاجزة عن ادراك الواقع الموضوعي بشكل دقيق، وأن الأدوات الفنية مهما بلغت من الدقة لا تستطيع الامساك بجوهر الواقع الفعلي، وتضيف الى ذلك النزعة الذاتية للفنان التي تسقط ذاتها على الواقع، وتقدمه بشكل مصطنع، أو بشكل يحمل آثار الصنعة الفنية، وينتهي هذا الاتجاه الى القول: ان الفن يقوم على الوهم، وان صورة الواقع تختلف عن واقع الصورة، وأن الواقع الأول يختلف باستمرار عن الواقع الثاني. على الرغم من صحة بعض اعتراضات هذا الاتجاه، فإنه يكبو بدوره، ويفتح الباب للاعتراض من جديد. وأول هذه الاعتراضات يصاغ بالشكل التالي: اذا كان الفن وهماً فكيف يمكن تحديد القيمة الفنية؟ إن ارجاع الفن الى وهم ينفي أولاً القيمة المعرفية للفن، لأن هذه القيمة لا تتحقق الا بوجود القيمة الفنية. واذا كانت المعرفة قيمة موضوعية، فإن هذا يعني أن القيمة الفنية موضوعية أيضاً. ويمكن القول أيضاً أن الاتجاه السابق يقع في تعميم غير صحيح، إذ إنه لا يمايز بين الوهم والتخيل، والوهم ممارسة تفتقر الى مرجع مادي، في حين أن التخيل ممارسة فنية قائمة على التجريد المحدد، الذي يقدم صورة للواقع لا تنسخ ظاهره الخارجي، بل تحاول الامساك بالسمات الأساسية له، ومثل هذا التجريد لا يتحقق الا كأثر لمعرفة الواقع المادي من ناحية ومعرفة الوسائل الفنية المواتمة لانتاج هذا الواقع فنياً من ناحية ثانية. أضف الى ذلك أن الوهم يقع في مدار الذات الواهمة التي تعتبر ان الفن خلقاً محضاً، ورسالة تنبعث من جوهر الفنان المتعالي، بينما يقوم التخييل في حقل الانتاج الموضوعي الذي يفترض وجود موضوع خارجي، وأدوات فنية اختارها وعي ايديولوجي - جمالي معين، أعادت تركيب علاقات الموضوع الخارجي بشكل تنقله من وضع الى آخر مختلف عنه. إن القبول بمفهوم الانتاج الفني يعني أولاً ان العمل الفني حقيقة موضوعية، ويؤكد ثانياً أن صورة الواقع الفنية تختلف عن صورته المباشرة، لأن الصورة الأخيرة لم تدخل الى حقل الفن الا بعد اخضاعها لممارسة محددة، تتضمن عملية تحويل محددة. وإذا قبلنا ببعض مفاهيم المدرسة البنيوية نستطيع القول: أن الواقع يقع في حقل اللغة، بينما تقع صورته الفنية في حقل الكلام، أي في حقل متميز عن الأول بسبب فعل التحويل الذي وقع عليه، فعملية التحول اذن لا تعيد انتاج الموضوع مثلما كان، انما تنتجه بشكل جديد بواسطة جملة عناصر مادية، أو بشكل أدق بواسطة مجموعة من الأدوات الفنية المندرجة في سياق - تاريخي فني معين، والتي تأخذ تعييناً محدداً في فترة معينة من الزمن.

ان اعتبار الوهم هو جوهر الفن وقوامه لا يعطي اجابة عن أسئلة الفن، شأنه في ذلك شأن مقولة المحاكاة، التي تثير من الأسئلة أكثر مما تعطي من الاجابات. ويصدر السؤال الأول عن معنى الواقع الذي تعتبره المحاكاة مرجعاً، اذ لا يمكن الركون الى الواقع الا اذا استطعنا تعريفه وتحديده بشكل موضوعي. وقد يقال ان الواقع هو المحسوس، لكن هذا القول لا يستطيع ان يجد العلاقة بين الاحساس وشكل الفكر، كما أنه يجعل من الواقع مقولة معيارية تختلف من فرد الى آخر، ومن تجربة الى تجربة. وقد يبتعد البعض عن معيار الاحساس، ويرى في الواقع وجوداً خارجياً موضوعياً مكوناً من مجموعة من الأفعال والحركات والبنى والممارسات، وهذا التعريف يحتاج بدوره الى مزيد من الدقة، فهو يقبل بالوجود الموضوعي للواقع، ويجعل الفن انعكاساً له، لكنه يخطىء في تحديد معنى الانعكاس، ويقيم علاقة ميكانيكية بين الموضوع الخارجي والعمل الفني، وعلى هذا فإن الموقف السابق لا يستقيم الا اذا أدخل مفهوم السيرورة الى مفهوم الانعكاس، وعرف أن علاقة الفكر بالواقع تتحدد في أطروحة مزدوجة يقول القسم الأول فيها: في العلاقة بين الفكر والواقع يأخذ الواقع موقع الأولوية، ويقول القسم الثاني فيها: في علاقة الانعكاس التي تقوم بين الفكر والواقع تأخذ السيرورة مكان الأولوية بالنسبة للانعكاس، إذ إن الانعكاس سيرورة لا فعلاً ميكانيكياً، وهو لا يتحقق من وجهة نظر الذات العاكسة، بل من وجهة نظر المركبات الايديولوجية التي تحملها هذه الذات في فترة محددة من التطور التاريخي وعلى هذا فإن الواقع يتحدد موضوعياً بمفهوم التاريخ لا بالظواهر العارضة أو التقويمات الحسية. أي أنه يتحدد بمفهوم موضوعي. ويقول بعض منظري الفن: ان الواقع الوحيد المحدد موضوعياً لا وجود له، لأنه يختلف باختلاف المقاربات له، وكلما تعددت المقاربات تعدد الواقع. وكل مقاربة تكشف عن معنى جديد له، وتخلق واقعاً جديداً ذا معنى جديد، وفي الحقيقة أن التعدد لا يقوم في الواقع بل في المقاربات الفنية له. فالواقع واحد والمقاربات متعددة، فالقبول بتعددية الواقع يعني تحويل المعرفة الى شيء معياري، بل يعني أيضاً ارجاع الواقع الى واقع معياري. وهكذا فإن البدء من مقولة المحاكاة يفضي الى موضوعية المحاكاة التي لا يمكن القبول بها الا بالرجوع الى تاريخ الوعي

من ناحية والى موضوعية المعرفة من ناحية ثانية. السؤال الثاني الذي تطرحه مقولة المحاكاة يرتبط بمفهوم الحقيقة: اذا كان الفن يقوم على علاقة التقليد والتشابه بين موضوع خارجي وآخر يعيد انتاجه بوسائل معينة، فإن هذا يعني أن الحقيقة تتعين بدقة التشابه وضبط اعادة الانتاج، وأن غياب التشابه والانحراف عن الموضوع الأصلي يؤديان الى تشويه الحقيقة. يثير هذا الحكم عدة اعتراضات: فهو يقيم الحقيقة في الظاهر العياني، علماً أن الوصول الى الحقيقة يتم في مدار المجرد، الذي يدرس علاقات الواقع الخارجي في آثارها المحددة، ثم يستند الى جهاز من المفاهيم وثيق الصلة بتاريخ المعرفة من أجل أن يعيد صياغة الواقع نظرياً، أي أن الحقيقة لا تقوم في ما هو خارجي، بل في جملة العلاقات الظاهرة والمستمرة التي تحدد سيرورة هذا الواقع الخارجي. أما الاعتراض الثاني فيصدر عن تاريخ الفن ذاته، حيث تشكلت عدة مدارس فنية، منها الفن المجرد، والفن البدائي، والانطباعي والتعبيري... وكثير من هذه المدارس، حتى أكثرها ارتقاء - حالة بيكاسو مثلاً - لا تقيم الفن على مقولة المحاكاة، ولا تعتبر ان حقيقة الفن تكمن في نقل الواقع الخارجي بصدق وبأمانة بل إنها على العكس من ذلك، تقيم الفن على تشويه الواقع، أو على الانزياح عنه في لحظة انتاجه فنياً، وتعتبر أن جوهر الفن ينهض على هذا الانزياح القائم بين الموضوع الخارجي والتمثيل الفني، ان الاعتراض الثاني صحيح بدوره صحة الاعتراض الأول، فتحديد مقولة الحقيقة الفنية يتضمن عدة عناصر: القدرة على تمثيل الوضع التاريخي، الاتساق الداخلي في علاقات العمل الفني، موقع التقنية الفنية المستعملة في العمل الفني في السياق العام لتاريخ الفن وتطوره. مهما يكن من أمر، فإن مفهوم الحقيقة يستند باستمرار الى مفهوم التاريخ، ففي الاعتراض الأول نرى تاريخ المعرفة في علاقتها بالمجرد والمشخص، وفي الاعتراض الثاني نرى تاريخ تطور التكنيك الفني الأمر الذي يؤدي الى معالجة حقيقة الفن في اطار تاريخ المعرفة وفي الاطار التاريخي لمفهوم الحقيقة. إن ربط مفهوم الحقيقة بمفهوم التاريخ يفضي الى مفهومي: الحقيقة النسبية والحقيقة المطلقة، علماً ان التاريخ لا ينظر الى الحقيقة كمقولة مجردة، بل كمقولة ذات آثار محددة تتجلى في الممارسة، أو كممارسة تستند الى جملة من الأدوات التي أنتجها التاريخ والتي تنتج التاريخ، بمعنى آخر: إن ارتقاء المعرفة في نزوعها الى الحقيقة يقوم في تطور الأدوات التي تستعملها المعرفة في تحويل الواقع، واذا كان الأمر كذلك، فإن حقيقة الفن لا تدرس في اطار محاكاة الفن للواقع، بل في اطار الأدوات التقنية التي يستعملها الفن لانتاج الواقع. اعتراض ثالث تثيره مقولة المحاكاة: أن دراسة الحقيقة في علاقات التشابه يختزل الفن الى القدرة على النقل والنسخ والتقليد، الأمر الذي يلغي دور الايحاء الفني، وينكر بعد المتعة الجمالية في العملية الفنية، ان لم يكن يماثل بينها وبين الوظيفة النفعية المباشرة. وفي كل هذه السمات تتراجع التجربة الفنية، وينتهي الاستكشاف الفني، وتلتغي موضوعيا جملة من أشكال المقاربة الفنية للواقع مثل: الساحر والرمزي والغرائبي التي تنطلق من الواقع وتحاول العثور على اجابات موائمة له. تقوم المحاكاة في هذا الموقف بالغاء معنى الاشارات الفنية والحوامل الفنية، وتطرد الأساسي الذي يجعل الفن فناً، وهذا صادر عن تضييقها للتجربة الجمالية، واختزالها الى علاقة نقل تتم بين الذات والموضوع، ذات منعزلة عن السياق التاريخي العام، وموضوع خارجي محايد يؤثر على الفعل الانساني ولا يتأثر به، وفي هذه العلاقة تدخل العملية الفنية في سكون التقليد، وتخرج منها السيرورة المبدعة، وتنسى في سكونها هذا أن الفنان لا يقيم تجربته على علاقة أحادية البعد تكتفي باعادة انتاج موضوع خارجي، انما يحاول أن يستفيد من جميع المنجزات العلمية والثقافية التي بلغها المجتمع من أجل اعادة استعمالها في حقله الفني، أي ان الفنان لا ينطلق من الموضوع الخارجي، انما ينطلق من معطيات التاريخ الشاملة التي تسمح له بانتاج جديد للموضوعي الخارجي، لا ينقل الموضوع أو ينسخه، وانما يعبر عن سمات الشرط التاريخي الذي يعيش فيه. وفي علاقة الفن بالتاريخ أعطى بيكاسو رسومه وعمل فيرناند ليجيه على استخدام معطيات التكنيك في العملية الفنية، وبنى فرانز كافكا عمله الروائي، وظهر وتطور الفن السينمائي. إن ما يسمى بالتجربة الفنية هو قدرة الفنان على استخدام عناصر ثقافية جديدة أو قديمة وإعادة بنائها بشكل يسمح له بانتاج معنى معين. ولعل من الأسئلة التي يثيرها المفهوم التعسفي للمحاكاة سؤال الشعر وسؤال الجمالية المفرطة، فالشعر لا يقوم على محاكاة الواقع، انما ينبني في نسيج من الاشارات والرموز والصور التي تحتضن تجربة ذاتية تعلن في علاقاتها الداخلية عن تجربة جماعية. فمرجع الشعر ليس الواقع المباشر، بل الصورة الفنية، التي لا تكتسب فنيتها الا بسبب انزياحها عن الواقع، ووصولها الى واقع الصورة الذي يتضمن الواقع الخارجي ويفيض عنه. وتصل الصورة الشعرية الى هذا الوضع بسبب انزياحها عن الموضوع الخارجي، وخروجها عن الزمن الخارجي لهذا الموضوع، فهي تشتمل على زمن نفسي، وعلى زمن شعري، إن صح القول، لا يشكل انعكاساً مباشراً

للزمن الخارجي المباشر، إذ إن خضوع الشعر الى الزمن المباشر يعني انتهاء الشعر بانتهاء الزمن الخارجي الموازي له. وما استمرارية «الشعر العظيم» الا تعبيراً عن هذا الزمن المركب القائم في العملية الشعرية، وفي كل عملية ابداعية، وهو الذي يجعل العمل الفني قابلاً للتجدد والاستمرار. وتنسحب هذه المحاكمة على التجربة الجمالية، التي تنزع أحياناً الى تجاوز الواقع المباشر وتبعيده، عن طريق بناء جمالي متسق يجاوز حدود الزمان والمكان بل يسعى الى تبعيد الواقع عن طريق العلاقة الجمالية، بحيث يصبح الفن في هذه العلاقة فضاء للتحرر من قيود، الحياة اليومية، ومن آثار العسف الاجتماعي. ولا يستطيع الفن ان يلعب دوره التحريري هذا الا بسبب قدرته على بناء واقع جمالي متحرر ومغلق، ينقل الانسان من حصار الحياة اليومية الى آفاق الفن، وينقل العقل من مدار التعاليم الرتيبة الى مساحات الخيال. وحين يقول المخرج الايطالي فريد ريكو فيليني: ان الجمالية تلغي حدود الايديولوجيا، فانه لا يعبر الا عن دور الفن في تحرير العقل والخيال من معايير الحياة اليومية، وفي الانطلاق الى لحظات قليلة يمارس الانسان فيها ذاتيته المفقودة.

إضافة الى الاعتراضات السابقة، تطرح المحاكاة موضوع: تعددية المعنى وأحادية المعنى في العمل الفني، إن القبول بالمعنى الضيق للمحاكاة، واعتبار العمل الفني صورة مرآوية لموضوع خارج عنه، يفرض على الفن اعطاء معنى واحد، والمعنى هو النسخ المباشر، وبذلك تنعدم عملية القراءة الفنية، أو تلتغي أصلاً، لأن دور العمل الفني هو نقل أحادي لما هو خارجه. وإذا صح هذا على الأعمال المسطحة، فإنه لا يصح على الأعمال الحقيقة، فبعض الأعمال تتضمن في نقلها للموضوع الخارجي بعداً رمزياً، أو انها لا تختار موضوعاً معيناً الا بسبب قدرته على حمل وتضمّن جملة من الرموز، فكأن المظهر الخارجي، في هذه الحالة، ليس الا قناعاً لمضمون مستتر أكثر كثافة وايحاء ودلالة. ويميز هوسبرز، هنا، بين شكلين من وظيفة العمل الفني: الوظيفة التصويرية التي تتجلى في الخطوط والألوان وغيرها من العناصر الفنية، والوظيفة الرمزية القائمة في الأولى. الوظيفة الأولى تشير الى واقع خاص وخادع، يحجب خلفه واقعاً آخر أكثر غموضاً، وربما يكون أكثر وضوحاً، ودور القراءة الفنية هو التمييز بين هاتين الوظيفتين، والنفاذ من الواضح الى الغامض. إن هذه القراءة المزدوجة، والتي تقرأ موضوعاً وراء موضوع آخر، لا تتحقق الا بسبب بنية العمل الفني، الذي لا تمنعه محاكاته للواقع، من تضمن رموز معينة تعطي المفتاح الصحيح للقراءة. وعلى هذا فإن القبول بمفهوم بسيط للمحاكاة لا يكبح انتاج العمل الفني فقط، بل يكبح أيضاً امكانية القراءة الصحيحة للأعمال الفنية، فالعمل الفني الصحيح متعدد المعنى، وهو يرقى الى تعددية المعنى بسبب استناده الى كل منجزات زمانه واعادة تركيبها فنياً.

تظهر الاعتراضات السابقة أن المحاكاة مقولة عامة، بل موغلة العمومية، فهي توجد في جميع الممارسات الانسانية، في الفن كما في العادات الاجتماعية، في الايديولوجيا كما في التربية المدرسية، في اللاهوت كما في السلطة السياسية. ولهذا فإنها لا تستطيع ان تلعب دوراً ذا معنى في تفسير العملية الفنية الا اذا تميزت وأعيدت صياغتها بشكل يتوافق مع تطور الفن ومع تطور الوظيفة الفنية. ومثل هذا التطوير، ولا شك، ينقل المحاكاة من دلالة الى أخرى، وقد يبرهن على ضرورة التخلي عن هذه المقولة العامة، واستبدالها بمقولة أكثر وضوحاً ودقة. وقد شكلت مقولة الواقعية تطويراً نوعياً لمقولة المحاكاة، لأنها اعتمدت على مقولتي المعرفة والتاريخ، وجعلت العمل الفني لا يقوم على نقل مباشر للواقع، بل على انتقاء عارف لموضوع محدد، يصل اليه الفنان بعد بحث ودراسة، ويرى فيه حاملاً مثالياً لتصوير وضع اجتماعي معين. إن انتقال الموضوع الفني في حقل الواقعية، من مدار الانعكاس المباشر والبسيط، الى مدار الاصطفاء المدروس، لم يدفع بمضمون العمل الفني الى الأمام فحسب، انما طرح أيضاً اسئلة فنية أيضاً، فلم يعد العمل الفني يقوم على اعادة انتاج الموضوع الخارجي، انما أصبح قادراً على البحث عن الشكل الملائم للمضمون الملائم، بدءاً من الكتابة التاريخية وصولاً الى الشكل الهجائي والغرائبي. وأخيراً فإن مقولة المحاكاة مقولة فلسفية، نشأت وتطورت في حقل المدارس الفلسفية، فعالجت المواضيع الفنية بمقولات فلسفية محدودة، فلم تستطع ان تقدم اجابات صحيحة عن الأسئلة المستجدة لتطور الفنون، ولهذا فإنها تراجعت في زمن تطور الفن الذي أعقب عصر النهضة وفرض حقائق فنية جديدة، ولم تعد قائمة الا في تاريخ الفلسفة، كمرجع تاريخي، لا كأداة بحث راهنة.

مصادر ومراجع

— Gombrich, E.H., *Art and Illusion,* Princeton, 1961.
— Morawski, Stefan, *Inquiries into the Fundamentals of Aesthetics,* the mit Press, 1974.
— Ossowski, S., *The Foundations of Aesthetics*, warszawa, 1975.
— Vygotsky, L.S., *The Psychology of Art,* The MIT Press, 1971.

فيصل دراج

الواقعية الجديدة

Neo-Realism
Néo-Réalisme
Neo-Realismus

اذا كانت الواقعية قد وجدت من يرفعها الى مستوى النظرية، بالمعنى الدقيق للكلمة، واذا كانت الواقعية الاشتراكية قد وجدت من يجعلها شعاراً نظرياً وسياسياً، فإن الواقعية الجديدة لم تعثر لا على جسمها النظري، ولا على الموقف السياسي الذي يجعلها نظرية وشعاراً.

ولذلك لم تأخذ شكل المدرسة الموحدة في التطبيق، ولم ترتهن الى نظرية واضحة المعالم، حتى بدت موقفاً فنيا يعوزه الوضوح والتحديد، أو موقفاً تنتمي اليه جملة من الممارسات الفنية المتجانسة في القصد والوظيفة، واللامتجانسة في المقاربة الفنية للواقع. وتجانس القصد يعود الى طبيعة الشرط التاريخي الذي أعطى الواقعية الجديدة، أما لا تجانس المقاربة الفنية فيعود الى بعد هذه الواقعية عن تقديس التعاليم المدرسية والشعارات الايديولوجية السكونية. وقد ولدت الواقعية الجديدة كأثر لموقف الأدب والفن من انحطاط الرأسمالية، واغتراب الانسان فيها، وسقوطها الى مصاف البربرية الأولى خلال الحرب الكونية الأولى والثانية، وهزيمة التراث الانساني فيها إبان صعود الفاشية والنازية، وتراجع القيمة الانسانية وانسحاقها في الثورة التكنولوجية وفي الثورة ما بعد الصناعية. ولعل العنصر الحاسم في ظهور هذه الواقعية كان اندلاع الحرب ونتائجها الفاجعة، التي أعلنت عن تناقضات الرأسمالية، وعن لجوئها الى الدمار الشامل كأداة لحل هذه التناقضات.

وكانت هذه التحولات السلبية والمدمرة سبباً لظهور نزعة تشاؤمية تنعي اغتراب الانسان وانهيار القيم التنويرية، وقد ساوقتها نزعة أخلاقية تنادي باحترام الحياة والانسان، وبصيانة الموروث الحضاري الانساني، وبالدفاع عن حق الانسان في العيش والحرية. في هذا الاطار ولدت الواقعية الجديدة كموقف يدافع عن الانسان الشامل، أو عن الانسان الكوني، بدون النظر الى موقعه الطبقي أو انتمائه الايديولوجي، وكأن تجربة الحرب، والفناء الذي يهدد الانسان بلا تمييز، جعلا هذه الواقعية، تعود الى مقولة جوهر الانسان، فتركز على الانسان الفرد أكثر مما تركز على طبقته، وتهتم بالأخلاق أكثر مما تهتم بالسياسة، وتدور حول الحياة أكثر مما تدور حول التاريخ.

ولهذا اهتمت الواقعية الجديدة بالانسان في حاضره، فأقصت كل الأزمنة، ولم تحتفظ الا بالزمن الراهن أو المعاش، لأنه الحيز المشخص الذي يتحرك فيه الانسان الحقيقي، تاركة الزمن القادم للايديولوجيا التبشيرية، وتاركة الزمن القديم للايديولوجيا الرومانسية. وبدءاً من الانسان في حاضره، مارست الواقعية دورها، وطرحت أسئلة الحاضر والانسان وبسبب دفاعها عن الحاضر دافعت عن الحياة، وبسبب التزامها بقضايا الانسان الشامل، استبدلت البطل الايجابي والانسان العادي البسيط الذي يعيش ظلم المجتمع، ويعاني قلقه الكوني، وبسبب التقاطها لمستجدات الحياة تنكّرت للمعايير الجمالية السائدة، وسعت الى استخلاص أدواتها ومعاييرها الفنية من الواقع الذي تقاربه في خصوصيته وتميزه.

جاء ظهور الواقعية الجديدة رداً على الأزمة الشاملة التي اكتسحت البرجوازية في النصف الأول من هذا القرن، والتي شملت بالضرورة المدارس الفنية المسيطرة، وتجلى هذا الرد في شكلين: اعادة الاعتبار الى الدور الأخلاقي للفنان والكاتب، والتأكيد على اللحظة الأخلاقية في الأعمال الأدبية والفنية، هذا من ناحية، والبحث عن أساليب فنية جديدة من ناحية أخرى. وكان مفهوم المسؤولية الأخلاقية في صميم حركة الواقعية الجديدة، وحكم هذا المفهوم موقف الكاتب من العالم كالتزام أصيل، وكشهادة فاعلة، فانتقل الكاتب من واقع التأمل المتعالي الى أرضية المشاركة الاجتماعية الفعلية، وأعطى هذا الانتقال أثراً في موقف الكاتب من الجماهير الشعبية، إذ رأى فيها طرفاً أساسياً يشارك المسؤولية الأخلاقية في صياغة هذا العالم، وقوة فاعلة قادرة على التعلم والابداع وانتاج الثقافة، وليس مجرد ذوات سلبية تقوم باستقبال الثقافة، ولا تحسن ارسالها. وكان فنان الواقعية الجديدة يعلن في موقفه من الجماهير الشعبية عن الحقائق الأساسية التي أنتجها الزمن الحديث، والتي دعت الى التضامن الانساني، وفرضت شعوراً عالياً بضرورة العمل الجماعي، وبرهنت أن انسان المجتمع الحديث قادر على التعلم والانتاج في جميع الحقول بما في ذلك الأدب والفن. وكان لهذا المنظور أثره الأكيد في مضمون الأعمال الفنية وأشكالها فعالجت المضامين المسائل الحقيقية للبشر الحقيقيين، وحاولت الأشكال في تحولاتها وتغيراتها ان تحقق ايصال المضامين القائمة فيها. ان الاقتراب من الجماهير، والتوحد معها في المسؤولية، والتخلي عن وهم الفنان المتعالي، والاعتراف بدور الجماهير في انتاج الثقافة، طرح على الفن والأدب مسألة الايصال، أي ضرورة خلق الأشكال الجديدة التي تحقق علاقة صحيحة بين الثقافة والجماهير. ولما كانت

الواقعية الجديدة تبحث عن حلول الأسئلة الفنية في قلب الواقع المعاش، فإنها سعت الى ايجاد الأشكال الفنية الضرورية بدءاً من هذا الواقع نفسه، ولهذا كان بحثها عن الشكل لا يدور في مدارات التجريد أو في فضاء التجديد المبهم، انما كان يتم من وجهة نظر الجماهير الشعبية التي تعيش في هذا الواقع. وقاد هذا الموقف الى اقامة العمل الأدبي على دراسة الواقع اليومي ومراقبة تحولاته، وقاد ايضاً الى دراسة المعايير الجمالية الشعبية، والى دراسة التراث الشعبي الفني، كي يصبح هذا التراث مادة لتجديد الأشكال الأدبية، وأداة فنية تلغي المسافة التقليدية بين الفنان والقارىء. ان ركون الواقعية الجديدة الى التقاليد الفنية الشعبية لم يكن محكوماً بهموم شكلية أو أكاديمية، انما كان استجابة لالتزام أخلاقي، اجتماعي يحترم امكانيات القارىء، ويرجع الى تراث القارىء، كي يجعل منه مادة تحقق التقاء القارىء والفنان في الحاضر. كان الرجوع الى التقاليد الشعبية أمراً تفرضه وظيفة العمل الفني والتي تدرك أنها لن تحقق ذاتها، الا اذا كان الشكل الفني قريباً من الجمهور ومعروفاً لديه، والتي تعلم ايضاً أن هذا الشكل لا يصل الى الجمهور الا لأنه يلمس قضايا يعرفها، ويهتم بها. وفي هذا الرجوع الى التقاليد، كانت الواقعية الجديدة تمارس تحولاً ثقافياً مستمراً، فترهّن الموروث، وتعيد صياغة المواد الفنية الشعبية، وتستنبط الأشكال الجديدة، وتستجيب لجديد الأسئلة الاجتماعية. وكانت في هذه الممارسة تنفي مفهوم النموذج، وتبتعد عن مفهوم المحاكاة، وتحاول ان تكون صورة لغنى الحياة وتعقدها، فتوسلت كل الامكانيات الفنية، التي تجمع بين التوثيق والرمز والتخيل...، تدافع عن حرية الفن وعن حرية المجتمع، أو تدافع عن فن لا يرى حريته الا في وظيفة المدافعة عن حرية المجتمع. إن الأخذ بمفهوم الحرية، الاجتماعية منها والفردية أفضى الى تعددية الأشكال الفنية، والى سحب الفن من مدار التلقين الى مدار الايحاء العاقل، الذي يزاوج بين تصحيح الوعي وتقويم التصورات الجمالية.

تحققت سمات الواقعية الجديدة في حقول الأدب والفن تحققاً غير متكافىء، بدت واضحة في السينما، كما وجدت لها مكانها في الرسم، ووصلت الى الرواية ونظرية الرواية، لكن هذا الوصول بدا مبهماً أو مختلط المعالم، إذ انه من الصعب الحديث بدقة عن رواية الواقعية الجديدة. مع ذلك، فهذه الصعوبة لم تمنع الباحث الايطالي امبرتوباربرو من تقديم جملة مفاهيم نظرية لتقويم رواية الواقعية الجديدة، منها، أن الرواية هي فن عن الحياة، ودفاع عنها، وانتاج متخيل لوجوهها، أي أنها فن لا يقوم على مقولة التعبير بل على مقولة التركيب. فالتعبير يبدأ من داخل الذات، ويبدو كجوهر يوازي الحياة ولا يتشكل فيها، أو تبدو الحياة فيه كتجليات لعنصر أسمى من الحياة ذاتها، في حين يبدأ التركيب من «الخارج»، من حقل الحياة في أسئلتها الاجتماعية والفلسفية والعلمية والتقنية. ان غنى واتساع العناصر التي تلجأ اليها الرواية في بنائها يسمح لها بحركة غنية وواسعة، ويجعل منها فناً مركباً مفتوح الامكانات، فهو يأخذ بالعلم وبالفلسفة وبكل منجزات المعرفة في مساءلته للحياة، فيحسن طرح الأسئلة، ويعتمد على منجزات المعرفة من أجل بلوغ اجابات موحية، أو الاشارة الى إجابات بعيدة عن التضليل. واذا كانت هذه المعرفة تساعد في التقاط الموضوع فإنها تسعف الفنان أيضاً في البحث عن تكنيك روائي صحيح، إذ ان تقدم المعرفة وانتاجها التكنيك اللازم في كل حقل من حقول الحياة، يفرض أو يفترض ضرورة انتاج تكنيك روائي جديد، يوازي تقدم التكنيك في المجتمع أو يتجاوزه. ويرتبط مفهوم التكنيك هذا بمفهوم التقدم الاجتماعي ودور التكنيك فيه، والذي يتمثل في جعل الحياة أكثر سهولة وجمالاً، وكما يسمح التكنيك للانسان باستعمال جديد للأشياء، فإن على التكنيك الروائي أن يقدم كتابات جديدة تسمح بقراءات وبتصورات جديدة. إن التأكيد على دور التكنيك لدى باربرو لا يعني أن التكنيك الروائي كافٍ بحد ذاته، إنه ضروري، لكنه لا يحقق كفايته الا بمعرفة الحياة، وبإقامة علاقة صحيحة مع القارىء أو مع الجمهور، علاقة اجتماعية - جمالية بالضرورة. وبهذا المعنى، فإن الاشارة الى التكنيك تطور العمل الروائي بقدر ما تسعف الوظيفة التربوية، وتفتح آفاقاً لتجديد الفن بقدر ما تعثر على أدوات جديدة للقاء الفنان والجمهور. وعلى هذا فالدعوة الى التكنيك تنفي كل نزعة تقنية صماء، وتغاير كل منظور تَشْيِّىء. إنها دعوة الى استعمال التكنيك من أجل اغناء الصورة الفنية الموحية التي تنقل صورة الحياة بدون ايمانية، أو التي تسعى الى انتاج صورة يجعلها التكنيك الذي تقوم عليه قادرة على اعطاء صورة الحياة في كل احتمالاتها. يشير هذا المنظور الى أهمية الصورة الفنية في رسم الحياة، ويؤكد ان الصورة الفنية أوسع من الحياة المرئية، وأن جوهر الفن يكمن في المسافة التي يقيمها بين الحياة وصورتها، بحيث تبدو الحياة أكثر وضوحاً أو غموضاً، وبحيث يبدو وجه الحياة قابلاً للانقسام الى وجوه عديدة. وتقوم في هذه المسافة المتعة الجمالية والمعرفة الفنية، ويظهر فيها الاختلاف بين الجميل والمفيد، ويتكشف فيها بشكل مشخص الفرق بين التكنيك العام والتكنيك الفني،

فالأول يقدم الفائدة فقط، في حين يبتعد الثاني عن النفعية الأحادية الجانب، ويمزج المنفعة بالمتعة. تأخذ الصورة الفنية في هذا التحديد كل أبعاده، وتتأكد كضرورة محايثة للفن، وكحركة واسعة توغل في التغريب حتى تصل الى حدود الفانتازيا. وقد أدرج بربارو جملة أسماء روائية في حقل الواقعية الجديدة: بولفاكوف الذي مزج الواقعي بالسحري، وأكدوس هاكسلي الذي بنى فنياً رؤيته المأساوية، وموارڤيا الباحث عن مشاكل الانسان اليومية، إضافة الى الأميركي فوكنر والايطالي سيلوني كاتب رواية فونتمارا. ولعل الشيء الاكيد الذي يربط بين هذه الأسماء هو الاخلاقية الفاعلة التي تبدأ من الانسان وتتعاطف معه، فتدعو الى مستقبل أفضل رغم منظورها المأساوي ونزوعها الى التشاؤم.

لم تأخذ الواقعية الجديدة سماتها الكاملة الا في حقل وحيد من حقول الفن، وهو السينما، والايطالية منها بشكل خاص. لقد انتجت السينما الايطالية مدرسة فنية متمايزة، أو مدارس فنية، واستطاعت التأثير على السينما العالمية، وفرضت منهجاً له، خصائصه الفنية، وله شكل تعامله مع الواقع الاجتماعي. ويعتبر فيسكونتي أول من وضح الملامح الفنية الأولى لتلك المدرسة في فيلمه الأول: **الهوس**، 1942، لكن هذه الملامح لم ترسخ وتؤكد ذاتها، كممارسة فنية جديدة إلا بعد ظهور: **روما مدينة مفتوحة**، 1944-1945 للمخرج روبرتو روسوليني، الذي مهد الطريق لظهور مدرسة سينمائية كاملة ومتكاملة انتسب اليها، وبأشكال وبأوقات مختلفة، كل من: كاستيلاني، دي سانتس، فيليني، بازوليني، بيتري، فيريري... إن نقاط الالتقاء التي جمعت بين هذه الأسماء، لم يجعل منها مدرسة بالمعنى التقليدي للكلمة أي مدرسة محكومة بتعاليم ثابتة وبمعايير محددة مسبقاً، وهذا ما أعطى الواقعية الجديدة تطورها المستمر، وسمح لها بتطور عفوي يلازم حركة الواقع من ناحية، ويعطي ذاتية الفنان كل ما تصبو اليه من التجديد والتجريب. ويعتبر فيليني النموذج الأمثل للفنان الذي بدأ من الواقعية الجديدة، ثم تجاوزها وفقاً لمعطيات تجربته الفنية الذاتية، التي كانت تتجدد باستمرار، وتجدد معها الفن السينمائي بأسره، حيث يصبح الفن فضاء للجمال الخالص الذي تندثر فيه، أو تغيب، كل آثار الايديولوجيا، مهما كان شكلها. ولم يكن مسار بازوليني، الشاعر والكاتب، مختلفاً عن مسار فيليني، وكما بدأ فيليني بـ **ليالي كابيريا** ـ 1956 وانتهى بـ **ساتيريكون** 1969 فإن بازوليني بدأ من الواقعية الجديدة في **ماما روما** ـ 1963 ثم ما لبث أن دخل سريعاً في التجريب السينمائي المطلق السراح.

ان الابتعاد عن النسق الذهني المجرد، وعن التصورات الايديولوجية الجاهزة، والاقتراب المستمر من الواقع الاجتماعي في مشاكله الحقيقية والمشخصة، أعطى الواقعية الجديدة الشروط الموضوعية للتجدد، وصانها من أخطار الانغلاق في نموذج ثابت يكرر ذاته أبداً، والذي يفضي في نهاية الأمر الى الغاء الفن والواقع، فيأسر الفن في أقانيم التعاليم المحددة، ويستبدل الواقع الفعلي المتجدد بواقع سكوني ذهني.

لقد سمح هذا التحرر من التعاليم المدرسية بتعددية الأشكال والمقاربات، وساعد على تفتح الخصائص الفنية الذاتية، إن لم يسمح بوعي ذاتي للواقعية الجديدة، يختلف من فنان الى آخر. وبسبب ظهور وتأكيد الخصائص الذاتية فنياً، تميُّز روسوليني عن كاستيلاني، وتميُّز فيسكونتي عن دي سانتس. تميُّز روسوليني بالبحث عن الشخصية الكاملة الملامح، القادرة على تصوير الوضع الانساني في حالة معينة من حالاته المختلفة، فالشخصية لا ترسم قلق انسان بقدر ما تعبر عن مفهوم القلق في كل حدوده، كما أنها لا تعبر عن عذاب انسان بقدر ما تفصح عن العذاب في كل تجلياته، أما كاستيلاني فكان ينزع الى رسم العالم الداخلي بمؤشرات خارجية، وتحاول وصف مقاصد الانسان ونوازعه عن طريق بناء عالمه الخارجي، وكان في ذلك يمارس أحد أهم مكونات الواقعية الجديدة، وهو رفض النزعة النفسانية والانطلاق من المجتمع لاحتضان الفرد لا اعتبار الفرد في عالمه الداخلي بداية الانطلاق للوصول الى المجتمع. ولقد طور سانتس جانباً آخر من جوانب الواقعية الجديدة، وهذا الجانب هو الاقتراب من الشعب، ومعالجة القضايا التي تهمه بشكل يستثير أحاسيسه الجمالية والانفعالية، ويلبي لديه حاجة اجتماعية ـ جمالية، أي أن هذا المخرج القريب من الشعب كان يبني أعماله الفنية من وجهة نظر الاستقبال الفني المنشود بشكل يحقق مسألة الايصال، ويقيم حواراً صحيحاً بين الفنان والشعب. ولقد اهتم فيسكونتي بعلاقات الزمان ـ المكان، فجعل منها وحدة، أو علاقتين متكاملتين تشير كل منهما الى الأخرى. وتتكشف فيها وتتضح من خلالها.

حاولت الواقعية الجديدة في السينما الايطالية تلمس مسائل الوجود الانساني كما رسمها التاريخ المعاصر، وكما شكلها هذا التاريخ في حلقاته الأساسية بدءاً من صعود الفاشية وظهور المقاومة المناهضة لها، وانتهاء بالحرب التي ارتبطت بظهور الفاشية وغروبها، والتي دفعت بالانسانية الى مسالك العذاب والخراب والخسائر الفادحة. واستطاعت هذه الواقعية ان

تستخلص من هذا التاريخ دروسه الأساسية، وأن تعيد صياغتها بشكل يكشف حقيقة الانسان العارية بدون وهم أو تبشير. وكان البعد المأساوي الشامل للوجود الانساني، هو الدرس الأول الذي رصدته الواقعية الجديدة. وأظهرت في رصدها المتكىء على تجربة معاشة، أن البعد المأساوي للحياة يمس الانسان مهما كانت درجته الاجتماعية، وأن قلق الوجود الفاجع لا يمايز بين الطبقات الاجتماعية، وأن الانسان مهما كان شأنه لا يستطيع الهرب من المآسي التي تصيب البشرية. ولعل درس الحرب كان أساس هذه الرؤية المأساوية التي تخترق كل طبقات المجتمع. إن اكتشاف شمولية المأساة - الانسانية، أوصل هذه الواقعية الى مقام الانسان العادي، ودفعها الى التعامل مع قضاياه، بل اعتباره محوراً أساسياً في مقاربتها الفنية للواقع، فربطت بين الانسان البسيط ومفهوم المأساة بعد أن كان مفهوم المأساة، يرتبط تقليدياً، بالطبقات الحاكمة والمسيطرة، ويقترن بصفوة المجتمع وخلاصته. وكانت الواقعية الجديدة، في ذلك، ترسم وضع الانسان في الحرب، التي أظهرت أن المأساة يمكن ان تظهر كاملة في وضع انسان بسيط يدافع عن حياته في شرط مستحيل، أو يعطي حياته ببطولة للدفاع عن انسان آخر لا يعرفه، أو يفصح عن بطولة كاملة في دفاعه عن الجماعة وعن المثل الجماعية. وانطلاقاً من اعادة الاعتبار الى الانسان البسيط، وصلت الواقعية الجديدة الى مفهوم الانسان اليومي، والى ساحة الحياة اليومية الواسعة التي يصنعها الانسان البسيط والذي يمتلك ايضاً بعداً مأساوياً، يتجلى في الصراع بين البشر، وفي التآصر والاتحاد بينهم أيضاً. وقد تأخذ العلاقات الانسانية في الحياة اليومية شكل الفجيعة الكاملة، كما تأخذ أيضاً شكل البطولة الكاملة، إن لم تكشف، على الأقل، أشكالاً مختلفة من البطولة المضمرة. وأبانت هذه الواقعية أن مساحة الحياة اليومية، القائمة على الاقتتال والتوحد معاً، معمورة ببعد مأساوي وبملامح لا عقلانية، والتقطت هذا البعد المأساوي - اللاعقلاني، وأعادت رسمه ونصويره، فظهر واضحاً كل الوضوح (**الأرز المر**، دي سانتس - 1949، **سارق الدراجات**، دي سيكار - 1946، **روكو وأخوته**، فيسكونتي). إن جديد الواقعية الجديدة لا يقوم في التأكيد على لحظة الصراع الاجتماعي أو رسم الفواصل بين البائسين وخالقي البؤس، انما يقوم في الربط بين الاجتماعي والانساني أو بشكل أدق في الربط بين الاجتماعي والانطولوجي، بين الظلم الاجتماعي وهشاشة الوجود الانساني. فكأن هذه الواقعية كانت تسعى الى اكتشاف المأساة الانسانية في كل ابعادها، ما كان منها محايثاً للانسان، وما كان منها نتيجة للمجتمع. ولقد فتح هذا الربط آفاقاً واسعة للواقعية، وجعلها تتلمس الكوني والاجتماعي، التاريخي والفردي، النمطي والذاتي، فقدمت صورة الانسان المقاتل ضد الاستغلال، كما قدمت صورة الانسان المغترب الذي ينظر بوعي تعيس الى عالم معقد لا يستطيع الاحاطة بأسراره، ولا يستطيع التصالح معه، فلا يعيش وجوده الا كوجود مغترب. وبسبب هذا تعاملت الواقعية الجديدة مع مقولة البائس كمقولة كونية متعددة الدلالات، وفتشت عن البؤس في دلالاته المختلفة، فاهتمت بموضوع الانسان الفقير البسيط وأظهرت فقر عالمه الخارجي المباشر وغنى وخصب عالمه الداخلي، فالفقر لا يلغي قدرة الانسان على الحب والتضحية والاخلاص والغيرة والايثار (**معجزة في ميلانو**، دي سيكا - 1950، **طريق الأمل**، بيترو جيرمي - 1950، **الطريق**، فيليني - 1954). كما عالجت الواقعية الجديدة بؤس الانسان في عزلته الاجتماعية والكونية، وعجزه عن تحقيق تواصل صحيح مع مجتمعه ومع الكون أيضاً (أفلام انطونيوني، **المغامرة** - 1960، **الليل** - 1960، **الكسوف** - 1961). ولقد استطاع انطونيوني في أفلامه الأولى ان يعطي صورة كاملة لغربة الانسان المعاصر، واغترابه عن جوهره، وضياعه في عالم معقد أصم.

ان عدم اتكاء الواقعية الجديدة على قاعدة ايديولوجية - سياسية مغلقة، جعلها تعالج مواضيع الواقع الجوهرية، وساعدها على اقامة توافق صحيح بين الوعي الفني والواقع الاجتماعي وبين موضوع الفن والرؤية الفنية. وربما قد تجلى كل ذلك، في اكتشاف عظمة الانسان في شروطه البسيطة، أو اكتشاف عظمة الانسان البسيط، والكشف عن المأساة الانسانية في أكثر المواضيع هشاشة وهامشية. واذا كانت الواقعية التقليدية لا ترى عظمة الانسان الا في المواضيع العظيمة ولا تتعرف على الجوهر العظيم للانسان الا في الناس العظماء، فإن الواقعية الجديدة، قد كسرت هذه المعايير، وأظهرت أن مأساة الانسان وعظمته قائمتان في المواضيع البسيطة، مثل ما هما قائمتان في المواضيع الكبيرة، وبيّنت أن البطولة الانسانية تستظهر في جوانب مجهولة من مثل ما تستظهر في المعارك الشهيرة، وأن البطولة التي لا ترى والتي يحققها أناس مجهولون لا تغاير بطولة المشاهير والأسماء الكبيرة، إن لم تكن أكثر نبلاً وأصالة. وكانت الواقعية الجديدة في مساهمتها هذه تدافع عن الانسان الشامل، وتدعو الى شرط انساني صحيح يسمح بتفتح عفوي للامكانية الانسانية، وهكذا

أكـدت ان الفقـر لا ينفي الفـرح، وأن العـذاب، لا يلغي الأمـل، وأن التمرد لا ينكـر الثقـة، وأن اغـتراب الانسـان لا يغلق أفق التقدم.

سعت الواقعية الجديدة الى بلوغ الحقيقـة، ولم يكن اقترابها من الواقع اليومي يطمح الى رسم الواقع كما هـو بقدر مـا كان طموحاً الى رسم صـورة حقيقيـة للواقـع. ولم تحقق ذلـك في اختيار الموضوع وتخصيصه فحسب، وانمـا أقامت كـل تكنيكها الفني بما يتواءم مع هذا الغرض، ومن هنا جاء خروج الكاميرا الى الشوارع والى الحياة اليومية الواسعة، حيث يتم التقاط كل التفاصيل والأجزاء التي تساعد على بناء الحقيقة الموضوعية. إن خروج كاميرا الواقعية الجديدة الى الشوارع، واعتـمادها أحيـاناً عـلى رجل الشـارع في تمثيـل الأحـداث، وركـونها الى العمـل الجماعي، لم يكن نـزوعـاً الى التقشف والاقتصـاد، انمـا كـان ضرورة موضوعية كفيلة ببناء الـواقع من وجهـة نظر الحقيقـة، فالحقيقة لا تقـوم في الواقـع الخارجي بـذاته، بـل في الديكـور الذي يؤمنه من أجل رسم صورة صحيحـة له، أي ان انفتـاح الكاميرا على الحياة اليومية كان جزءاً عضـوياً من المنـظور الفني للواقعية الجديـدة التي كانت تكشـف الـواقع وتحجبـه أيضاً بمـا يتـوافق مع طبيعـة الهدف الفني المنشـود، الأمر الـذي يعني ان الكاميرات لا تنقـل الواقـع كما هـو، ولا تتماثـل به، بـل تقيم بينهما مسافـة ضرورية من أجـل اعطاء المـواضيـع وضـوحهـا الكامل. وما المسافة التي أقامها فنان الواقعية الجديدة بينه وبين رجل الشارع إلا أثراً لمفهوم الحقيقة، وضرورة له، وتعبيراً عن حرص الفنان على رسم الوجود الموضوعي للانسان بدون تبشير أو انغماس في الأوهام الايديولوجية.

لقد تركت الـواقعية الجـديدة الايـطالية آثـارها عـلى السينما العـالمية، بقـدر مـا سـاهمت المتغـيرات الاجتـماعيـة في ظهـور الـواقعية الجـديدة في بلدان متعـددة. فظهـر في اليابـان أكـيرو كـوراساوا الـذي انتج رؤيـة سينـمائيـة متعـددة الأبعـاد، فهي تتضمن البعد الاجتماعي والنفسي والأخلاقي والرمـزي وتعتمد على الوثيقة التاريخية وعلى مراقبة الواقع اليـومي المشخص بقدر ما تجنح الى الانفلات من الواقع المحدود، والانطلاق الى آفاق المتيافيزيقا. وحاولت سينما كوراساوا أن تكون صورة للانسـان في سعيه الى التقدم، وفي عمله من أجل حياة متوازنة، يتكافل فيها الفردي والجماعي. وإضافة الى هذا المخرج العظيم، ظهر في اليابان أيضـاً: فاروز ميكي: **أوكـازان ـ 1952**، ايشيكـاوا كون: **نار في السهول ـ 1960**، **أوشيما الولد الصغيرـ 1969**، ويمكن ان تنسب الى الواقعية الجـديدة الأعـمال الأولى للمخرج التشيكي ميلوش فورمان **غراميات شقـراء ـ 1965**، كما أثـرت هـذه الواقعيـة على أعـمال بعض الفنـانـين الأمـيركيـين مثـل: هـاسكل ويكسلر، ارثـرين، جيري شـاتسبرغ، فـابتعدوا عن المواضيع المـدرسية، واقـتربوا من مسـائل الحيـاة وأسئلة الفرد الحقيقية.

لم يكن مصـير الواقعيـة الجـديـدة في حقـل الـرسم مماثـلاً لمصيرها في السينما، فازدهرت في ألمانيا لا في ايطاليـا، وفرضت نفسهـا بعد الحـرب الكـونيـة الأولى، ولم تنتـظر نهايـة الحـرب الكونية الثانية. ولقد وجدت في الفنانين الألمـان الممثل الفعـلي لهـا، وخاصـة: ماكس بيكـمان 1884-1950، جورج غـروتس 1893-1959 وأوتـوديكس 1891، الـذين عـبروا عن الـتزام بقضـايا الانسـان، وعكسـوا القلق والاحتجـاج النـاتجـين عن الحرب وصعود الفاشية وتراجع الأمان الانساني. وكانت أعمال بيكمان تتسم بالتشـاؤم والمرارة، وبـالتساؤل المستمـر عن معنى الـوجـود في وضـوحـه وسـديمـه، وبمسـاءلة الـوجـود الانسـاني المعذب، الذي يأخذ شكل المأساة، أو الذي تبدو المأساة قوامـاً لـه وجوهـراً. وكـان بيكـمان في البـدايـة قـريبـاً من المـدرسـة التعبيرية، وبدأ يقترب من الواقعية الجـديدة في مـرحلة نضجه الفني، وامتـلاكه الفعـلي لأدواته الفنيـة، وساوق ذلـك اندلاع الحرب الكونية الأولى، فجاء اتجاهه الجـديد صـدى للحرب، وأداة فنية تهتك وجـه الحرب وتـدين آثارهـا. وتميزت أشكـاله بالكثافة، والألوان العنيفة، واللمسات المتقشفة. وكان يتـوسل الأساطير القديمة، والأشكال الرمـزية، وكـان قادراً عـلى اعادة توظيف الأساطير والرمـوز كي تخدم المـواضيع الـراهنة، وتعـبر عن أسئلة الحاضر التي تشغل بال الفنان والانسـان. فالحـاضر كـان يبرهن القـديم، وينقل الـرموز من دلالات خـاوية محـدودة، الى دلالات حية ومشخصة. وحاول بيكمان في كل أعماله الفنية أن يترجم لحظة السـديم القائمة في الأشياء، وأن يلتقط جـوهر العذاب الانساني، ولم تكن الوانه وأشكاله وخطوطه الا تعبيـراً عن محـاولـة لا تـرسم بؤس الانسـان، بقـدر مـا تـرسم قلق الفنان، وتوتره، ونزوعه الى ايجاد الأشكال الموائمة للتعبير عن التجربة الانسانية. وعلى الرغم من منظوره القاتم الى الحيـاة، فـإنه لم يكن يـدعو الى الاذعـان أو العدميـة، انما كـان يحـاول تفسـير الأشياء، والنفـاذ الى جوهـرهـا. وقـد سـاهم كـل من ديكس وغروتس في تأكيد موقـع الواقعيـة الجديـدة، وتثبيته في المانيا، فعمل ديكس على اعطاء صورة نقدية للأعراف والطباع الاجتماعية، واستعمل من أجل ذلك أشكالاً فنية عديدة، بدءاً من المحاكاة، وانتهـاء بأشكـال الهلوسة والتخييـل والإغراب،

وكان جموحه في البحث عن الشكل مرآة لنزعة أخلاقية مفرطة، تندد بكل ما هو سلبي، وترجم كل ما يسيء الى عفوية الانسان وشفافيته، وترصد كل أشكال التشوه والاغتراب التي يرزح الانسان تحتها، وهذا ما جعل ديكس يحاول رسم المجتمع في كل وجوهه وألوانه، بدءاً من الوجوه المتقشفة والصارمة، انتهاء بعالم البغاء والشخصيات الهامشية. أما جورج غروتس فقد اعتمد الشكل الهجائي أساساً لرؤيته الفنية وبواسطته رسم عالم البرجوازية، فصاغه كعالم يبعث على السخرية والاستنكار. ان الشكل الهجائي في ذاته هو رفض للواقع، واحتجاج عليه، فالهجاء قوامه السخرية والمبالغة، والتلاعب في علاقات الأشياء وألوانها، ثم اعادة بنائها، بشكل يبرز الخلل القائم فيها، ويفضح مجانبتها للصواب. وقد ركن غروتس الى السخرية، وبالغ في ذلك، وكان يهدف من وراء ذلك، الى هدم كل مقدسات العالم البرجوازي، وإظهار نفاقه وظلمه، وكشف ظاهره الخادع وداخله الفقير البائس. ولعل الالتزام الاجتماعي ـ السياسي الواضح لدى الفنان، دفعه الى المبالغة في الهجاء والافراط في السخرية، وجعله يعتمد الشكل الهجائي كشكل وحيد، الأمر الذي أوصله الى اسلوبية محدودة، ليست بعيدة عن التقاليد التعبيرية. كما وجدت الواقعية الجديدة في حقل الرسم ممثلين لها في خارج ألمانيا، مثل الانكليزي سبنسر، والهولندي شارلي تووروب، والفرنسي فيرناند ليجيه، ومما لا شك فيه، ان ليجيه هو الأكثر أهمية بين الأسماء السابقة، وأكثرها ابداعاً ووضوحاً، وقد اهتم في رسومه بثلاثة عناصر: عنصر اللون، وعلاقة الفن بالتكنيك المعاصر، وبدور الفن في تعميم الثقافة في الأزمنة الحديثة، وفي فرض رؤية فنية للانسان المعاصر، الذي قربته الانجازات التقنية المعاصرة، أكثر فأكثر نحو فضاء الفن. ورأى ليجيه في اللون دلالة زمانية ونفسية واجتماعية، فالحرب تقتل الألوان، وتختزلها الى لون رمادي مرهب، وتعتبر الاقتراب من الألوان الاخرى جريمة عقوبتها الموت. كما تلغي الحرب دور العين، لأن العين تبحث عن التفاصيل والألوان، بينما تدفع الحرب الى الصمت والتلاشي والاختفاء. وفي هذا الفضاء تصبح العين غير ذات نفع، لأن الحرب تلغي تفاصيل الأشياء وتمنع المسافات البعيدة، ولا تحتفظ الا ببصر واحد أحادي البعد، يرصد الرمادي ويرفض ساحات الضوء. وفي زمن السلم تتفتح الألوان، ويستعيد الانسان شخصيته، وتنطلق امكاناته الحبيسة، فيمارس الحياة في كل أشكالها، وأشكال الحياة تقوم على اللون أولاً، الذي يتجلى في الفضاء المفتوح وفي الحركة اللينة وفي الاعلانات التجارية، فكأن دلالات الأشياء لا تتمثل الا بألوانها. وإضافة الى عنصر اللون، انتبه ليجيه الى تكنيك القرن العشرين، الذي قلب دلالات الأشياء التقليدية، وقدم ظواهر جديدة، لم تكن مألوفة: «زادت الاختراعات العلمية من التغيرات الاقتصادية. اننا في زمن الهواء السائل والحرير الصناعي، والحجر السائل والصوف الفولاذي». وبفضل هذه التغيرات أصبح العالم أكثر كثافة، بل أصبحت الكثافة هي قانون العالم الذي نعيش فيه، وما النظام والترتيب الا اعلاناً عن هذه الكثافة. وفي قلب هذه الكثافة حلّت الكيفية مكان الكمية، فلم تعد العلاقات تتحدد بحجومها، ولم تعد الاشياء تقاس بظاهرها، انما اصبح التركيب الداخلي في طبيعته وماهيته هو المقياس الحقيقي للأشياء والعلاقات. وكما تتغير طبيعة الأشياء بتغير حجومها، تتغير ألوانها ايضاً، فبين الحجم واللون علاقة مستمرة. إن هذه التحولات اختزلت المسافة بين الرسم والنحت والهندسة المعمارية، وجاء الرسم الجداري ليعلن عن هذه التحولات، وليؤكد ذاته كشكل من الرسم وثيق العلاقة بالحديث وبالحداثة، لأنه أظهر بوضوح وحدة الرسم والنحت والهندسة المعمارية في العصر الحديث. لقد حاول ليجيه تأسيس الرسم الحديث على معطيات العالم الحديث، ولم يكن في ذلك يؤكد على المفاهيم الفلسفية الحديثة فحسب، انما كان ينادي باستعمال فني جديد لمنجزات الصناعة والتكنيك: «لقد وضعت الصناعة الراهنة تحت تصرفنا مواداً تزيينية رائعة: زجاج ملون، اسمنت متعدد الألوان، فولاذ، برونز، مركبات الألمنيوم... إن لهذه المواد في ذاتها حيوية تشكيلية عالية، وغنى متحركاً ونشيطاً يمكن استعمالها في مركبات الفن المعاصر، كما يمكن الاستفادة من الآلة الحديثة التي خلقت أشياء بسيطة وجميلة. وفي هذه الرؤية الحديثة والمجددة، عثر ليجيه على علاقة جديدة بين الفن والشعب، ورأى أن العلاقة الجمالية هي العنصر الذي يتوجه الفنان من خلال الى الشعب، لأن الشعب لا يكون حراً الا أمام المواضيع البصرية. وما دام الشعب يرتاح الى منجزات الصناعة الحديثة، ويرى فيها مواضيع جمالية ورائعة، فإنه يمكن ان يقبل بمنجزات الفن الحديث، كجزء من المنجزات العامة لهذا العصر، وهذه هي بداية الطريق من أجل ثقافة فنية للمجتمع بأسره، أو من أجل دفع المجتمع بأسره نحو ثقافة فنية معاصرة. وكان ليجيه في هذا الموقف الداعي الى تعميم الثقافة الفنية، يستند بدوره الى حب انساني عامر، إذ إنه اعتبر «الشعب شاعراً، ويعيش بطريقة شعرية» ـ واستنهاض هذه الشاعرية وبلورتها يحتاج فقط

الى تجاوز والغاء التربية التقليدية، التي تزيف معنى الفن، وتدفن الأحاسيس الفنية.

هذه هي السمات العامة للواقعية الجديدة، تنفق في موقفها من الانسان، وتمنح الحرية كلها لممارسة الفن المسؤول والملتزم، مسؤولية يحكمها الوازع الأخلاقي، والتزام تمليه تجربة الفنان، حتى يكاد التزام الفنان بقضايا الانسان أن يصبح مساوياً لالتزام الفنان بممارسته الفنية الذاتية. وبسبب هذا المفهوم الواسع لالتزام الفن، بدت الواقعية الجديدة متعددة الرموز والاتجاهات، بعيدة كل البعد عن النقاء والتماثل، وغياب التماثل هو الشرط الأول للممارسة الفنية، التي تختلف باختلاف التجربة الذاتية، وباختلاف الشروط الاجتماعية التي تقوم فيها هذه التجربة.

مصادر ومراجع

— Barbaro, u., *Neorealismo e. Realismo,* E.R., Roma, 1976.
— *Chefs - d'œuvre de L'art,* Le xxè Siècle, Hachette, Paris, 1965.
— *Encyclopédie universalis,* T. 9, T. 11.
— *Europe:* No: 508-509, (léger), Paris, 1971.
— Ferretti, G.C., *Introduzion al Neoralismo,* E.R., Roma, 1974.
— Nadeau, M., Histoire du Surréalisme, Seuil, Paris, 1964.

فيصل دراج

الواقعية (في الفن)

Realism
Réalisme
Realismus

الواقعية في الفن لا تقتصر على مرحلة تاريخية محددة، فهي ظاهرة تجلت بأشكال متباينة في أزمنة مختلفة. فالفنون القديمة، سواء في مصر أو في العالم اليوناني ـ الروماني مثلا، سجلت في بعض مراحلها التاريخية، نزوعاً صريحاً نحو الواقعية. وقد يبدو هذا الاتجاه اكثر وضوحاً في المناظر الطبيعية ومظاهر الحياة اليومية الممثلة في اعمال فنانين غربيين ينتمون الى تيارات فنية مختلفة ظهرت، ما بين القرنين الخامس عشر والتاسع عشر، في عدد من البلدان الاوروبية، مثل فلندرا، وهولندا، وايطاليا، وانكلترا. بيد أن الواقعية، من حيث هي تيار فني محدد، يعبر صراحة عن مضمون اجتماعي وسياسي لم تعرف وتتحدد منطلقاتها الاساسية الا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، عندما اكتسبت النزعة الطبيعية، في مجالي الادب والفن التشكيلي، اهمية خاصة في فرنسا، وانتشرت على نطاق واسع بعد ذلك في انحاء مختلفة من العالم الغربي.

1 ـ الواقعية في القرن التاسع عشر:

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، شهد العالم الغربي حركة فنية ثورية، موضوعية في وصفها للانسان وللطبيعة، معادية ـ شكلاً ومضموناً ـ للمثالية والتقاليد المهيمنة في الفن والادب وفي الاعراف الاجتماعية، مناقضة ـ في منطلقاتها العامة ـ للجمالية المثالية، الرومنسية أو الكلاسيكية التي تسعى الى تفسير الطبيعة وتأويلها استناداً الى مثال لا يبحث الا عن الخصوصية الفردية، مع الرومنسيين، وعن الجمال المطلق ـ عبر اليونان وروما ـ مع الكلاسيكيين. لذلك يشير انغر، احد ابرز ممثلي للرومنسية، الى المسافة التي تفصله عن الواقعيين، مدعياً أن كوربيه، الفنان ذا النزعة الطبيعية، يجهل «الفن، اي الاسلوب، والتأليف، وكل ما يضاف الى الطبيعة»، وذلك على الرغم من اعترافه به مصوراً يجيد الرسم والتصوير. أما كوربيه فيرى أن الواقعية تجسيد لما ندركه ونشاهده، ورفض اذن لتخطي الواقع، مؤكداً أن «جوهر الواقعية هو نفي للمثال»، وان لوحته دفن في اورنان دفن للرومنسية.

صحيح أن الرومنسية لم تتوقف مع ظهور هذه النزعة الطبيعية، وانه كان لها امتداد، في الادب والفن، حتى ما بعد القرن التاسع عشر، الا أن انحسارها النسبي كان قد بدأ منذ 1830 ممهداً لظهور الواقعية التي اخذت تنمو ما بين سنتي 1830 و 1848، على حساب التيارات الفنية الاخرى. ورغم أن الحركة الجديدة تدين بالكثير للرومنسية، فانها تختلف عنها، وتعارضها فيما يتعلق بالذاتية، والميل الى عالم الحلم والخيال، والنزوع نحو الماضي والاغرابية، وتعبر عن حاجة ملحة الى الملاحظة الموضوعية وما تتطلبه من دراسة متأنية للأشياء والأحداث.

الظروف التاريخية والاجتماعية

وإن كانت الرومنسية في بدايتها حركة فنية رافضة للواقع والتقاليد، معبرة عن سعي الطبقة الوسطى الى التحرر، الا انها غالباً ما كانت تخاطب الارستقراطيين وجمهورهم. غير أن هذا الواقع قد تبدل مع ظهور النزعة الطبيعية، وبعد أن تسلمت الطبقة الوسطى الحكم في فرنسا، عام 1830، وباتت تشكل، هي بدورها، عائقاً امام طموحات الطبقة العاملة التي كان نضالها قد أسهم، الى جانب البرجوازية، في ثورة تموز وملكية تموز من العام 1830. فالتطورات اللاحقة قد أدت الى انتصار رأس المال النقدي، كما ادت، بالمقابل، الى وعي

الطبقة العمالية لمصالحها، حيث بات الخلاف الأشد تبايناً يتمثل بين أصحاب رأس المال الصناعي من جهة، والعمال والبرجوازية الصغيرة من جهة أخرى. وهكذا سجلت المرحلة التاريخية التي بدأت مع اختيار لوى فيليب ملكا، بداية تحول مهم جداً على الصعيدين الاجتماعي والسياسي، اذ بات رجال البنوك يحكمون فرنسا، وبات اقطاب الصناعة يمثلون ارستقراطية ملكية تموز. ومع تسلمها الحكم، ازدادت البرجوازية ثراء، وازدهرت مشاريعها الصناعية والتجارية، واصبح المال يهيمن على جميع مظاهر الحياة العامة والخاصة على اختلاف مستوياتها. فالملك نفسه كان يمارس المضاربات المالية، والحكومة تحولت طوال ثمانية عشر عاماً، 1830-1848، الى ما يشبه الشركة التجارية.

وكان التطور الاقتصادي قد ارتبط بتطور الصناعة، بعد أن اخذ المصنع مكان المحترف والمانيفاكتور؛* وتكونت، بسبب حركة التصنيع المتسارعة، طبقة بروليتارية ما لبث أن تصاعد عدد ممثليها العمال وتنظمت. وبفضل هذا التطور السريع، تمكنت أوروبا، مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، من بسط نفوذها على الجزء الاكبر من العالم بعد أن ارتبطت القارات الاخرى بمصالحها من خلال مؤسساتها البنكية الكبرى - الرئيسة منها في انكلترا وفرنسا والمانيا - التي تمر عبرها جميع القروض، سواء لبناء جسر في الارجنتين أو لمد سكة حديدية في الصين أو في تركيا. وقد ارتبط هذا التوسع الاوروبي بتصاعد الحركات الاستعمارية التي تقاسمت مناطق النفوذ في العالم، واخضعت البلاد المستعمرة لاقتصاد استثماري لم توظف فوائده في البلاد المنتجة للمواد الأولية.

بيد أن هذا التوسع الاستعماري لم يجنب اوروبا ازمات داخلية حادة ولدتها التناقضات الاجتماعية التي قادت البلاد الى الحرب، ودفعت، منذ أواسط القرن التاسع عشر، ما يزيد على الخمسين مليون اوروبي للهجرة الى اميركا. غير أن هذا التطور الرأسمالي قد رافقه تطور مماثل على صعيد الفكر الموضوعي ومختلف المجالات العلمية، كالفيزياء والكيمياء والطب... فوضع كلود برنارسس الطب وعلم الأحياء الحديث، في حين كان داروين قد باشر، منذ 1840، بالاعداد لكتابه **أصل الانواع** الذي لم يصدر الا بعد ذلك بعشرين سنة، كما صدر، منذ 1867، كتاب **رأس المال** لكارل ماركس، في نشرات متتالية.

أهداف الواقعية

كان لا بد لهذا التطور الاقتصادي والعلمي من أن يترك أثراً مباشراً على العمارة والفنون التشكيلية: فللمرة الأولى، تطرح مسألة الفن للفن ويعاد النظر فيها على ضوء الافكار الجديدة المطالبة بالفن الاجتماعي، والقائلة بأن للفن وظيفة نفعية، اجتماعية. وكان من شأن تقدم العلوم وأثرها المباشر في مختلف المجالات أن مهدا لتغليب العلم في كل شيء، وحثّا الفنانين على مواجهة الرومنسية والتنكر لها. ولا شك في أن التأكيد على النزعة الطبيعية في الفن، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، لم يكن الا مظهراً من مظاهر انتصار الروح العلمية على المفاهيم المثالية وما تمثله من تمسك بالقديم. فالريح «تتجه، كما يقول زولا، باتجاه العلم»، والأدباء باتوا مرغمين على دراسة الاحداث والاشياء دراسة صحيحة. لكن مظاهر الفن، وما كان لها من أثر في النفوس، والسعي وراء الترف... كل ذلك قد انعكس اثاراً سيئة في العمارة والفن الزخرفي الداخلي، حيث اصبح الذوق الردىء هو السائد، معبراً عن طموحات الاغنياء الجدد التي تجسدت تكلفاً وادعاء وحباً في الظهور، فلم يكن يهم هذه الجماعة من الفن سوى المظاهر البراقة حتى ولو كان ذلك عن طريق التقليد ومحاكاة الاساليب الفنية المعروفة، واستخدام المواد البديلة، من دون تمييز بين مواد اصيلة ومواد مزيفة، بين الحجر وما يوهم به من طلاء أو ملاط. وهكذا باتت العمارة والفنون الزخرفية في فرنسا، بعد سنة 1848، وفي ظل الامبراطورية الثانية، تعبيراً عن نزعة تلفيقية حقيقية هاجسها التقليد لا الاستنباط.

ولكن، في مقابل ذلك، كانت التيارات الفنية الأكثر أهمية قد واجهت فتوراً من قبل جمهور برجوازي لا يرى في التصوير الا زينة للجدران، ولا يستحسن منها الا السهل المستساغ. فالاعمال الفنية الواقعية، المعبرة عن نزعة طبيعية ومضمون اجتماعي، اقتصرت على أقلية من الفنانين وعلى جمهور فني محدود، وواجهت معارضة شديدة سواء من قبل النقاد أو الاكاديمية أو الجامعة. فالواقعية - وهي الحركة المهيمنة في الأدب والفن في النصف الثاني من القرن التاسع عشر - تلتقي، ضمن هذا الاطار العام، مع التيارات الفكرية المعاصرة وتعبر عنها، بعد أن تناولت، للمرة الاولى في تاريخ الفن الغربي، المسائل الاجتماعية، معلنة أن للفن دوراً وظيفياً اجتماعياً. فالواقعية كما يفهمها غوستاف كوربيه خاصة، لا تقتصر على تصوير المناظر الطبيعية ومظاهر الحياة اليومية كما صورها قبل ذلك فنانو هولندا وانكلترا، بل تتناول ايضاً القضايا الحياتية وليدة الأزمات والتناقضات الاجتماعية. ذلك أن المصدر المباشر للواقعية في التصوير يرتبط بالتجربة السياسية

لعام 1848 وما تمثله من إخفاق للثورة، وخيبة آمال الديموقراطيين، والشعور العام باليأس بعد استيلاء لوى نابليون على السلطة. ولعل هذا الاخفاق السياسي قد وجه الحركة الفنية نحو الالتزام بالواقع، الالتزام الذي يفسر موقف ممثلي الواقعية من الرومنسية ومفاهيمها المثالية. فأعمال الفنان دوميه تصف، باسلوب كاريكاتوري ساخر، الطبقة البرجوازية، كاشفاً «النقاب عن الجانب الهزلي كله الذي يكمن من وراء الوقار البرجوازي»، حسب تعبير هاوزر.

أما غوستاف كوربيه فلم يكتف بأن يصنف ثورياً واشتراكياً، فقد اعلن في رسالة كتبها عام 1851 «انني لست اشتراكياً، بل انني أيضاً ديموقراطي وجمهوري، مؤيد لكل ثورة، وانا، قبل كل شيء واقعي صديق للحقيقة الحقة». وكوربيه رجل من صميم الشعب، يرتبط بالطبقة العاملة، ويحتقر البرجوازية ومثلها العليا، ولا يؤمن سوى بالديموقراطية، ويسخر عمله كله ليصف حياة عامة الشعب. وعندما ينقل الواقع بأمانة وموضوعية، إنما يتجاهل القوانين المتعارف عليها، ويعارض وصايا الاكاديمية وتراتبها، مقدماً الموضوعات الحياتية على التصوير التاريخي والاستعارة، مقدماً الريفيين والشغيلة على الآلهة والاساطير والطبقة الارستقراطية. فهو يرى في لوحته **كسارو الحجارة** تعبيراً عن حالة الألم والبؤس في اوساط عامة، كما يرى في **الغازلة** صورة معبرة لامرأة بروليتارية. ومن خلال هذه المشاهد الممثلة لحياة الطبقة العاملة والفلاحين، اراد كوربيه أن يقدم لنا صوراً حقيقية لا نماذج عامة، وأن يعبر، من خلالها، عن موقف سياسي ملتزم.

وحتى المناظر الطبيعية، الممثلة في اعمال مصوري هذه المرحلة، هي في جزء كبير منها، شكل من اشكال الرفض لثقافة المجتمع وتقاليده، ومحاولة للخروج عليها، لأن ما تصوره يبدو صيغة بديلة لحياة المدينة الصناعية ومناقضة لها. صحيح أن الرومنسية لم تكتف «بالرجوع الى ماض اكثر بطولية من الواقع المعاصر، ولم تكتف باكتشاف ملامح الشرق والتعبير عن تذوق للأغرابية»، وعرفت - كما يقول دوريفال - «أن تنظر من حولها لتكتشف في المنظر الفرنسي، وفي الحياة المعاصرة، جمالاً عبر عنه بعض ممثليها بنجاح». الا أن المنظر الطبيعي كما صوره الرومنسيون يبقى مثالياً، مستقلاً بذاته، لا علاقة مباشرة له بمظاهر الحياة اليومية، لأن العالم الخيالي الذي يمثله هو رفض للواقع وتنكر له. أما في التصوير الواقعي، فإن المنظر الطبيعي قد يشكل بدوره رفضاً لهذا الواقع، ويمثل عالماً يختلف تماماً، في سكونه ودفئه، عن عالم المدينة، ويلتقي من هذه الزاوية مع الرومنسية، الا انه يبقى على صلة مباشرة بواقع الحياة اليومية للناس العاديين. ففي حين لجأت الرومنسية، للتعبير عن موقفها، الى المناظر ذات المسحة الخيالية، اختار مصورو الباربيزون Barbizon - أي المدرسة التي تأسست سنة 1860 في فرنسا، وحملت اسم المكان الذي كان يلتقي فيه ممثلوها الفنانون - المناظر الطبيعية المألوفة، كالسهول والغابات، وحاولوا أن يقدموا، من خلالها، وجهاً آخر للواقع غير الوجه الذي تقدمه المدينة. وباختيارهم هذه الموضوعات البسيطة والعادية «واللاشاعرية»، انما أراد هؤلاء المصورون أن يعبروا عن مفهوم للديموقراطية كانت قد عبرت عنه الأنماط الصورية في اعمال كوربيه ودوميه. فالطبيعة، في نظرهم، جميلة ولا حاجة الى اضفاء طابع الخيال عليها.

الموقف من الواقعية

لم تقتصر هذه النزعة الطبيعية في الفن على فرنسا، بل كان لها انتشار واسع في مختلف انحاء اوروبا، وكان لكوربيه تأثير مباشر على الحركة الفنية في بلجيكا والمانيا وأماكن أخرى. بيد أن الواقعية - واقعية كوربيه خاصة - قد واجهت انتقادات معاصريها وسخريتهم ورفضهم لها، لأن الصورة التي قدمتها تتناقض تماماً مع الصورة التي كانت الطبقات الحاكمة قد اعتادت عليها وتبنتها، وهي الصورة المرتبطة اجمالاً بالماضي. فهؤلاء يريدون - كما يشير كلاي في كتابه **الانطباعية** - اطاراً تزيينياً يعبر عن الديمومة والثبات والاستقرار، ولا يتعارض مع مصالحهم وطبيعة المجتمع القائم. فهم، من جهة «يصنعون أدوات مجتمع حديث، بفضل الدينامية التقنية، لكنهم، من جهة اخرى، يحافظون على الصور المطمئنة التي لا وظيفة لها سوى التأكيد على انتسابهم الى الحق الالهي الخاص بنخبة البلاد»، حسب تعبير كلاي. وكان النقاد المحافظون يتذرعون بكل الحجج للتعبير عن عدائهم للنزعة الطبيعية، محاولين اخفاء تحيزهم السياسي والاجتماعي «وراء ستار من الاعتراضات الجمالية»، على حد تعبير هاوزر. فاتهموا الواقعية بالسوقية والبذاءة، واعتبروها محاكاة للواقع فجة وذليلة، تفتقر الى المثالية والاخلاقية. ففي سنة 1849، كتب ديليكلوز، في معرض الحديث عن لوحة كوربيه **دفن في اورنان**، يقول: «الواقعية طريقة في التصوير متوحشة، تحط من قيمة الفن وتذله». غير أن ما كان يزعج هؤلاء النقاد ويقلقهم لم تكن محاكاة الواقع نفسها بل الموضوع وطريقة معالجته. فالفنان كوربيه كان يسعى، من خلال الصور التي اختارها، أن يعبر عن مفهوم جديد للإنسان والواقع، متخطياً فكرة الفن للفن

ومثال الجمال الخير الكلاسيكي والرومنسي؛ أي أن اختياره للموضوعات التي تمثل عمالاً وفلاحين ونساء من الطبقة البروليتارية، إنما يخضع لاعتبارات سياسية ويعكس موقف الفنان من المجتمع القائم ومن الذوق البرجوازي السائد. وكان مييه Millet، احد ابرز ممثلي مدرسة الباربيزون، قد جعل من الفلاح وانسان الريف الصورة النموذجية لأعماله الفنية، ولجأ دوميه الى التصوير الهجائي الساخر، ذي الطابع الكاريكاتوري، منتقداً البرجوازية الحاكمة وممارساتها.

لكن هذا الموقف العدائي من الواقعية لا ينفي انه كان لها دور اساسي في تطور الحركة الفنية في الغرب. فهي، لا شك، قد مهدت ـ مع كورو، ودوبني، وكوربيه، ثم مانيه ـ للانطباعية، ودفعت الفنان الى تخطي التراتب التقليدي للأنواع الفنية، وحثته على النظر الى الحياة مباشرة كي يسجل مختلف مظاهرها من دون أحكام مسبقة، ويكشف الجمال في كل ما يحيط به. وقد تناولت ـ مع كوربيه خاصة ـ الموضوعات الاجتماعية، واعتبرت مجددة على هذا الصعيد، لكنها ابقت من دون تعديل يذكر الرؤية التقليدية للوحة، ولم تتخط ما كان قد توصل إليه في هذا المجال كل من أنغر ودولاكروا. فالتأليف بقي لدى كوربيه عادياً، ومقاييس اللوحة الكبيرة وحدها تميزها عن اللوحات الصغيرة المخصصة عادة لتصوير الموضوعات المستمدة من الحياة اليومية. ومن هذه الزاوية، قد يبدو مانيه اكثر ثورية، على الرغم من اعجابه الشديد بتراث الماضي وتأثره بفناني البندقية واسبانيا. ففي حين كان كوربيه يصور على خلفية تقليدية قاتمة، وينتقل تدريجاً الى النور بواسطة بقع لونية فاتحة، واعتبر بسبب ذلك، آخر ممثلي الكارافاجية ـ نسبة للفنان الايطالي كارافاج ـ كان مانيه قد اتبع تقنية مميزة للتعبير تشكيلياً عما يراه في الطبيعة وينقله بأمانة الى اللوحة. وطريقته تتبع مبدأ التصوير على خلفية بيضاء بواسطة الوان فاتحة يدخل اليها الواناً اخرى، قاتمة، تسهم في التباين اللوني المعبر عن تقابل النور والظل. وهذه التقنية الجديدة، المسماة تصوير فاتح، تعتمد على الملاحظة الدقيقة للفنان الذي ينقل الى اللوحة الالوان كما يراها في الطبيعة من دون اكتراث بالقيم اللونية التقليدية والخلفيات والشفافيات. بيد أن تقصي مانيه لهذا النهج البصري لم يكتمل ويسهم في التعبير عن رؤية جديدة الا مع الانطباعية وفناني نهاية القرن التاسع عشر.

على صعيد آخر، لم يخضع رسامو الطبيعة كلهم لمفاهيم فنية واحدة. فثمة اتجاهات كانت أقل التزاماً بالمسائل الاجتماعية تمثلت بالواقعية الاكاديمية وواقعية الادراك المباشر التي اكتفى اصحابها بنقل الواقع المرئي بعيداً عن أية خلفية سياسية أو أي هاجس اجتماعي. ولعل العمل الاكثر مباشرة وموضوعية هو ما قدمه بعض ممثلي مدرسة الباربيزون الذين تخلوا عن التفسير الروائي للطبيعة وعن الاثارة العاطفية، واعتمدوا مبدأ تحليل الواقع المنظور ودراسة العناصر المصورة دراسة دقيقة. غير أن اخضاع المشهد الممثل للدراسة والتحليل قد افقد العمل الفني احياناً شيئاً من شاعريته، وأضفى عليه طابعاً اكاديمياً جافاً. فإخلاص هؤلاء الفنانين وبساطة موضوعاتهم الطبيعية لم يكونا كافيين لتجنب الوقوع في الرتابة والنمطية ولعل، التقدم الاهم الذي حققته اعمالهم يكاد يقتصر على التجديد في الموضوعات، وعلى التصوير المباشر في الطبيعة، خارج المحترف، علماً أن ذلك لم يتم فعلاً الا في مرحلة لاحقة، مع الانطباعيين، واقتصر الامر آنذاك على تسجيل ملاحظات اولية في الطبيعة، وعلى مجرد الايهام بأن المنظر الممثل قد صور في الهواء الطلق. فالعمل النهائي كان يتم في المحترف بعيداً عن المنظر الطبيعي الذي يحاكيه.

وثمة ظاهرة جديدة تمثلت في محاولة بعض هؤلاء الفنانين انشاء مدرسة فنية من خلال العمل الجماعي المشترك. وهو ما حصل فعلاً في فونتينبلو حيث تكونت جماعة فناني الباربيزون (امثال كورو، وروسو، ومييه، ودوبني. . .) التي كانت تسعى للتعبير عن أهداف فنية واحدة. وعلى الرغم من أن هذه الجماعة لم تكن متماسكة ومتآلفة، ويعمل كل من افرادها حسب ميول خاصة، فانها تشكل نموذجاً للجماعات الفنية التي تكونت بعد ذلك في القرن التاسع عشر، معبرة عن رغبة حقيقية في التعاون والعمل المشترك، وعن احساس بالانتماء الى المجتمع. ولعل في ذلك محاولة للخروج من العزلة التي فرضها ممثلو الرومنسية على انفسهم، والابتعاد عن نزعتهم الفردية.

2 ـ الواقعية الاشتراكية:

مع تطور وسائل التصوير الفوتوغرافي والأجهزة المجهرية، توصل العلم في القرن العشرين الى اكتشاف ما تعجز العين المجردة عن رؤيته في العالم الواقعي المنظور. وبانطلاقه من الصورة الفوتوغرافية ووسائل الرؤية العلمية، استطاع الفنان أن يعيد صياغة اشكال الواقع بأساليب جديدة. فوصفت بالواقعية التيارات الفنية التي تناولت هذا الواقع أو تأثرت به وبأشكاله الجديدة المكتشفة بفضل هذه الوسائل التصويرية المتطورة.

قبل ذلك ـ أي حتى أواخر القرن التاسع عشر ـ كان الفن

التصـويري في مجمله واقعياً ـ بالمعنى الشمـولي للكلمة ـ لأنـه يصـور أشياء ليس من الصعب التعـرف اليهـا ومقـابلتهـا مـع الواقع كما تعودنا أن نراه. فكل صورة هي، من هـذا المنظار، واقعية، لأنها تقابل واقعاً محدداً وتعبر عن رؤيـة للعالم تتـلاءم مع المفاهيم السـائدة لجماعة مـا. وفي هذه الحـالة، فـان مبدأ الواقعية لا يعني شيئاً، لأن تقويم العمـل الفني قد يـرتبط، في جزء منه على الأقل، بمدى نجاحه في محاكاة الواقع والإيهام بـه وتـطابقه معـه. لكن الواقعيـة، كما مـارستهـا التيـارات الفنيـة الحديثة والمعاصرة لا تقتصر على تمثيل الواقع كما هو، بل تأخذ باختيارها منه بعض مظاهره، مـدلولاً جـديداً، وتتحـول ـ مع كـوربيـه خـاصـة ـ الى وسيلة للتعبـير عن أوضـاع اجتـماعيـة والالـتزام بها. فـالـواقعيـة التي مهـدت لهـا الحـركـة الفنيـة في النصف الثـاني من القرن التـاسع عشر، تـرى أن للطبيعة، أو العالم الخارجي، وجوداً موضوعياً، وان الطبيعة تخضع، بمن في ذلك الانسان المعتبر جزءاً منها، لعوامل ماديـة واجتماعيـة. واذ يعتبر كوربيه الفن شيئاً محسوساً، فإنه لا يسع هذا الفن الا أن يتجسد «في تمثيل الاشياء الحقيقية الموجودة فعلاً»، فالفن «لغـة فيزيائية تماماً تتألف من جميع الأشياء المرئية»، وان «شيئاً مجرداً غير مرئي هو ـ حسب تعبيره ـ غير موجود ولا يدخـل في نطاق التصوير».

لكن الواقعية اكتسبت بعد ذلك مكـونات جـديدة اقـترنت بـالحس الاجتماعي للفنـان الـذي وجـد في هـذا التيـار منهجـاً سياسياً يدفعه للتضامن مع جماعات سياسية والالتزام بأهـدافها الاجتماعية. ومن هنا كانت ضرورة التوقف عند الظواهر المعبرة بإيضاح عن عمليـة التحول الاجتـماعي، مع الاهتـمام بتحليل المتغيرات الـطارئـة في طـرق الادراك البصري. فـالتيـارات الـواقعية المعـاصرة، المنبثقة عن تـطور الـواقعيـة كـما تحـددت منطلقاتها الاساسيـة منذ اواسط القـرن التاسـع عشر، تبحث عن صيـاغة جـديدة للفن عـلى صلة مباشرة بـالحالـة الـراهنـة للواقع الاجتماعي. بيد أن الواقعية التي بقيت حتى نهاية القرن المـاضي تقابـل نقيضتها المثـالية، الكـلاسيكية أو الـرومنسيـة، بـاتت تواجـه الآن ـ اي مع نهـايـة الـسنـوات العشر الأولى من القرن العشرين ـ نقيضة جديدة تمثلت بالفن اللاصوري الذي ارتبط بـه تطور الحـركة التشكيليـة الحديثـة ومـا زال الى اليـوم موضوعاً اساسياً في الجدل القائم حول الفن.

كان مؤتمر الكتاب السوفيات (موسكو، عام 1934) قد حدد مفهوم الواقعية الاشتراكية، طالباً من الفنان أن يمثل الحقيقة في نموها الثوري تمثيلاً صادقاً وملموساً تاريخياً. وعليه، إضافة الى ذلـك، أن يسهـم في التحول الايـديولـوجي وفي تثقيف العـمال وفقاً للفكر الاشتراكي. واعتبر القـاموس الفلسفي الصـادر في مـوسكو، عـام 1967، أن جوهـر الواقعيـة يكمن في الامـانـة لحقيقة الحياة، مهما كانت شاقة، إذ كـل شيء يجد التعبـير عنه في صور فنية صيغت وفقاً لوجهـة النظر الشيـوعية. والمبـادىء الايـديولـوجية والجمالية الاسـاسيـة للواقعيـة الاشـتراكيـة هي التالية: تفـان للايـديولـوجية الشيـوعية، تكـريس النشاط كله لخدمة الشعب وفكـر الحزب، الارتبـاط كلياً بنضـال الجماهـير الكـادحة، انسـانية اشـتراكية وأممية، تفـاؤل تـاريخي، رفض الشكلية والذاتية، وكذلك البدائية الطبيعيـة. وعلى الفنـان أن يدرك أهمية مسـائل الحيـاة البشرية، وأن يعـبر عنها في اشكـال فنية رفيعة المستـوى. كل ذلـك يجعل من الـواقعية الاشـتراكية أداة جـديـرة بتثقيف الشعب حسبـما يمليـه الفكـر الشيـوعي والواقعية الاشتراكية، المبنية على رؤية للعالم مـاركسيـة لينينيـة، تشجـع جهـود الفنـانـين وتسـاعـدهم عـلى تحـديـد الأشكـال والأساليب المختلفة انسجاماً مع ميولهم الشخصية. ويفهم من هـذا التحـديـد أن على الفن أن يكـون في متناول الجميـع وأن يستمد موضوعاتـه من الحياة اليـومية للجـماهير ويعكس مختلف مظاهرها ونضالاتها.

غير أن الدراسات النظرية المنبثقة عن هـذه المبادىء العـامة قـد بقيت، سـواء في العـالم الغربي الـرأسـمالي أو في البلدان الاشتراكية، تخضـع لمفاهيم برجوازية سابقة للثورة، ولم تتخط، في حالات اخرى، ما سمي بـ «الماركسية المبتذلة» التي لا ترى في الفن الا مجـرد اداة دعائيـة لمذهب الـواقعيـة. ففي دراستـه *Histoire de l'art et lutte des classes* (الصـادرة في بـاريس عـام 1979، يعزو نيكـو حجينيكولاو هـذا التصلب في المجال النـظري الى اهتـمام المـاركسيـين، طـوال عشرات السنـين، بالدراسات الاقتصادية والسياسيـة، وحتى الدراسـات الأدبية، لانتشارها الشعبي الواسع، عـلى حساب الابحـاث الفنية التي بقيت هامشية نسبياً. ويرى الكاتب أيضاً أن من عـوامل هـذا التـأخر مفهـوم الماركـسيـة نفسه فيـما يتعلق بتاريـخ الفن. فهو تاريخ يخلط بين متطلبـات فن نضالي ومـا يتطلبـه تفسير صـور الماضي، ويحاول أن يـربط الواقعيـة بمدرسيـة فنية محـددة. وان إيديولوجية الماركسية المبتـذلة اذ لا تـرى اختلافـاً بين المستـوى السياسي والمستوى الايـديولـوجي، تحول اهتـمامها نحـو اعمال الماضي، ذات المواضيع السياسية جاعلة من تاريخ الفن تـاريخاً لـلأعمال ذات المـواضيع السياسية المعتـبرة تقـدميـة، من دون اعتبار لخاصيتها وللمرحلة التاريخية المنتيمة اليها، ولـلاستقلال النسبي للمستوى والصراع الايديولوجيـين. ولعل هـذا المفهوم

للتطور الفني هو الذي دفع جدانوف سنة 1948 الى موقفه السلبي من الحركة الفنية المعاصرة، ورفضه القاطع لأولئك الذين رفعوا ـ على حد تعبيره ـ «شعارات المستقبلية، والتكعيبية، والحداثة»، و«ادعوا التجديد».

وثمة وجه آخر لتاريخ الفن كما تراه الماركسية المبتذلة لا يتعدى ـ خلافاً لما يتطلبه التحليل التاريخي والدياليكتيكي ـ كونه مصنفاً كبيراً يكاد يقتصر على الفنانين الذين يعتبرهم واقعيين وتقدميين: كارافاج، فيلاسكيز، غويا، دولاكروا، جيريكو، دوميه، ميه، كوربيه... اضافة الى المدرسة الهولندية من القرن السابع عشر، والمدرسة الروسية للقرن التاسع عشر... أما الآخرون فيغمرهم النسيان، أو توصف، بطريقة تقليدية، بعض اعمالهم المشهورة. وهذا الموقف من تطور الحركة الفنية يقودنا عملياً الى تصنيف الفنانين الى فئتين: الرجعيون دائماً (أمثال بوتيتشلي، روبنس، انغر، مورو)، والديموقراطيون ابداً (بروغل، دولاكروا، مانيه، اوتو ديكس...).

إزاء هذه المفاهيم الجمالية، ثمة آراء عديدة ومتباينة تعارض الماركسية المبتذلة وترى في العمل الفني اكثر من مجرد انعكاس أمين لظروف اقتصادية وسياسية واجتماعية. فكل فن يسعى الى التجديد هو ثوري في نظر تيودور ادورنو الذي يعتبر ـ في كتابه *Théorie esthétique* ـ أن الفن الحديث في وضع حرج لا مخرج له، لأن المجتمع التقني يحاول استيعابه حتى عندما يكون ثورياً، ولأن جزءاً كبيراً منه اندمج كلياً بالثقافة البرجوازية، واصبح زخرفياً. وإذا حاول الفنان رفض الاستيعاب أو التواطؤ فلا يجد امامه سوى الصمت، الذي هو شكل آخر من اشكال التواطؤ او اللجوء الى التطرف متسلحاً بالفوضى بهدف الاساءة. وإذا نجح الفنان في الاساءة يرفض ويعزل. وفي كتابه *Dimension esthétique*، يعتبر هربرت ماركوز ان الفن ليس بنية فوقية على قدم المساواة مع البنى الفوقية الاخرى. فالفن يتمتع باستقلالية نسبية ازاء المجتمع، وبوسعه أن يكون ثورياً ليس فقط في مضمونه الايديولوجي التقدمي، بل في شكله أيضاً وفي بعده الجمالي. أي أن ماركوز الذي يعيد الاعتبار للذاتية يرى «أن الوظيفة النقدية للفن، واسهامه في النضال من أجل التحرر يكمنان في الشكل الجمالي. فالعمل الفني لا يكون صحيحاً أو حقيقياً لا بموجب مضمونه (أي التمثيل الصحيح للظروف الاجتماعية)، ولا بموجب شكله الصافي، بل لأن المضمون أصبح شكلاً».

وثمة قراءة فنية ماركسية جديدة يقدمها حجينيكولاو ـ في الفصول الاخيرة من كتابه المشار إليه آنفاً ـ ويعبر من خلالها عن رفضه لما يسميه الماركسية المبتذلة والنظريات الجمالية البرجوازية. فتاريخ الفن في نظره، ليس تاريخ الفنانين، حتى وإن التزموا بايديولوجيا سياسية. وهو اذ يرفض تأكيد الايديولوجيا البرجوازية على أن «لكل فنان اسلوب خاص به»، إنما يعتبر الاعمال الفنية التي ينتجها منتج واحد لا يمكن أن ترتبط به وحده، وإن كونها نتاج شخص واحد لا يشكل صلة مهمة فيما بينها، وقد لا يعني ذلك شيئاً في الغالب. فهو يستبدل كلمة «اسلوب» Style بما يسميه «الايديولوجية الصورية» Ideólogie imagée، ويفسر تعدد الأساليب ـ حتى لدى الفنان الواحد، رامبرانت مثلاً ـ من خلال تعدد الايديولوجيات الصورية للطبقات الاجتماعية في المجتمع الواحد. وما يقصده بالايديولوجية الصورية «هو مزيج نوعي من العناصر الشكلية والموضوعية للصورة التي تشكل مظهراً من المظاهر الخاصة للايديولوجية العامة لطبقة اجتماعية». وهو إذ يعتبر الايديولوجية الصورية مفهوماً يمكننا من استيعاب خاصيات عملية انتاج الصور وتاريخها، إنما يسعى الى تخطي المقولة البرجوازية «تاريخ الفن هو تاريخ الاساليب»، والاستعاضة عنها بمقولة جديدة: «تاريخ انتاج الصور هو تاريخ الايديولوجيات الصورية». أي أن موضوع تاريخ الفن ليس شيئاً آخر غير الإيديولوجيات الصورية التي ظهرت في التاريخ.

لا شك في أن تحليل حجينيكولاو، المبني على دراسة دقيقة لمجموعة من الاعمال الفنية ولعلاقتها بواقعها الاجتماعي، اكثر عمقاً وأهمية من نظرية الانعكاس المبسطة، وتقدم معطيات جديدة تتعارض مع النقد الكلاسيكي الذي يدرس العمل الفني نفسه من دون الرجوع الى خلفيته التاريخية، مكتفياً بملاحظات حول شخصية الفنان والتأثيرات التي يتلقاها. غير أن اللجوء الى العامل الطبقي وحده لقراءة العمل الفني من حيث هو إيديولوجية صورية قد لا يؤدي الا الى معرفة بعض جوانب الموضوع، ولا يصل ـ كما يقول شالومو، في كتابه: *Lectures de l'art* ـ الا الى تاريخ للفن من دون اعمال فنية. ذلك أن وجهة نظر الكاتب ـ التي تبين بدقة وموضوعية، أن الصور التي ينتجها فنانون عاشوا في ظروف اجتماعية وتاريخية واحدة قد تنتمي الى ايديولوجيا صورية واحدة ـ لا تقول شيئاً عن تباين قيمها الفنية. فلماذا يعتبر هذا العمل (رمبرانت مثلاً) رائعة فنية؟ بينما لا يشكل عمل آخر من المجموعة نفسها سوى ثمرة جهد لفنان ثانوي يعرف جيداً اصول المهنة.

فالخطورة تكمن هنا في الايحاء بأن الأعمال كلها تتساوى. فهل «يستحيل معرفة ما هو جوهر الفن، وهل يكفي - كما يقول شالومو - التوقف عند الظروف التاريخية التي أوجدت الوقائع المسماة فناً»؟

على الصعيد العملي، لقد أدت الثورة الاشتراكية وما تبعها من تبني الدولة، في الاتحاد السوفياتي، لمذهب الواقعية الاشتراكية ودعمها له، الى مشاركة جماهيرية كانت مجدية وواسعة في بادىء الأمر. فالالتزام بمبادىء الواقعية قد تمثل، قبل ثورة 1917 وفي السنوات الاولى التي تلتها، بالمبادرات الثورية لمجموعة من الفنانين امثال: ماليفيتش وغابو واليسيتزكي... غير أن النتائج على صعيد التطور الفني في البلدان الاشتراكية قد بقيت طويلاً بعد ذلك اسيرة هذا الاحراج الاتصالي التثقيفي، الأمر الذي دفع الحركة الفنية - بشكل مناقض للمفهوم الثوري وما يقتضيه من تجديد لوسائل التعبير الفنية، على غرار ما حصل في المجالات الأخرى - نحو اكاديمية سابقة للثورة، لا ترتبط بشيء بالتقاليد الفنية لمعظم البلاد الاشتراكية. فاختيار الواقعية لمفردات تشكيلية تلبي ما تهدف اليه من وضوح الصورة وتقيد بالواقع المرئي لم يكن فقط، في نظر النقاد الغربيين، نتيجة لجمالية محددة لم يطرأ عليها أي تعديل يذكر، بل نتيجة أيضاً للانغلاق والابتعاد عن مسيرة الحركة الفنية في العالم. لكن هذه الحالة قد شهدت في الستينات بداية تحول وانفتاح جديدين، اكدهما المعرض العام الاول للفن المعاصر في البلاد الاشتراكية الذي اقيم في صوفيا عام 1973 تحت عنوان **التصوير الواقعي الملتزم**. وكانت مدرسة لايبزغ قد سجلت - مع فرنر توبكه ولفغانغ ماتيور - اول انفتاح جديد على التيارات العالمية المعاصرة.

وضمن إطار الواقعية الاشتراكية، هنالك تيارات عدة كانت قد ظهرت، خارج الاتحاد السوفياتي، سواء في أوروبا الغربية، أو في أميركا اللاتينية والولايات المتحدة - وفي انحاء اخرى من العالم: ففي فرنسا، تكونت قبل احداث ايار من العام 1968 وبعدها، مجموعة من الفنانين امثال: آرويو Arrayo، ريكلكاني، ادامي، رنسياك، آيو Aillaud... الذين حاولوا تخطي المفاهيم السائدة وطرح المسألة المحورية للنضال ضد الثقافة البرجوازية، بإعادة النظر في الأسس نفسها التي يقوم عليها الفن، وفي الاطر الاقتصادية والاجتماعية التي تحدد مساره العام. ولقد حاول هؤلاء الفنانون - من خلال عملهم الجماعي، التوفيق بين افكارهم النظرية ووسائلهم التعبيرية، وتسخير فنهم لأغراض سياسية، رافضين قوانين التناغم الاساسية للفن ومفرداته التشكيلية التي أوجدها المجتمع التقني البرجوازي الحديث، معتبرين أن الثقافة التي تدعم حرية الابداع La liberté de création، إنما تعمل على عزل الفنان، وتدفعه لأن يعيش في وهم الحرية كي يجنبها الاساءة التي قد يمارسها فنه فيما لو كان على صلة مباشرة بالواقع. الا انه، كان لا بد لهم من أن يحذروا الوقوع في فن جديد ملتزم يسهل استيعابه من قبل البرجوازية، لأن علاقات الانتاج الرأسمالية تعمل على ادخال العمل الفني في سوق يتحكم به نوع من الاستهلاك الذي يولد ضرورة التجديد وسرعة الانتاج، إذ يجد الفنان نفسه مضطراً للتجديد ارضاء لمتطلبات الاستهلاك الفني. وإن هم ارادوا أن يكون عملهم واقعياً، مقروءاً، يخدم الاشتراكية، إلا أنهم استخدموا وسائل تقنية حديثة كان البوب آرت قد أدخلها الى الفنون التشكيلية، مع اعترافهم بأن تجربة الواقعية الاشتراكية في الاتحاد السوفياتي قد بقيت على الصعيد الفني، تقليدية، ولم تتخط الفن الطنان للارستقراطية القديمة.

لا شك في أن هذا الاتجاه الواقعي كان على صلة بالبوب آرت الاميركي وامتداده الاوروبي. وهو الاتجاه الذي يعتبر رفضاً للفن اللاشكلي والتجريدية التعبيرية، ويرتبط، تاريخياً، ببعض مظاهر الدادائية، ويستمد مفرداته التشكيلية من الدعاية ووسائل الاعلام والحقيقة التي يعبر عنها. صحيح أن البوب آرت لا يقدم برنامجاً نقدياً اجتماعياً، وأن الواقع الذي يمثله لا يظهر فيه الا بصفته شاهداً الا انه قد مهد - بفضل استنباطه مفردات صالحة لأن تكون اساساً لنقد اجتماعي فني - لظهور تيارات فنية اكثر عمقاً، سواء في فرنسا أو في المانيا واسبانيا وايطاليا، ذلك أن عدداً كبيراً من الفنانين قد اتبع منهجاً فنياً جديداً ذا مضامين اجتماعية نقدية، بعيداً عن اللامبالاة الاعلامية الحيادية. ولعل ما يميز هذا التيار الواقعي هو ما يمتلكه الفنان من إمكان تخطي لغة البوب آرت، واجتناب الغموض والإبهام، والحفاظ على قدر كبير من الوضوح يبقيه على صلة بالجمهور الذي يتوجه اليه.

3 - واقعية البوب آرت:

لا شك في أن حركة التطور الفني العامة كانت، حتى الخمسينات من القرن العشرين، تسير باتجاه معاكس تماماً للواقعية. فالتيارات المعاصرة، الممثلة لهذه المرحلة، كانت تسعى الى تخطي الواقع والتنكر له، مع الدادائية والسريالية، والى نقل التصوير والنحت من التمثيل الصوري الموضوعي الى

اللاصوري، اللاموضوعي، مع مختلف تيارات الفن التجريدي. غير أن هذه الحقيقة لا تنفي التزام عدد كبير من فناني هذه المرحلة بالواقع أو ببعض مظاهره. ولئن بقيت الواقعية، قبل الخمسينات صيغة تشكيلية هامشية - بالمقارنة مع التيارات الفنية الاخرى الاكثر تمثيلاً للحركة الفنية المعاصرة - فان المرحلة التالية قد شهدت تحولاً جديداً باتجاه الواقعية مع مجموعة من الفنانين الذين وقفوا ضد الفن التجريدي، اللاشكلي، وعبروا عن رغبتهم في العودة الى مظاهر الحياة الحديثة والى تناول المسائل الاجتماعية المعقدة. فان ما عرف باسم بوب آرت Pop Art مصدرها Popular art اي الفن الشعبي، يشكل الحركة الفنية الجديدة التي ظهرت، منذ أواسط الخمسينات، في اميركا واوروبا، وارتبطت بواقعها الاجتماعي المعاصر، بحيث لا يسعنا دراسة هذه الحركة الفنية ذات المنحى الواقعي وادراك غاياتها بمعزل عن الخلفية المتمثلة بوسائل التصوير الفوتوغرافي وأساليب الدعاية والاعلام.

ولعل ما يميز البوب آرت - كما يفهمه الفنان الاميركي روي لشتنستين Roy Lichtenstein هو استخدام «ما هو محتقر»، مع الاصرار على الوسائل الاكثر تداولاً والأقل جمالية، والأكثر زعقاً في مجال الاعلام... بما يعني ذلك من عودة، على الصعيد الفني الى الصورة المستخدمة في وسائل الاعلام في الصحافة والمجلات المصورة والتلفزيون... الصورة التي تعكس موقف الفنان الحيادي، المبادر في غياب اية محاولة نقدية قاسية. فالفنان الاميركي يتقبل واقع مجتمعه، ولا تتضمن اعماله شيئاً آخر سوى هذا الواقع المعاصر، كما في علب الشوربة لاندى وارهول A. Warhol، وقنينة الكوكاكوك في اعمال روزنكوست Rosenquist... من البديهي أن مثل هذا المفهوم الفني يرتبط بطبيعة الظروف الاجتماعية للعالم الاميركي، كما يرتبط بسذاجة هذا العالم، السذاجة التي تشكل احد مظاهر «الحالة الذهنية للرواد»، بل «أحد ثوابت التعبير الفني الاميركي»، في نظر هوفستاتر. فالبوب آرت يلتقي في كثير من مظاهره العامة مع التصوير الساذج الاميركي من القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، غير أن هذا الفن الشعبي، بالمفهوم الاميركي، ليس سوى إعادة تقويم بصري للأشياء والأحداث التي يتعامل معها الانسان الاميركي، وتحديد لجزء مهم من حياته اليومية، من دون أن يؤدي ذلك الى طرح أية مسألة تتعلق بها أو تعبر عنها. ومن هنا هذا التباين في المفهوم الفني للبوب آرت في اوروبا واميركا، إذ أن تباين الظروف الاجتماعية وتباين الذهنية السائدة ينعكسان بوضوح في هذا الموقف المتناقض من البوب آرت المتجلي بأشكال مختلفة في كل من القارتين.

فالبوب آرت الاميركي يرتبط - كما أشرنا - بالتيارات المحلية التي كانت حتى بداية القرن العشرين على صلة بالفنون الشعبية، واحتفظت ببعض مظاهرها الواقعية. ولكن، مع وصول فنانين اوروبيين الى اميركا، واقامة معارض ضمت عدداً كبيراً من اعمالهم الفنية، اتسع نطاق التأثير الفني للتيارات الاوروبية، وبخاصة الدادائية التي تعتبر اول حركة طليعية ذات طابع عالمي شارك فيها فنانون اميركيون. وقد استخدم الاميركيون ايضاً - على غرار المستقبليين والصفائيين في اوروبا - اشكالاً على صلة بالعالم الصناعي وعالم الآلة، وتناولوا موضوعات من الحياة اليومية، حيادية الاسلوب، تشبه في طابعها العام الصورة الفوتوغرافية الجامدة. كما صور بعضهم امثال مورفي ودافيس - اشياء مبتذلة، كعلب الكبريت أو علب السجاير...، بأسلوب بارد، حيادي. ويؤكد هذا الموقف الحيادي تصريح دافيس: «أصوّر ما أرى في اميركا، أي انني أصور، بمعنى آخر، المشهد الأميركي».

وبتأثير أوروبي ايضاً كانت قد نشأت، في الخمس عشرة سنة التي تلت الحرب العالمية الثانية حركة الفن اللاشكلي التي اتبعت مبدأ التلقائية الآلية في تحديد الحركة والفعل، واتاحت للفن الاميركي، مع نهاية الاربعينات، أن يصل للمرة الاولى، الى مستوى عالمي وطليعي. ولئن انحسرت هذه الحركة بعد أن استنفدت كل اشكال التعبير الآلي، الا أنها تركت أثراً كبيراً ومهدت، بفضل ممارستها التعبير المباشر والمتحرر، للبوب آرت الذي لجأ بدوره الى مثل هذه الحريات الفنية، ولكن تلبية لغايات مناقضة، رافضاً كل ما هو احساسي أو ذاتي، واهتمامات خاصة، ليتجه نحو عالم الطبيعة والمجتمع، ولا يقبل سوى الموضوع، الأقل شخصانية،. ثم ان الاهتمام مجدداً بتقنيات الالصاق والجمع Assemblage قد تأكد في المعرض الكبير الذي أقيم في متحف الفن الحديث في نيويورك عام 1961، تحت عنوان «فن الجمع». هذه العودة الى وسائل تشكيلية كانت قد عرفت سابقاً، مع التكعيبية والدادائية خاصة، تشهد الآن - كما يشير ادوارد لوسي سميث - لا على تحول في الموقف ازاء المواد وطريقة استخدامها، بل على تبدل سلوك الفنان إزاء المجتمع الذي يعيش فيه، وتبدل رؤيته الفنية.

غاسبر جونس وروبرت راوشنبرغ هما الفنانان الاميركيان اللذان تشكل أعمالها، الجامعة بين مختلف الاتجاهات الرئيسية للخمسينات، صلة الوصل بين هذه التيارات الفنية وحركة

البوب آرت. بيد أن فنانين آخرين ـ امثال آندي وارهول، روي ليشتنستين، رزنكوست، ويسيلمان ـ من الذين اهتموا بمظاهر الحياة الاميركية ووسائلها الاعلامية والدعائية ووثائقها الفوتوغرافية المتنوعة، المتباينة في موضوعاتها، قدموا جمالية جديدة ومفهوماً جديداً للعمل الفني. ولعل هدف هؤلاء من استخدام الصورة وتكرارها احياناً على مساحات كبيرة جداً، مع الاحتفاظ بطابعها المبسط والمباشر، انما هو التثبت من الواقع في شتى مظاهره، بما في ذلك الشائع والمبتذل. فكان جيم دين، المتأثر بالاتجاهات الداداتية، قد لجأ الى تقنية الالصاق، واختار الجنس عنصراً موضوعياً ليقدم عنه صورة ساخرة بعد أن تحول الى سلعة تجارية في مجتمع استهلاكي. وهو اذ يستمد عناصره التشكيلية من مظاهر الحياة اليومية ويصور الأشياء المتداولة أو يستعين بها مباشرة (كرافاتات، البسة نسائية أو رجالية، أحذية. .) إنما يعبر بواسطتها عن ارتباطه العاطفي باليومي، ويحاول إدخال هذه الحياة اليومية العادية الى العمل الفني كما يختبرها كل فرد في مجتمع صناعي مديني.

وبانتقاله من الفن التجاري، المتمثل بوسائل الدعاية والاعلانات، الى «الفن الصافي»، حاول اندي وارهول أن ينقل الى العمل الفني ميكانيكية الشعارات الدعائية والملصقات التي تنطبع في الذهن بفضل تكرارها. فهو يستخدم ايضاً الشريط المصور والصورة الفوتوغرافية، ويلجأ الى التكرار مرات عدة للنموذج الواحد (قنينة، علب حفظ المواد الغذائية، صور شخصيات بارزة، سياسية أو فنية، أمثال: ماو، جاكلين كنيدي، الموناليزا، مارلين مونرو. . .). وهو إذ يختار موضوعاته من مظاهر الحياة المعاصرة، إنما يسعى فقط الى التثبت من طريقة الحياة ـ Way of Life ـ الاميركية إذ ان كل شيء مهم وعديم الاهمية في آن، ويستوي بموجبها الغث والسمين، ولا ينطلق من نظام قيم محدد أو يحاول أن يحكم على نمط الحياة الذي يراقبه ويصوره بأسلوب حيادي لا يحمل أي تأثر أو عاطفة. وباستخدامه صور بعض الوجوه البارزة في المجتمع الاميركي، يحاول وارهول أن يعريها وينزع عنها الهالة الصنمية، بتحويلها الى مجرد اداة دعائية بواسطة اللونية المتبدلة والمستخدمة في الدعايات الضوئية، ويعبر عن شعور بالحالة العصبية لمجتمع يمر بأزمة معقدة. موضوعات اخرى تناولها الفنان بالطريقة نفسها ترتبط ببعض مظاهر المجتمع الاميركي، كحوادث السير المخيفة، والكرسي الكهربائي، والاضطرابات العنصرية. لكن وارهول يخفف من عنف الصورة المتكررة وما تثيره من شعور بالازعاج والقلق لدى الناظر، بتمويه اجزاء منها. ثم ان الرؤية المتكررة للمشهد المخيف نفسه تفقده اثره ووقعه على المشاهد، وتجعل من العمل الفني ما يشبه «الاعتراف بالجرح العميق والكي المتعمد له» في آن، حسب تعبير ادوارد لوسي ـ سميث.

البوب آرت في اوروبا

غير أن هذه الظاهرة الفنية المعبرة عن نمط الحياة الاميركية الحديثة لم تقتصر على هذا العالم الجديد، فقد عرفتها انكلترا منذ 1954، بينما لم تصل الى البلدان الاوروبية الاخرى الا في أواخر الخمسينات. وهنا كان تصور الاوروبيين لهذه الحركة مخالفاً تماماً، لأنهم يعبرون من خلالها عن موقف نقدي اكثر وضوحاً، بل أكثر عمقاً والتزاماً، إزاء المجتمع المديني الصناعي، الرأسمالي، المجتمع الاستهلاكي أسير هذا الواقع المصطنع والجاهز. فالفنان الاوروبي الذي تخطى مسألة التثبت من واقع المجتمع الصناعي ونمط الحياة المدينية ووسائلها الاعلامية، يسعى من خلال الطابع النقدي والاستفزازي لعمله الفني الى التعبير عن موقفه من وسائل المجتمع الاستهلاكي والأسس التي يقوم عليها. فالتطور الفني لهذه المرحلة يعكس هذا الموقف النقدي، الدادائي احياناً، لهؤلاء الفنانين الذين كان لعملهم الفني صفة الحدث والمضمون الاجتماعيين البارزين. وثمة تيارات فنية ذات اهداف سياسية كان قد اقتصر نتاجها الاساسي على الصورة السياسية، الهجائية، سهلة القراءة، في كل من ايطاليا واسبانيا وسويسرا وبلجيكا. . .

صحيح أن الفن الأوروبي لهذه الحقبة كان اكثر وضوحاً في مواقفه السياسية والاجتماعية، الا انه كان يفتقر الى سحر تنوعات البوب آرت الاميركي والى وسائله المباشرة. فالفن الاميركي الذي لم يتقيد بتقاليد محلية عريقة، لا وجود لها اصلاً في هذا العالم الجديد، كان اكثر انفتاحاً وقدرة على تخطي المفاهيم الموروثة، في حين بقي الفن اوروبي اكثر تمسكاً بأعراف وتقاليد تدفعه اليها ردود الفعل المباشرة ضد التصوير اللاشكلي، ما تميز به من محاولات لم تكن تسعى سوى الى تحري الحسي والذاتي.

ففي انكلترا، ارتبطت حركة البوب، منذ نشأتها بالصورة الفوتوغرافية، وتكونت الجماعة المستقلة Independ Group من الفنانين الذي ادركوا اهمية المسائل التي طرحتها الثقافة الشعبية وطالبوا بما سمي «الجمالية الاستهلاكية». وكان التعبير عن مظاهر الحياة العصرية هاجس الفنانين الانكليز الأول،

وارتبط قاموس مفرداتهم التشكيلية بالأزياء والجنس والسيارة وغير ذلك من معالم المجتمع الحديث. فاهتم رتشارد هاملتون - وهو الذي كان له في مجال البوب آرت الانكليزي دور الرائد والممهد - بالدادائية من دون التوقف عندها. فان ما لديه من حس اجتماعي دفعه الى تخطي هذه الحركة العبثية والتحول عنها نحو مسائل الحياة المعاصرة. ومن خلال عالمه المصور الذي تشكل الصورة الجنسية *Palymates, Playboys* احد مصادره الأساسية، يعبر الن جونس، بأسلوب هو بوضوح الصورة الفوتوغرافية الدعائية، عن موقفه الساخر من الاستهلاك الجنسي وواقع المجتمع المعاصر.

أما في فرنسا، فإن ردود الفعل على ما وصلت اليه مختلف التيارات اللاشكلية من إفلاس واستنفاد لوسائل التعبير قد تمثلت بمجموعة من الفنانين، وبخاصة الجماعة التي عرفت في بداية الستينات باسم «الواقعيون الجدد». وهؤلاء يتقصون الموضوعية من خلال الشيء نفسه، الشيء الذي يعتبرونه عملاً فنياً بالقوة، حتى في حالته الخام - أكان جديداً أو مستعملاً أم انه تعرض للتفجير أو الاحتراق... وبانتقاء هذه الاشياء وعزلها عن محيطها الاساسي تفقد دلالتها الوظيفية، لأن استخدامها في اغراض مناقضة لوظائفها الأساسية يعتبر، في نظرهم، تحويلاً للواقع الى فن.

وفي إطار الصورة الملصقة Pinup، صورة الفتاة التي اصبحت في العالم الاستهلاكي الاغراء الرئيسي لكل دعاية، يحاول مرسيال ريس، من خلال هذه القوة الايحائية الانثوية، تخطي الفردي بنسبة اكبر مما يلاحظ عادة في الدعاية التي لا همَّ لها سوى اجتذاب النظر الى موضوعها. فرنسيون آخرون تقدم اعمالهم الانطباع نفسه ازاء التقاليد الموروثة. فاستخدم جاكيه الوسائل الفوتوغرافية الميكانيكية كي يدفع المشاهد الى رؤيتها بعين جديدة. ويعتمد مونوري بدوره على ما تقدمه الكاميرا لينقل الينا صوراً ذات طابع حيادي، بعيداً عن أي تأثر عاطفي. ولعل ما يلفت الانتباه هو أن المرأة، حيثما تظهر في التصوير أو النحت، لدى فناني البوب آرت عامة، لا تمثل - كما يشير لوسي سميث - الا كشيء، ولا وجود لها خارج حدود المخيلة الذكرية.

لكن البوب آرت الاوروبي لم يقتصر على انكلترا وفرنسا، بل كان له امتداد سواء في البلاد الشمالية أو في ايطاليا واسبانيا. ففي ايطاليا ارتبط نشاط بعض الفنانين - أمثال: روتيللا وادامي - بالواقعيين الجدد والحركة الفنية في فرنسا، بينما كان البعض الآخر على صلة بالبوب آرت، لكنهم صوروا الواقع بأساليب تقودنا الى تقاليد الفن الايطالي لعصر النهضة. أما في اسبانيا، المتخلفة صناعياً عن باقي اوروبا، فكان للحركة الفنية المعاصرة مسارها الخاص، وتميزت، سواء في مضامينها وطرق تعبيرها أو في مبرراتها الاجتماعية والسياسية، عن البوب آرت الذي لا تلتقي معه الا في بعض وسائلها: كاعتماد الرؤية الخاصة بالكاميرا والصور المسجلة على الشريط بدلاً من الرؤية المباشرة. ومن هذه الزاوية يبدو عمل خوان خينوفيس ابرز المحاولات الاسبانية للتقرب من الصورية الشعبية، كما يفهمها فنانو البوب آرت؛ غير أن هاجسه لم يكن الجنس والمظاهر المبتذلة للحياة اليومية؛ فهو يصور، على الرغم من النظام القمعي للجنرال فرانكو، مشاهد من عالمنا المعاصر، كالاضطرابات الاجتماعية والحروب الاهلية والثورات والاعدامات. غير أن هذه الاعمال التصويرية المقلقة هي أشبه بمقتطفات أخذت صدفة من شريط سينمائي إخباري. وليست لها صفات محددة تربطها بزمان أو مكان.

4 - الواقعية المفرطة:

محاولة جديدة ومختلفة لحل المسائل المطروحة تمثلت، في اواخر الستينات، بالواقعية المفرطة Hyperréalisme، التي وصفت بنعوت شتى، كالواقعية الاعلامية Réalisme informatif، وواقعية الصورة Photoréalisme... في بدايتها، ظهرت هذه الواقعية الجديدة، المتمثلة في اعمال استس، وماكلين، وكلوز، ومورلي، وكأنها مجرد حركة «رجعية» ضد التجريد والعقلنة في التصوير، لا هم لها سوى التمسك بالتقاليد وتصوير وجوه النساء الجميلات والشخصيات التاريخية والقصور والمصانع... لكنها، من جهة أخرى، وخلافاً للواقعية الاجتماعية وهواجسها النقدية، تواجه الواقع بعقلية المراقب المدرك لكل الجزئيات والتفاصيل، معبرة عن التوتر الناتج عن الاختيار الواعي للمظاهر الواقعية والتصوير الممتع كما اتبعه المعلمون القدماء.

ولبلوغ اهدافهم استخدم هؤلاء الفنانون المغالون في واقعيتهم عناصر تشكيلية هي من الوضوح والصفاء بقدر ما هي معبرة وذات دلالة. ووسائلهم المباشرة ميكانيكية: آلة التصوير الفوتوغرافي، الكاميرا، الشرائح Slides المنقولة الى الشاشة... وبفضل هذه الوسائل يكتشف الفنان، في الواقع المحيط به، ما يعجز عنه بالعين المجردة، فيصل، في عملية نقل الواقع، الى درجة هي من الدقة بحيث تثير الدهشة، وتولد انطباعاً بواقعية ذات ملامح سحرية مذهلة، تتعدى

الواقع بمغالاتها. واستخدام الفنان لهذه العناصر المرئية بكثير من اللامبالاة لا يعبر عن شيء سوى عن عملية الادراك البصري في أقصى ما يمكن أن تسجله العين البشرية استناداً الى ما تقدمه له الصورة الفوتوغرافية. فهذه الأخيرة تشكل عنصراً بارزاً في حياتنا المعاصرة لما تقدمه من معطيات جديدة في عملية نقل الواقع وتمثيله، ولكونها وسيلة اتصال هي من الأهمية بحيث نثق بها، وبسذاجة احياناً، ثقة مطلقة، لانتشارها في الصحف والكتب كما في السينما والتلفزيون. وهذه الصورة التي تقدم لنا نسخة عن الواقع، اخضعت لقوانين خاصة، تلتقي ـ على الرغم مما اثارته من جدل المعارض الفنية في المدن الاوروبية الكبرى حول دور الصورة الفوتوغرافية وحدودها ـ مع الاهتمامات الفنية في اكثر من مجال. فمنذ نهاية القرن التاسع عشر، تحولت الصورة الفوتوغرافية الى وسيلة مفضلة لترجمة مظاهر الاشياء، وقدمت للعديد من الفنانين، اولئك الذين اهتموا بالحركة خاصة ـ من دوغا الى المستقبليين واتباع الفن الحركي ـ امكانات جديدة لتثبيت مراحل الحركة وتسجيلها.

لكن الصورة الفوتوغرافية لم تأخذ أهمية خاصة الا مع التيارات الفنية المعاصرة، كالبوب آرت والواقعية الجديدة، التي اعادت تكريس الواقع، وادخلت هذه الصورة في بناء اللوحة، ووضعتها في اطار جديد يعيد تكرارها مع بعض فناني البوب آرت. هذا الاهتمام بالصورة الفوتوغرافية يتضاعف مع الواقعية المفرطة التي جعلت منها عنصراً تصويرياً ومرجعاً اساسياً لها. وهنا تصبح الصورة الفوتوغرافية، حسب تعبير التوس، «قوام الفكرة»، إذ «تجدد استجواب الواقع، وتبهرنا بايهاميتها»، وتنهي، خاصة، حقلاً جديداً من اللقاء بين الموضوعية والذاتية. غير أن «الحقيقة تتعذر على الصورة الفوتوغرافية: فكل واحد لا يجد فيها سوى ما يريد أن يراه».

لكن هذه الحركة الفنية الجديدة التي اعادت تكريس الواقع وعبرت عن اهتمامها بالتصوير الايهامي ـ كما تجلى ذلك في معرض كاسل، في المانيا، عام 1972، تحت عنوان **الواقعية المفرطة** ـ قد نظر النقاد الفنيون اليها بحذر، لتناقضها مع التطور العام للفن الغربي وتياراته الطليعية، واعتبروا نجاحها، المطابق لتوقعات وآمال البرجوازية الصغيرة في العالم، نتيجة ـ «لطفرة ايقونية»، و«اذا كان فن الستينات هو فن الشارع، ويعبر عن تظاهرة عامة، ويعكس فعل الجمهور، فان فن السبعينات ينزوي، خلافاً لذلك، في الشقق، فيعكس الديكور الداخلي، ويكشف عن مضامين حيمة، ويستعد لوحة المسند الرصينة»، مستبدلاً عنف المواد القاسية بالمهارة الحرفية، حسب تعبير بيكير في مقالته عن الواقعية المفرطة في *Encyclopedia Universalis*.

ولكن الواقعية المفرطة قد شهدت، مع ذلك، نجاحاً كبيراً، فانتشرت في اميركا، ووصلت الى معظم المدن الاوروبية الكبرى، وانتقلت بعد ذلك الى اماكن عدة خارج هذا العالم الغربي. ذلك أن عدداً كبيراً من الفنانين الذين اهتموا، منذ أواسط الستينات، بترجمة الواقع في اعمالهم التصويرية، قد حاول تمثيل هذا الواقع ومعالجة مسألة المدى والمادة الملازمين له بأساليب جديدة، فلم يتردد بعض النحاتين، للتقرب من هذا الواقع، في أن يلبس اشخاصه ثياباً حقيقية، ويضيف الى مادته ألواناً تحاكي الواقع المباشر. الا أن الواقعية المفرطة، باعتراضها على الانطباعات المادية والبصرية للفن التجريدي، تدعونا الى قراءة جديدة للواقع، وتعمل على اكتشاف المعطيات التي يمكن أن تقدمها الصورة الفوتوغرافية للإدراك البصري. فهي تحاول أن تتخطى الاحساسات المباشرة التي تربط الانسان بالطبيعة، بالدخول الى هذه الطبيعة نفسها والتعرف الى دقائقها وجزئياتها اللامرئية. ذلك أن الصورة الفوتوغرافية، المعزولة عن اطارها الزمني والفضائي، تشكل الوسيلة الوصفية الأكثر موضوعية. غير أن استخدام هذه الوسيلة الوصفية في المجال الفني لا ينفي بالضرورة العنصر الذاتي المتمثل في اختيار الفنان الصورة الفوتوغرافية، وتحديد أطرها، وإعادة صياغة الواقع انطلاقاً منها. وبالرغم من التزامهم بهذه المظاهر الوصفية، من دون ارتباط واضح بمرجع ايديولوجي فإن سلوك بعضهم، بخاصة في اوروبا، قاد الى مواقف سياسية انعكست في اختيار الموضوعات وفي طرق معالجتها المعبرة عن رغبات احتجاجية، ساخرة في الغالب، تقرب اصحابها احياناً من الفن المفهومي.

5 ـ الواقعية التجريدية:

وفي مجال الكشف عن معالم الحقيقة غير المرئية بالعين المجردة، يلجأ الفنان الاميركي تشارل كلوز الى الكاميرا ليصور، من على مسافة قصيرة جداً (حوالى 10سم)، وجهاً انسانياً داخل مقاطع افقية متتالية، واستناداً الى هذه النماذج الاساسية، ينقل الى اللوحة، بواسطة شبكة خطية، ما تتضمنه مربعات هذه الشبكة الموضوعة على الصورة ـ النموذج. وعندما يستخدم الألوان يعمد الى فصل الاساسية منها حسب طريقة الانتقاء الفوتوغرافية. هذه الطريقة التي اتبعها كلوز في

نقـل الصورة الانسـانية هي من التجـريد بحيث يصعب عـلى المشـاهد، الـذي يرى في هـذه الاعمال الفنيـة مختلف تفاصيـل اجزاء الوجـه، تحديـد السمات العـامة لهـذا الوجـه الذي فقـد الشكل المتعارف عليـه. لكن العين التي لا تـدرك هنا، للوهلة الاولى، شكلاً تنطلق منه لاستيعاب الاشكال الداخليـة، ترى تنوعاً من الصـور المتناهيـة الدقـة، فتحاول من خـلالها اعـادة صياغة الشكل العام.

وللتعبـير عن واقـع اجتماعي وعن تصـوره للعمـل الفني، صور الفنان الانكليزي مالكـولم مورلي ميـدان سباق الخيـل في دوبـان ـ في جنوب افـريقيا ـ انـطلاقاً من ملصق فـوتـوغـرافي لشركة الطيران فـوتور Vautours. وعنـدما انهى اللوحـة خطّ عليهـا باللون الأحمـر، خطين محـوريين، عـلى شكل ×، وقـد فسرت هذه الاشارة على انها اعتراض عـلى السيـاسـة العنصرية في جنوب افريقيا، كما اعتبرت أيضاً تسجيلاً لموقف الفنان ازاء العمل الفني نفسه. فاللوحة التي تنسخ ملصقاً اعلانياً تظهر أن الواقع الـذي أفرغ من مضمـونه، من خـلال النسخ العـديدة للصـورة الفوتـوغرافيـة الاساسيـة، لم يعـد سـوى نمـوذج ـ أو كليشيه ـ فقد قيمته.

هذا الواقع الممثل في الصور الفوتـوغرافيـة، ينقله جيرهـارد رشتر انطلاقاً من هذه النماذج، لكنه يضيـف اليهـا من العناصر التشكيلية ما يموه بعض اجزائهـا، ويجعلها مشـوشة، ويفقـدها شيئـاً من صلتهـا بـالـواقـع الـذي تصـوره. فنـانـون آخـرون يتحركون هم أيضاً بين هذين القطبين: الايمان بصدق الصورة الفوتوغرافية، والادراك البصري الموجه. فالواقعيـة، هنا، هي التعبـير عن موقف الفنـان ازاء اللوحة نفسهـا، والواقـع الذي تعكسـه، متنكراً لأنـاه خلف عمله الفني، ومحاولاً، كـما يقول بيكـر، أن «يعيد الى الحـدث المصور فـوتوغـرافيـاً حقيقتـه من حيث هو حدث تصويري خالص». وهو إذ يشدد على حقيقـة الصورة الفوتوغرافية، باعتماده الرؤية الدقيقـة وصحة مـا ينقله الى اللوحـة، إنما يسعى الى تفسـير الحـدث المصـور نفسـه من دون أن يخضعه لعوامل تأثيرية أو نفسانية ظاهرة. قبـل ذلك، كـان البوب آرت قـد استخدم الـوسـائـل الاعلاميـة، وتنـاول مظاهر المجتمع الاميركي ساخراً، وأثار لدى الاجيال اللاحقـة من الفنـانين ردود فعـل قادت هي بـدورها الى التسـاؤل حول وظيفة الفن في ثقافة الجمهور. وهي ردود الفعل التي جعلت، بتأثير من هذا التيار الواقعي التجريدي، الاختبارات البصريـة مفهومية، ومهدت لما سمي بالفن المفهومي.

مصادر ومراجع

- ارنون، هنري، الجمالية الماركسية، مؤسسة عويدات، بيروت، 1975.
- هاوزر، ارنولد، الفن والمجتمع عبر التاريخ، الهيئة المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، 1971.
- Althaus, P., et ammann, J.-C., »Les Interrogations de la réalité,» *in Art Actuel,* Annuel Skira, 1975.
- Ammann, J.-C., «Ce qui distingue les années 60, Ou vers les années 80, *In Art Actuel, Annuel Skira,* 1980.
- *L'Art et L'homme,* sous la direction de R. Huyghe, III, Larousse, Paris, 1971.
- Bouret, J., *L'Ecole de Barbizon et le Paysage français au XIXe siécle,* Neuchâtel, Idées et Calendes, 1972.
- Chalumeau, *Lectures de l'art, Chêne/Hachette, Paris, 1981.*
- Compton, M., *Movement of Modern Art, pop art,* London, 1970.
- Finkelstein, S.. *Realism in Art,* International Publishers, New York, 1954.

ترجم الى العربية بعنوان: الواقعية في الفن، ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1981.

- Fischer, E., *La Nécessité de l'art,* traduit de l'allemand, Paris, 1965.

ترجم الى العربية بعنوان: ضرورة الفن، دار الحقيقة، بيروت.

- Foucart, B., *Courbet,* Flammarion, Paris, 1977.
- Francastel, P., *Histoire de la peinture française, t. II,* Gonthicr Paris, 1955.
- Hadjinicolaou, N., *Histoire de l'art et lutte de classes,* Maspero, Paris, 1978.
- Honnef, K., «Dix ans qui auront des conséquences décisives», in *Art Actuel, Annuel Skira, 1980.*
- Leymarie, J., *La Peinture française, Le Dix-neuvième siècle,* Skira, Genéve, 1962.
- Lippard, L.R., *POP Art,* London, Thames and Hudson, 1978.
- Lucie-smith, E., *L'Art d'aujourd'hui, Fernard Nathan, Paris, 1977.*
- *Les Réalismes, 1919-1939,* Centre G. Pompidou, Paris, 1981.
- Stolnitz, J. *Aesthetics and Philosophy of Art Criticism,* Boston, Houghton Mifflin Co., 1960.

ترجم الى العربية بعنوان: النقد الفني، دراسة جمالية وفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981.

- Tatransky, V., «L'Art américain, un miroir de la société», in *Art Actuel, Annuel Skira,* 1980.
- *Utopies et réalités en URSS,* 1917-1937, Centre G. Pompidou, Paris, 1979.

محمود أمهز

الوجودية

Existentialism
Existentialisme
Existentialismus

1ـ تحديد وتصنيف:

اتجاهات فلسفية متعددة تُجمِعُ على أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يسبق وجودُه ماهيَّته وعلى أن هذا الوجود هو الواقع اليقيني الأول للفلسفة فتنطلق منه معرضة عن الطبيعة عن ثنائية الذات والموضوع وعن مبدأ أو فكرة أو تخيل للبدء بفهم وتفسير الوجود والواقع. واعتبرت الوجودية الواقع أنه هو ما هو، أما الوجود فهو ما لن يكون أبداً ما هو. وحين قالت إن نقطة البداية هي الذات لم تجعل الذات روحاً أو فكرة بل الذات التي تعي نفسها في ـ العالم، في نطاق وجودها الكامل كفاعلة وكمركز للشعور والوجدان وهذا في المدى المدرك مباشرة وعلى نحو عيني في فعل الوجود.

ومن قبيل الإحاطة بالوجودية كنسق فلسفي القول إنها نقيض لكل المنظومات الفلسفية القائلة بالوجود شكلاً للجوهر أو فعلاً للماهية حيث يصبح الوجود لاحقاً للماهية. وهذا ما حمل البعض على اعتبار الوجودية وكأنها ترى أن الوجود هو ما لا ماهية له.

لقد صنفت الأدبيات حول الوجودية هذه المدرسة إلى اتجاهات تنطوي تحت مقولة أساسية غالباً ما تكون تعبيراً عن تطلعات الواصف المصنف. فنجد من قال بوجودية مسيحية يمثلها كل من سورين كيركغارد soren keirkegaard 1813-1855 وغبرييل مارسيل Gabriel Marcel 1889 ـ ووجودية ملحدة يمثلها كل من مارتين هيدغر 1889 - 1916 Martin Heidgger وجان بول سارتر Jean 1905 - 1980 Paul Sartre؛ أو وجودية فردانية نجدها عند كيركغارد وسارتر ووجودية منطبعة بالماركسية كما عند هنري لوفيفر. وقيل أيضاً بوجوديات لا تنطوي تحت هذه التصنيفات: كوجودية كارل يسبرز karl Jaspers 1883 وموريس مرلو ـ بونتي Maurice Merleau Ponty 1908 - 1961. وتذكر في تاريخ الفلسفة أسماء مفكرين آخري يتأرجحون بين هذا التيار أو ذاك ولكنهم يصرون على التفرد بتعريف خاص بكل منهم. ووردت أيضاً تسمية الوجودية وكأنها خاصة بفلسفة جان بول سارتر وأتباعه بينما قيل عن فكر غبرييل مارسيل وبتر فوست ورومانو غوارديني إنه «فلسفة الوجود المسيحية» أو «فلسفة الوجود الكاثوليكية»، في حين تسمَّى فلسفة هيدغر «فلسفة الوجود الأنطولوجية» تمييزاً لها عن «الوجوديات» الأخرى. وهناك وجوديون، مثل ميغيل دي أونامونو وخوسيه اورتيغااي غاسّت قد حاولوا احتواء الوجود الاجتماعي في فكر فلسفي وجودي، فخرجوا بهذا عن التصنيفات السابقة.

وعرفت الوجودية إلى جانب تأثيرها على الفكر الفلسفي، تأثيراً مباشراً وواسعاً على مظاهر الحياة الاجتماعية خاصة لدى الشباب. كما أنها أثرت في أوج ازدهارها على بعض العلوم الاجتماعية كعلم النفس والتربية وعلى الفنون التشكيلية أيضاً. أما حضورها الأشد فعالية فنجده في الإنتاج الأدبي كالرواية والشعر والسيرة الذاتية وخاصة في الأدب المسرحي. وهذا ما حمل البعض على القول بأدب وجودي جعلت منه سيطرة الفكر الوجودي أدباً فلسفياً وأدت إلى تضخيم بعض الموضوعات كالالتزام والقلق والاغتراب والحرية المهددة (جان بول سارتر، سيمون دي بوفوار، البير كامو، جان جنيه وغيرهم). كما وظهرت منهجية وجودية في التحليل الأدبي أدت إلى تنظير في الأدب والفن (سارتر) وإلى فهم جديد للشعر كما نرى ذلك في شرح هيدغر للشعر اليوناني القديم وشعر هوردرلين وريلكه.

2ـ عوامل مؤثرة على نشأة الوجودية:

للوجودية جذور اجتماعية ـ تاريخية توضح بعض ملامح نشأتها وتطورها. فإن تبعات الحربين العالميتين والأزمة الاقتصادية العالمية في ثلاثينات القرن العشرين قد طبعت مؤلفات تلك الحقبة بطابع مأساوي مهيمن. يقول أحد ممثليها: «لقد نشأت الوجودية في زمن حيرة وضياع بعد الحرب العالمية الأولى مع كل ما تداعى على إنسان تلك الفترة من قلق وضياع، فحملت الوجودية في ذاتها بوضوح آثار تلك الهزَّة التي شملت كل شيء... وإن ازدهار هذه المدرسة هو نتيجة للحرب العالمية الثانية التي دخلت أعماق جميع زوايا وجودنا وما تبع ذلك من انهيار تاريخي شامل هدم عالمنا الروحي بأكمله» (أ. ف. بولنو). كما أبقت الأحداث السياسية الاجتماعية بصماتها على مسيرة حياة كل مفكر وجودي ووجدت لها أصداء في نتاجه الفكري. وقد زاد المأزق المعاش من طابع الفردية والالتزام في المؤلفات الفلسفية وفي التعبير عن التاريخ الفردي للمؤلفين. فهكذا فرضت النازية الصاعدة على هيدغر انطواءً بعد ورطة ودفع الاحتلال النازي لفرنسا بسارتر إلى صفوف المقاومة والسجن، كما حملته أحداث بودابست (1956) إلى

قطيعة مع الماركسية المنظمة، وأنزلته أحداث 1968 الطلابية ـ العمالية إلى الشارع والعمل السياسي المباشر في الأيام الأخيرة من حياته. ومن جهته راح كارل يسبرز يندد بالخطر النووي المهدد لوجود الإنسانية كما عارض الوجوديون الإسبان الطغيان الصاعد مدافعين عن الديمقراطية والحرية الفردية.

لقد رسخت معاصرة الوجوديين لأحداث وتبعات الحروب شعورهم بالقلق والخوف على الإنسان ومصيره. وحين تفاقمت الفجوة بين حلفاء العداء للنازية وحلّت الحرب الباردة أوزارها وقسم العالم، بلغة الهيمنة السياسية ـ الاقتصادية، إلى عالم شرقي وآخر غربي وجد هؤلاء المفكرون أنفسهم وكأن لا خيار لهم. فحتّمت عليهم مواقفهم من أطراف الصراع عزلة في فردية وخوف، على الرغم مما أعلنه بعضهم من انتماء وولاء. وهذا ما يفسر مواقف بعض الوجوديين من النزاع الدولي من أجل الهيمنة ومن الثورات السياسية والاجتماعية ومن الاستعمار، كما ظهر ذلك حول ثورة هنغاريا وحرب الجزائر وثورة كوبا وحرب ڤيتنام وأحداث براغ. وكانت مواقفهم من معظم الأحداث مرفقة بعبارات التحليل والمقاومة بما لا يتعارض مع الخوف الوجودي.

ويفسر الموقف الذاتي القلق من التغيرات الاجتماعية ـ السياسية ذبذبة معظم الوجوديين تجاه القضية الفلسطينية. فقد تنطح جان بول سارتر، كبير ممثليهم الفرنسيين، ليقيم رابطاً بين حق الشعب الفلسطيني بالوجود وحق اليهود، ضحايا النازية، على إيجاد وطن قومي، وهذا من منطلق أسماه إنسانياً. وقد أدى به نظره إلى الذئب والحمل على أن لكليهما حق تحقيق الذات في وجود حر، إلى موقف كلامي اتبعه أكثر الفلاسفة الوجوديين في مواقفهم من القضايا الاجتماعية والسياسية.

ويتضح في هذا الإطار المشهد الذي قدمت الوجودية نفسها من خلاله: دفاع عن الإنسان الفرد بغض النظر عن الحق الاجتماعي والتاريخي وعن الواقع الذي يحدد إلى مدى بعيد صورة وجوده، فأبرزت بفعل ذهني الإنسان بعيداً عن الصراع الاجتماعي أو خارجاً عنه. وهذا ما عرَّض الوجودية إلى أن تُستَغَلَّ من قبل من جعلها في خدمة تطلعاته ومصالحه.

3ـ أهم المناهل الفكرية السابقة للوجودية:

ورثت الوجودية الكثير من مواضيعها وتساؤلاتها عن المنظومات الفكرية والفلسفية التي سبقتها مباشرة، كما جهدت للتفرقة والتمايز عنها، مما جعل مؤلفات الوجوديين تزخر بالردود على من سبقهم وعلى من عاصرهم من المدارس الفلسفية الأخرى. وفي مثل هذه الخلافات نجد أيضاً فهماً لفلسفات سابقة خاصاً بالفكر الوجودي، لا يخطىء من يرى فيه أسهاماً جاداً لشرح وتفسير الفلاسفة السابقين أو إكمالاً لأعمالهم.

يرجع بعض مؤرخي الفلسفة جذور الوجودية إلى سقراط Socrates حوالى 470 - 399ق. م. والرواقيين وإلى اغسطينوس Augustine 354 - 430 وبرناردوس 1090 - 1153 وباسكال Pascal 1623 - 1662 ومين دي بيران وغيرهم. لكن هذا القول هو من باب التصنيف والتمدد المركب. فالمقدمات الفكرية المباشرة متأصلة في عمليتين عكسيتين: أولاهما رفض قاطع للفلسفة الالمانية بحلّتها الهيغلية وانقلاب على فلسفة الجوهر وعلى العقلانية والوضعية والمنطقية بينما تقع الثانية تحت تأثير فلسفة كيركيغارد وفريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche 1844-1900 وهنري برغسون Henri Bergson 1859-1941 وادموند هوسّرل Edmund Husserl 1859-1938. وإلى جانب هاتين العمليتين، الرفض والقبول، نجد أن الكانطية الجديدة والمدرسة الماركسية قد أثرتا على عدد كبير من الفلاسفة الوجوديين. فلم يقطع جان بول سارتر الصلة بالفلسفة الماركسية، وكذلك هنري لوفيفر، بل حال إلحاق الوجودية بها كشعبة طفيلية تعيش على هامشها وتحاول ـ في صيغتها السارترية المتأخرة ـ أن تندمج فيها؛ في حين اعتبر معظم الوجوديين الماركسية كمنظومة اقتصادية ـ ايديولوجية ـ ثورية حملت في بعض تطبيقاتها تهديداً للإنسان.

طرحت الكانطية الجديدة والماركسية تساؤلات عدة حول واقع الإنسان، وقدمت أجوبة عنها جعلت فيها من الموقف الفلسفي مدخلاً إلى معنى الوجود وقيمته ومستقبله. فانقلب بذلك السؤال الفلسفي على ما كان عليه في تاريخ الفكر وأخضع وعي الوجود ووعي العالم لتغيّر جذري نشأ عن السأم من النزعة العقلانية التأملية والركون إلى التحليل الميتافيزيقي واللاهوتي الانتظاري. ثم إن إلحاح المشاكل الاجتماعية وتفاقم الفقر والبؤس، بالإضافة إلى ما جاءت به تطبيقات العلوم على مختلف أنواعها من تهديد لحياة الإنسان المادية والاجتماعية والفكرية، قد حمل المفكرين من كل المدارس والاتجاهات على مواجهة التحكم بالإنسان وتدمير محيطه الطبيعي والاجتماعي، وعلى اشتداد الشعور بالضياع والاغتراب أمام المعطيات الجديدة، مما زاد من هلع الإنسان وقلقه تجاه حاضره ومستقبله، واقتضى جواباً قدمه معظم المفكرين بصيغة تحذير أو تحريض على الثورة على الواقع وحث الفرد على «الوعي

المباشر» بفرديته ومأساوية أحاسيسه وشعوره. ثم إن اسطورة التقدم التي رافقت تطور العلوم في القرن التاسع عشر، وطبعت بطابعها معظم الاتجاهات الفكرية، قد غمرت بعض الدول بسيل من المشاكل الاجتماعية فراحت تنشد الحلول في الحروب ونشر السيطرة الاستعمارية. واندلعت ثورات لتحقيق أماني الجماهير المضطهدة فتقوقع البعض على فرديتهم طالبين فيها الخلاص وولدت في هذا الجو منظومات فكرية متشائمة امتدت إلى فكر الوجوديين وأصبحت جزءاً لا يتجزأ منه.

غير أن الوجودية قد نشأت رداً على المنظومة الفلسفية الهيغلية. فهي حين تتخذ من الإنسان وواقعه محوراً لها تعمل على عكس المنطق الهيغلي الشامل؛ وحين تتكلم عن الحرية تبعد عن فهم الضرورة وعن اعتبار الوجود مظهراً للروح. لقد رفع هيغل Hegel 1770 - 1831 وجود الفاعل إلى الفكر المطلق؛ الموجود ـ بذاته والموجود ـ من ـ أجل ـ ذاته هما لحظتان في الروح المطلق والفرد فيه هو نتاج تجريد حتى ولو وجد بذلك حقيقته. وعند هيغل إن المنظومة الفلسفية الحقيقية هي طريق حي وحركة حية للروح في أعماق الوجود ـ تظهر حقيقته، وإن الحقيقة تستمد من المفهوم وجودها، كون المفهوم ليس نتاجاً ذهنياً مجرداً بل هو عبارة عن حركة الروح، عن الوحدة بين الذات والموضوع التي تظهر الحقيقة كصيرورة. أما الوعي الفردي، الطبيعي، فلا يرقى في نظره إلى هذه الوحدة إلا بقفزة يفهمها الجدل الهيغلي كمصالحة بين المتناقضات في الكل، وترفع الذات لتصبح لحظة في تفتح تحقيق الفكرة المطلقة.

وناهض كيركيغارد، أب الوجودية، غياب الإنسان الفرد في المنظومة الهيغلية قائلاً بالوجود ـ وهو يعني لأول مرة في تاريخ الفكر الوجود بفحواه الوجودية ـ وجود الذات الإنسانية المفروض على الإنسان فرضاً، لأن ذاته هي صلب وجوده. ورأى الفيلسوف الدانمركي أن هذا الحمل لا يستطيع الإنسان أن يحمله إلا بمساعدة الإيمان؟ والإيمان لا يرفع القلق والشك المقوِّضين ـ ولو مؤقتاً ـ ليقين وجودي، ما لم يصل الفرد إلى الوجود الحقيقي، إلى تأسيس وقبول ثم امتلاك ذاته في العلاقة المحتمة عليه وهي مزدوجة؛ علاقة بالله الخالق والمخلّص وعلاقة بالذات الوعي وجهدها في طريق الخلاص. وما الاغتراب عن الله والذات الذي نجده في الواقع الإنساني إلا نتيجة لسببين: الأول يكمن في التأملية التي أدت إلى طغيان على الذات والثاني هي المسيحية السياسية. «لقد أفسدت عصرنا كثرة النظر والتأمل... وقد فسد الإنسان بفعل التعامل المتواصل مع التاريخ العالمي فصار يريد ما هو عام دون غيره ويهتم فقط بما هو عرضي ومصادف وبقمامة التاريخ، بدل أن يهتم بالجوهري، بالأكثر ضمنية، بالحرية، بالأخلاقية» ثم يكمل بقوله: «وربما كانت لا ـ أخلاقية زمننا لا تكمن في اللذة والمتعة... بل بالتأكيد في احتقار جامح للإنسان الفرد... ويريد المرء أن يخدع نفسه خداعاً تاريخياً عالمياً فيما هو كني، لكن أحداً لا يريد أن يكون موجوداً وجوداً مفرداً»(**البلاغ الأدبي**). وتسلب من الإنسان ذاتيته في المنظومات الفكرية وفي «الكتلة» الاجتماعية كما وفي الاشتراكية أيضاً وقد نظر إليها كيركيغورد على أنها «مبدأ سلبي هروبي... صراع حسي، يكمن جدله في كونه يقوّي الأفراد ويضعفهم في الوقت نفسه، فهو يقويهم من خلال ما هو رقمي في الاندماج، وهذا يعادل إضعافهم من الناحية الأخلاقية»(**البلاغ الأدبي**). وقد جرى الأمر نفسه في تبعات اندماج الإنسان في احتواء المسيحية له، تلك المسيحية التي تضافرت مع العالم والدولة وتغلغلت فيهما فأفسدت. وقد أراد كيركيغارد «إلغاء السنوات الألف والثمانمئة وكأنه لم يسبق لها أن وجدت على الأطلاق» (**البلاغ الأدبي**)فتتحول المسيحية عندئذٍ من واقع تاريخي عام إلى ممكن خاص بكل إنسان؛ فالله موجود في الذاتية ومن أجل الذاتية الخاصة وذلك في علاقة تختلف من فرد إلى آخر. ويخلص هذا اللاهوتي إلى أن الإنسان يقف دوماً أمام عدم وفي مواجهة اختيار، فإما أن يصاب باليأس، فينتحر أو يموت وإما أن يقوم بقفزة نحو الإيمان، وهذه القفزة ـ وإن كانت مميتة ـ إلا أنها تصل به إلى المثول أمام الله الخالق.

وتعرف الوجوديون عند فريدريك نيتشه على موقف حاسم لا يتجه نحو الإيمان، كما هي الحال لدى كيركيغارد، بل نحو العدمية الإيجابية، نحو «إرادة القوة» التي تتخطى الواقع وتتجاوزه. إنها الإرادة الفردية «سيد الإنسان، فالرغبة هي قانون الإنسان الوحيد والقوة كل ملكيته، والإنسان الحر هو وحده المقدس». وعند نيتشه إن الحقيقة هي أيضاً من صنع الإنسان ولا تتحقق إنسانيته إلا بتخطي الموجود ووضع قيم من قبيل الإنسان فإن الله ـ كما يقول نيتشه ـ قد مات. و«موت الله هو حرية اختيار الموت من قبل الإنسان المريد لذاته»، وهو يريد دوماً الأعلى فيوجد بذلك القيم والحقيقة إذ يتعالى على كل موضوع وهذا ما يحققه الوجود كحسم لصالح ذاته التي تظهر كصيرورة. وتدرك الحقيقة كتجلٍ لها. ويرى نيتشه في المسيحية والفلسفة الألمانية أعداءً للفكر وللإنسان، فالمسيحية قضت على الفكر اليوناني، والفلسفة الألمانية ليست

ســوى نصف لاهـوت مسيحي، كبـار ممثليهـا هم أنصــاف قساوسة وآبـاء كنيسـة؛ «إن دم الـلاهـوتيـين قـد أفسـد الفلسفـة. . . والفلسفة الألمانية هي بـالأساس لاهـوت مخادع واحتيالي».

أما هنري برغسون قد مهَّد لخوض الوجـودية في مـواضيع فلسفية عدة كان للنزعة الحيوية والتطور المبدع الباع الـطويل في طرحها ومعالجتها. فالوجود، النزعة نحو الحيـاة، كما يـرى برغسون هو عند بعض الوجوديين ذلك المشروع الذي يضطلع بـه الإنسان، والنـزعة الخلاقة التي تنـزع عن الإنسان طـابعه الحيواني الغريـزي لتصل بـه إلى كيانـه العقلي ستـأخذ صـورة الإنسان المبدع لذاته. أما نظريتـه في «الأخلاق المفتـوحة» التي تتحقق في «نـزعـة الحب» والتي تخـرج بـالإنسـان من «حيـاة القـطيع» ومن «أخـلاق المجتمع» إلى الـوجود الحـر المبدع فلن تلبث أن تتجاوز التحفظات العدة التي وضعها برغسون فتجعل الحرية أساس كل عمل إنساني. وكذلك الأمـر بالنسبـة لمعرفـة الواقع وما لطابع الصيرورة العـالق به المنـاظر لـلإنسان الـذي ليس «مـا هـو» وإنمـا «مـا يصـير». والحـدس، وهـو نـوع من المعرفة، هو قلق حول الحياة، وما يؤسس عليه انطولـوجياً هـو المعطى كوجود الآخر والمعطى كتعال.

لقد تطورت رابطة وثيقة بـين الوجـودية والفينـومينولـوجيا، فلسفة أدموند هوسرل، وذلـك في مناهـج البحث وفي كثير من المفـاهيم والطروحـات. فقد وضـع هوسرل جـانبـاً، أو «بـين قوسين» المشكلات المتعلقة بالواقع أو تكوين موضوعات الوعي وحاول تقديم وصف للموضـوعات في ماهيتهـا الخالصـة؛ وإن الوصف التفصيلي لماهية الظاهرة على نحو ما تعطى للوعي هـو الـذي ينقل الـواقع كله إلى الـذهن ليصبح معـرفـة خـالصـة ودقيقـة. ذاك أن هوسرل، حينـما يتساءل عن النشـاط المكـوِّن للوعي ـ القصدية ـ ليصـل من خلال القصـد إلى بنية الـذاتية المتعالية، يجد في الاختزال الفينومينولوجي الجواب الشافي، فهو يضـع الوجـود المشخص والطبيعـة والأنا وحتى الاخـتزال عنـه خارج البحث لتظهـر الأنا ـ الأصيلـة، أو الذاتيـة وهي ليـست مـاهيـة أو جـوهـراً. إن الاخـتزال لا يؤدي إلى فهم الـذاتيـة المتعالية ولا يوضح مقـوماتهـا. بل يمكننـا من الإجابـة عما هـو العالم وعما هي المعرفة اليقينية، فالخبرة المعاناة هي فعل الـوعي والتفكـير يوضـح معناه؛ هـذا لأن سيـل الخـبرات المعـانـاة ذو شريحتـين: إحداهـا ماديـة والأخرى فكـرية. وفي حـين يخرج الاختزال الموضـوع الحقيقي، يظهـر في الخبرة المعـاناة القـطب الموضوعي للقصد وهو الذي يفيد عن معنى المـوضوع ويـرجع به إلى الوعي وفيه يجد وجوده الذهني. غير أن موضـوع العقل هذا لا يفهم بمعانـاة العقل الـذاتية، وهو مـا يسميه هـوسرل القطب الذاتي للقصـد، لذا يسأل عنه، عن الأنا، كونها ليست معاناة كالمعاناة الأخرى. وقبل الجواب عن هذا السؤال يرفض هوسرل رفضاً قاطعاً المثـالية ـ ومثـالية هيغـل بشكل خـاص ـ مبينـاً أن العالم الحسي، عـالم المكان والـزمان ليس نتـاج الوعي وأن الأنا ليست هي الواحدة الأوحـد، وأن اللّه والأنا الأخـرى لا تُرجع إلى الأنا الذاتية. وعند الجواب عن سؤاله حـول الأنا يراها خالصة، محددة بمواجهة العالم الطبيعي، والأشياء تعـطى لها في التجربة؛ لكن وجود العالم الحسي بالنسبـة لها هـو وجود عرضي فـ «الوعي ليس بحـاجة إلى أي شيء كي يـوجد». وفي هذا الفهم يتفق النظر الوجودي مع الفينومينولوجيا الهوسرلية. ومن ناحية ثانية ليس لهذا الوعي المتعالي وجود مشخص كـون الأشيـاء هي التي تحـدد مثـل هـذا الـوجود. والـوعي يختلف جوهرياً عن الأشياء. إنه الصورة الموحدة لما نعاني من الخبرات وهو مبدع الزمن الضمني، الشرط الأساسي لتحقيق سيل تلك الخبرات. أما تحديد الواقع فمتعلق بالزمن الموضوعي وبالموقـع المكاني ـ الزمـاني. وعلى الـرغم من الجهود الكـبرى التي بذلهـا هـوسرل في مؤلفاتـه الأخيرة حـول الزمـانية والمـطلق والوعي، بقي السؤال عن تكوين الوعي عنده مفتوحاً؛ وهذا مـا سوف تتناوله الوجودية بعده في مؤلفات هيدغر الأولى **الوجود والزمن** وفي كتابات سارتر **الأنـا المتعاليـة** و**الوجـود والعدم**. لكنـه من باب التحامل على هوسرل أن تلقى على عاتقه مجمل المهام التي تم طرحها في الوجودية.

4ـ تفسيرات:

للوجودية كمدرسـة أوجه متعـددة ولكل فيلسـوف من بين صفوفها رأي لا بل منظومـة خاصـة به وقـد لا يتفق وجوديـان حول طريقة أو فحوى أو نتيجة اتفاقاً كلياً، وهذا ما يحمل على القول بوجوديات وليس بوجوديـة واحدة في تـاريخ الفلسـفـة. ولا شك أن هذا الواقع يشكـل غنى في فرديتـه إلا أنه في ذات الحين مجازفـة يقتحم خطرهـا من يتناول الـوجـوديـة في إطـار منهجي يفترض إجماعاً حول بعض المنطلقات والمفاهيم والنتائج المشتركة.

فمن الممكن ـ كـما جرت العـادة ـ تقسيم الوجـودية حسب وطن ولغـة ممثليها، فيقـال بوجـودية ألمـانية وأخـرى فرنسـيـة، الـخ . . . لكن هذا التقسيم الجغـرافي يـبرر من خـارج الفكـر الفلسفي وهـو بالتـالي يدخـل اللغة وتـاريخية المفكـر الـذاتيـة

والثقافية، إلا أنه غير كاف لا بل إنه يسيء إلى فهم واقع التفاعل والتأثر المتبادل الذي هو ميزة من مميزات الوجودية.

أما تقسيمها إلى ملحدة ومؤمنة فيولي إحدى الطروحات أو أحد المواقف أهمية من حيث لا تستحق، على حد قول الوجوديين أنفسهم. في حين أن تتبع مواضيع فكر كل وجودي على انفراد يعود في النهاية إلى عرض ليس مجاله هنا.

وقد نظر كثيرون إلى الوجودية كمدرسة فلسفية من منظور خصوصيات عالقة بها على انها من صميمها؛ فقيل انها رفض لما سبق في تاريخ الفكر الفلسفي، وقيل أيضاً انها «تعيش على هامش الماركسية» أو أنها إيديولوجية مرحلة تاريخية ظهرت في وقت يتلاءم مع مجتمع قوّضت الحرب قاعدته المادية وأساسه الأخلاقي فقدمت نفسها كفلسفة لمجتمع مفكك ومتداع وكانت بذلك ستاراً يخفي إعادة تكوين عقائد بالية ومواقف زعزعها الخوف والقلق فعادت وتمركزت في قلب المجتمعات. وقد قادت مثل هذه الاعتبارات بعضهم إلى الاستهتار بها والنظر إليها كنزوة أفراد عابرة قلّما تستحق الذكر في تاريخ الفكر الفلسفي. إن جميع هذه الاقترابات من فهم وعرض الوجودية وما ماثلها يسيء إليها إذ يسيء إليها ويوظفها في غير ما هي له. فإن الغنى والعمق اللذين نجدهما فيها يبرران تناولها بجدية كإحدى أبرز المدارس الفلسفية المعاصرة. وعلى الرغم من صعوبة لمّ شمل الرؤى المتباينة والمتناقضة أحياناً حول طروحات أساسية قدمها الوجوديون، يبدو لنا أنه من الممكن محورة نظرياتهم حول موضوعين أساسيين هما: الوجود ثم الإنسان.

والداعي أو المبرر لهذا النهج في الكلام عن الوجودية هو أن فحوى ومعنى الوجود فيها يحيط بكل موجود: العالم، الذات، الذات الأخرى، اللّه... من منطلق خاص هو فهم الوجود الوجودي. أما بالنسبة للإنسان فقد وضعته الفلسفة الوجودية في صلب جميع اهتماماتها إذ اقتربت منه كحرية ووعي وككائن مهدد. وما تبقى من بحوث في الفلسفة كاليقين والقيم والمقولات والمجتمع وغيرها قد تمَّ على صلة بأحد هذين المحورين أو بكليهما.

5 ـ ثوابت مشتركة:

ولا بد قبل المضي في البحث عن الوجود وعن الإنسان من عرض موجز للثوابت المشتركة بين الوجوديين التي جعلتها تعتبر في تاريخ الفلسفة مدرسة تحمل هذا الإسم بحق.

أول هذه الثوابت هو الانقلاب على الفلسفة المفسرة للعالم والإنسان تفسيراً عقلانياً بحتاً. «إن أفضل ما تفعله الفلسفة أن تدع جانباً ادعاءاتها المجنونة لتفسير العالم تفسيراً معقولاً وأن تركز اهتماماتها على الإنسان فتصف الوجود الإنساني كما هو. هذا وحده هو المهم، أما الباقي فعبث»(كيركيغارد). غير أن هذا الرفض لا يعود بالفلسفة لتكون ذاتية بحتة، تكون الفردية فيها المنطلق والموضوع. وقد انتقد ياسبرز من ناحية أخرى محاولات تريد أن تجعل من الوجودية «علم الوجود» على غرار تطلعات العلوم غير الفلسفية في القرن التاسع عشر؛ ووقف جميع الوجوديين بوجه الوضعية الجديدة والمذهب البراغماتي والتحليلي وغيرها في الفكر المعاصر، كونها أرادت تفسير الإنسان والواقع تفسيراً منطقياً أو نفعياً شاملاً. وما موقف معظم الوجوديين الرافض للماركسية إلا من باب فهمها المغرض كتهديد لحرية الإنسان كما ينظرون إليها.

ويرافق التحليل الوجودي شعور عميق بضياع الإنسان الذي أصبح لا مأوى ولا جذور له حتى في تلك الميادين التي كانت تصمد بوجه التهديد والتأثير الآتية عليه من الخارج: الشعور الديني والفكر اللاهوتي ثم الأسس الأخلاقية والفلسفية ـ الميتافيزيقية وما نجم عن العلوم الطبيعية من تقدم ورغد عيش. لقد أخضع هؤلاء المفكرون وجود الإنسان في فرديته وفي نسيج حياته الثقافية والمادية والاجتماعية لجذرية التساؤل حول معنى وعبث هذه الحياة، حول قيمتها وحول تقهقرها أو صمودها وذلك بشكل لم يعرف له مثيل من قبل.

يشترك الوجوديون بمطالبة الفلسفة بالعودة إلى السؤال حول الإنسان، لا كذات أو وعي ووعي الوعي فقط وإنما من قبيل معاناة العلاقات المعاشة في الوجود أيضاً، وهي المتجلية في واقعيته أو التي يعرف ذاته بها موضوعاً بما في ذلك أشكال الإدراك السابقة على الفهم المفهومي. وتلازم السؤال حول الوجود ومعناه هو قاسم مشترك وأساسي لدى جميع الوجوديين، ومن هنا تمَّ رفض اعتبار الإنسان نقطة عبور لقوى خارجة عنه أو اختزال مصيره الشخصي إلى وجود زمني عابر في العالم.

وعلى الرغم من التفاوت والتناقض بين ممثلي هذه المدرسة في طرق الاقتراب من تحليل واقعية الإنسان إلا أنهم يجمعون على أن وجوده هو تعال متواصل «فالإنسان محقق الوجود الوجودي، له قدرة على أن يكون دوماً غير ما هو عليه، وفي هذا تكمن خصوصية وجوده. لكن هذه القدرة محصورة في الوضع الذي ليس من فعل الوجود ولا يدين له بشيء، كما يعبر عن ذلك القول الوجودي، ان لا خيار لنا أن نوجد أو لا نوجد. ويفهم هذا الوجود كـ«الوجود ـ في» أو «الوجود ـ مع»

أو «الوجود ـ من ـ أجل» وهو البنية الملازمة له؛ وقد حمل ذلك سارتر وغيره إلى القول بأنطولوجيا فينومينولوجية ـ وهو العنوان الثاني لمؤلف سارتر الوجود والعدم ـ وحمل هيدغر، كبير الوجوديين في ألمانيا إلى الرد على وجودية سارتر بالقول: إن الإنسان هو الكائن الذي جوهره أن يوجد، فوجوده هو موضوع انطولوجيته.

لكن ما ظهر مشتركاً وثابتاً حول الإنسان والوجود هو ـ من نواح أخرى ـ المجال الذي سوف يختلف حوله الوجوديون فيكون لكل منهم فهم خاص له يبني حوله فلسفته ونظرته الفردية إلى العالم.

6ـ الوجود:

تضع بعض المنظومات الفلسفية «الوجود» مقابل «الماهية» ويعني أن «يوجد» لدى بعضها الآخر أن «ينبثق» من العدم. أما في الوجودية فلل «وجود» معنى خاص بفكرة الوجود قال به جميع ممثليها: إنه «الملقى به حولنا في مكان ما» وهو محصور بوجود الإنسان. وفي عودتهم إلى الكلمة اللاتينية - EX Sistereالمعبرة عن الوجود في اللغات الأوروبية، يرون أن الاشتقاق الجذري يدل على «الظهور إلى الخارج»، «الانتصاب خارجاً» وهم يأخذون به على جدّيته ليدلّوا على أن الإنسان، دون غيره من الموجودات، هو الذي «يظهر» ليس بوصفه كائناً فحسب، بل لأن كينونته مستمدة من أنه يدرك عن وعي من هو أو ما هو ومن سيكون أو ماذا سيكون. هذا الوجود ـ الصيرورة لا يطول في أية لحظة ما هو دون التشيؤ. ويدل على ذلك أيضاً قولهم، إن الإنسان متعالٍ في وجوده، إنه يجاوز دوماً ما هو عليه وأن ليس له صفة أو مجموعة صفات تحدد وجوده، فهو يلقي بنفسه باستمرار في ممكنات الوجود العيني.

ويلازم هذا الوجود فعل خاص؛ هو الوحيد الذي يقول «أنا». إنه ليس عينة من صنف أو فئة ولا تابعاً لطبيعة. هو موجود متفرد ولا يمكن أن يكون أي موجود آخر، هو غير قابل لأن يحل محله موجود آخر ولا يستبدل ولا ينضب الاهتمام به (ياسبرز)؛ وجود يشمل العالم ويشمله العالم لأنه موجود ـ في العالم ومن أجله وجد وبه ظهر الوجود فيه. ويترتب على خصوصيته الوجود في الوجودية أن يكون ذاته؛ فهو إما أن يكون كذلك أو يكون شيئاً غير ذاته فيندمج في عالم الأشياء؛ ففي الحالة الأولى يتحقق «الوجود الأصيل» أما في الثانية فيغرق في «الوجود غير الأصيل».

غير أن بنية الوجود الأساسية هذه لا يجوز أن تحمل على القول ان للوجودية منظومة فلسفية موحدة تغني عن الاهتمام بكل مفكر وجودي على انفراد. لذا كان من الضروري أن نعود إلى خصوصيات فهم كل منهم للوجود وأن نبرر في البداية فصلنا للوجود والإنسان إلى محورين في هذا العرض خاصة وأن الوجوديين يصرون على فهم الوجود وجوداً للإنسان.

إن التعقيد الذي جاء في لغة ومناهج الأبحاث حول الوجودية، هو أحد مبررات هذا الفصل. إلا أن ما قلناه شاملاً عن الوجود كرديف لوجود الإنسان لا يأخذ بعده الحقيقي كما ورد في الوجودية إلا بالنظر إلى الوجود من حيث هو وجود الإنسان من جهة ومن حيث هو وجوده ـ في ـ العالم، في واقعيته ومع الآخرين من جهة أخرى وذلك من باب الفصل النظري في البحث لا غير. إذ انه لا يجوز أن يؤدي بنا ذلك إلى وهم وجود مستقل عن مظاهر أو واقع هذا الوجود، إنهما وجهان لعملة واحدة،وهما وحدة هي في الوجودية نظرة إلى الإنسان الوجود وأخرى إلى الإنسان الموجود.

الوجود لدى كيركيغارد، هو الوجود العيني الفريد لشخصية الموجود البشري الفرد، وهو جزئي عارض لا يندرج ضمن مذهب أو نسق يبنيه الفكر العقلي؛ لذا يستحيل على لغة الفكر المجرد أن تعبر أو أن تفسر الصعوبة الملازمة للفرد الموجود كونه يربط بداخله على نحو مفارقة بين المتناهي واللامتناهي، فيعجز الفكر عن أن يجد لذلك أي معنى. وقد كان كيركيغارد منهمكاً في إيجاد إيضاح لاهوتي للوجود.

أما هيدغر فيستخدم مصطلحات ثلاثة لزيادة التوضيح في كلمة الوجود. فالمصطلح الأول هو الكلمة الالمانية DASEIN، أي الوجود هنا أو هناك، «الوجود المتعين»، قاصراً إياه على وجود الإنسان من زاوية وجوده. والمصطلح الثاني، وعبر عنه هيدغر بالألمانية بكلمة Vorhandenheit ليشير الى الحضور المباشر أو «الملقى به حولنا» وهو يشمل كل ما يمكن أن يلتقي به المرء في العالم مصادفة Existentia. أم المصطلح الثالث ـ Existenz ـ فهو الوجود البشري من حيث هو تحديد للكينونة ويخص به الوجود المتعين وحده أي الدازين.

وعند هيدغر «أن ماهية ـ Wesen ـ الدازين تكمن في وجوده»، أي أن ماهية الوجود المتعين لا تتألف من خصائصه بل من الطرق الممكنة لوجوده، وهذا ما يفسره في عبارة أخرى، أن «للإنسان ماهية من شأنها أن يكون «هناك»، أعني أنه إيضاح للوجود، وهذا الوجود الموجود هناك هو وحده

الذي له خصائص أساسية للوجود الذي يظهر خارجاً عن ذاته Ex - Sistere «أعني حالة التخارج الكامنة في قلب حقيقة الوجود» (حول المذهب الإنساني) وعلى ضوء التطور الأخير لفلسفته يصل هيدغر إلى فهم وجود الإنسان حينما يصل الانسان إلى مرحلة النضج عندما يلبي نداء الوجود العام Das Sein.

فالوجود الإنساني هو إذن فردي في الأساس؛ لكنه لا يدرك على أنه ذاتية أو وعي، أو حرية، كما نجد ذلك عند الوجوديين الآخرين أيضاً، بل يدرك ذاته كمعاش شخصي وفردي يدرك أنه «قدرة على أن يكون» ومشروع يلحق الإمكانيات الخاصة بكونه: الإمكانية الحقيقية والحرية طارحة المشروع هما طابع الوجود (الدازين) المعاش والمدرك لذاته؛ هذا ما يميز الإنسان عن كل معطى آخر وعن جاهزية الموجودات بشكل خاص. وبالإضافة إلى هذا التمييز فإن الحرية والإمكانية هما اللذان يمكنانه من التوجه في العالم؛ إذ ان على الموجود أن يأخذ القرار بوجوده في كل لحظة، وهو في ذلك يواجه أحد الخيارين: إما أن يمسك بالحياة الذاتية الأصيلة وإما أن يخفق؛ ربح أو خسارة للوجود الحقيقي؛ يكون مع وفي ذاته أو ينخرط ويتهاوى في المجهول بين يدي القوى الأخرى في الحياة اليومية. وفي المعاناة وفهم الذات تعيين للإنسان أن يصبح ذاته إذ ان وجوده يمتد في كل لحظة إلى الموت الذي لا يخضع له كائن سواه، وهنا يعيش زمنيته أو بالأحرى محدوديته الزمنية.

لقد وصفت الميتافيزيقا والأنطولوجيا أيضاً موجوداً محدداً موضع الوجود بصيغة الشيء أو الوعي. وأغلقت بذلك على نفسها الأبواب أمام اقتحام الوجود. فأعلن هيدغر عن طريق له في تحطيم كل ميتافيزيقا، ليس من باب العداء وإنما كمحاولة العودة لها إلى ما سمّاه «انطولوجيا أساسية» محتفظاً بالدازين وجوداً للإنسان. وهو يماثل في ذلك فلسفة ايمانويل كانط Emmanuel Kant 1724 - 1804. لكنه يرفض أن يفهم الموجود كوعي أو وعي الذات. إنه «وجود ـ في ـ العالم»، وجود ـ عند» و«وجود ـ مع»، حضور، فهم، خطاب وتشبث بالإمكانيات الذاتية، استباق الذات، قلق، خوف، وجود في مجابهة الموت ووقوف في العدم... هذا المعاش يظهر صلب الوجود وهو زمنيته. والمنطلق للفلسفة هو «الوجود ـ في ـ العالم» الذي يسمح لها بتخطي كل واقعية ومثالية وقعت في شباكها الفلسفات الأخرى.

لكن القول ان فلسفة هيدغر تدور حول المعاش والوجود (الدازين) لا يفيها حقها. إنها فلسفة الوجود Das Sein. فكل موجود بمعنى الموجود الإنساني يقع في أفق الوجود Das Sein وهو لا يهدأ في ذاته ولا في أي جمود، بل يخرج عن ذاته ليدخل الوجود ويحمّل منه. فهل يصح فهم هذا الوجود على أنه الله؟ لقد أجاب هيدغر بالنفي: «الوجود ـ Das Sein ـ ليس الله وليس أساس العالم» كما وأنه ليس مطلق الفلاسفة. وهذا لا يعني أن هيدغر قد أقر الإلحاد أساساً لفلسفته، بل ان على الفلسفة، قبل أن تبحث في الله ووجوده، عليها أن تفهم وتفسر الوجود. ويقترب هيدغر من هذا الوجود كتاريخية التاريخ معتبراً أنه أحد الحقول لفهم الوجود: فالوجود هو «جوهر» التاريخ، وهم الفلسفة الأول أن تجعله ينطق بمحتواه وبجذوره الأصيلة، وهذا لا يتم في الفكر المفهومي، كما ادعى هيغل، بل في التوقع والإصغاء وفي القول الوحيد الذي يسمح هيدغر أن يقال عن الوجود Das Sein في فلسفته: «إنه هو هو نفسه».

أما الوجود Existenz عند ياسبرز فهو أولاً الوجود المتعين DASEIN بمعناه الواضح والبسيط والمعبر عنه بالقول: إن الإنسان يجد نفسه في العالم. «إننا نجد الوجود بوصفه التجربة غير المبنية على تفكير لحياتنا في العالم، إنها تجربة مباشرة وبغير تساؤل؛ وهي الواقع الحقيقي الذي لا بد أن يدخل فيه كل شيء ليصبح واقعياً بالنسبة لنا... إننا لا نتغلب قط على الرهبة التي نشعر بها في عبارة أنا أوجد هذه» **الإيمان الفلسفي والوحي**. ويميز ياسبرز عن هذا المعنى للوجود معنىً ثانياً، هو معنى المصطلح الألماني ـ Existenz ـ على أنه وجود بالقوة، وجود من جهة أنه ممكن أن يتحقق؛ وهذا هو معنى الوجود الرديف للحرية «من حيث هو هبة التعالي التي تعرف واهبها. وليس هناك وجود بغير تعال» (**الإيمان الفلسفي والوحي**). ولدى ياسبرز، أخيراً أن الوجود «هو الذات الفردية التي تظل دائماً فردية والتي لا يمكن الاستعاضة عنها أو استبدالها أبداً» (**الإيمان الفلسفي والوحي**).

ويهيمن على فلسفة ياسبرز همُّ «إيضاح الوجود»، هذا الوجود الفردي الذي يمتلك به الإنسان ذاته. فيرى أن الفرد وحده هو المدرك الذي لا ينوب عنه أحد وهو واقف دوماً بمجابهة العالم: «القطبان في الوجود... هما العقل والوجود، لا فاصل بينهما وبفقدان أحدهما يفتقد الآخر... إذ يتضح الوجود لذاته بالعقل ويكتسب العقل بالوجود موضوعه». ومن يعطي الحياة «وجوداً دون عقل» معتمداً على الشعور والحس والنزوات، يصل إلى العنف؛ ومن يعطي الروح وحدها

الأهمية يصل إلى «عقل معدوم الوجود»، لا شخصاني ولا ـ تاريخي. إن وجود العالم هو موضوع إيضاح العلوم على مختلف أنواعها، إلا أنه يكتسب في الفلسفة الوجودية بعداً خاصاً، هو ذلك الوجود الموحد مع وجود الذات؛ والوحدة بين المعاش الذي يُكتسب في الحياة بحرية وفردية تاريخية من جهة وبين ما يشبع بالروح ويقوم في الوعي، من جهة أخرى، هذه الوحدة هي التي توضح الوجود. وبالتالي فالمعرفة وحدها لا تفي بهذا الغرض لأنها، دون الشق الأول، تصبح فلسفة وعي قام بتجاوزها كل من كيركيغارد ونيتشه. أما فلسفة الوجود فتظهر وتحقق اللّحمة بين الحياة والروح، إنها تحقيق «الاتصال» كما يقول ياسبرز. وفيها يترك الإنسان جميع الحقائق الدوغمائية والمنظومات المتحجرة والأسرة جانباً ليبقى على ذاته منفتحة كما ويبدو أمامه العالم قابلاً للانهيار في كل لحظة ويتقصى نسبية كل ما هو بشري وهو يقرأ في العالم المكون من مفارقات مجرد شيفرات. ويصطدم الإنسان في هذا كله بحدود مقدراته دون أن يصل إلى إيضاح نهائي أو إلى حقيقة ثابتة. فلا يبقى له سوى إرادة الحقيقة، وهو ما يرى فيه ياسبرز معنى الوجود ومهمة الفلسفة الأولى والأخيرة.

لكن الوجود، وإن بدا هنا فردياً، ينقلنا إلى مشكلات أوسع تتعلق بالوجود انطولوجياً حين يصل الموجود البشري إلى حدود وجوده، وقد تكون هي الموت أو الذنب أو المعاناة، إلى ما يسميه ياسبرز «الموقف الحدي» وهنا ينهار الموجود أو يتحطم ويشعر بالقلق والتناهي تهديداً لوجوده. غير ان ياسبرز يرى فيه أيضاً موقف تحطيم وتحرير للإنسان حيث يدرك أن الوجود هو منحة من المتعالي. وعندما يعي الإنسان المتعالي أو اللامتناهي الذي يقابل تناهيه الخاص، فإنه يتجاوز هذا التناهي ويتجه إلى «أصل مختلف عن ذلك الذي يكشفه له العلم في وجوده المتناهي»**(النطاق الدائم الفلسفي)**. ولكن لا يمكن أن يصبح المتعالي موضوعاً للفكر، فهو شامل يأتي قبل الذات والموضوع «وعندما نصفه بمقولات مثل الوجود، والسبب، والأصل، والأزلية، والفناء، واللافناء، عندما نطلق عليه شيفرات المقولات هذه، نكون قد فقدناه بالفعل» **(الإيمان الفلسفي والوحي)** ومع هذا كله يرى ياسبرز أن الوجود قد وصل هنا إلى الشيفرات المؤشرة على حقيقة تتجاوزنا فيستطرد قائلاً: إن المتعالي «ليس حداً يتساوى وجوده أو عدمه، ومن ثم نفتقده في كل تفكير، إنه ليس شيئاً لا تبلغه عين ولا فكر، ومن ثمَّ لا يعنينا؛ بل يعنينا إلى حد أنه لا يوجد مصدر آخر غيره للضوء يجعل الوجود كله، بما في ذلك وجودنا نحن أنفسنا، شفافاً. إن المتعالي الذي ليس شيفرة ولكنه شيء نرتبط به بواسطة لغة الشيفرة، شيء لا يمكن التفكير به ولكن لا بد لنا مع ذلك أن نفكر فيه. هو وجود بقدر ما هو عدم» **(الإيمان الفلسفي والوحي)**.

وينطلق سارتر من أن الوجود سابق على الماهية. ولسارتر تصوره الخاص للوجود: إنه الوجود الفردي العيني هنا والآن. غير أن سارتر، مثل هيدغر يدخل مصطلحات خاصة به لتوضيح الفروق التي تطمسها المصطلحات التقليدية. فالوجود ـ لأجل ذاته ـ pour soi ـ يتطابق مع مصطلح هيدغر «الوجود المتعين» ـ Das Sein ـ وكذلك مصطلح الوجود البشري Existence. أما «الوجود ـ لأجل ـ ذاته ـ pour soi فيعرّف من خلال فكرتي السلب والحرية، فما هو «لأجل ـ ذاته» يظهر في الوجود أو ينبثق «بأن يفصل نفسه» عما هو في ـ ذاته ـ En Soi ـ وما هو في ذاته له وجود بذاته وهو وجود ماهوي. و«ما ـ هو ـ لأجل ـ ذاته» فهو حر في اختيار ماهيته، فوجوده هو حريته. ومع ذلك فإن حريته ـ وهنا تكمن المفارقة ـ هي كذلك افتقاره الى الوجود. فعند سارتر، شأنه في ذلك شأن كيركيغارد، تناقض داخلي في الوجود. وقد يعبر عن ذلك بالقول إن الوجود والحرية يتناسبان تناسباً عكسياً.

ووجود الموجود هو ما يظهر عليه، وبهذا تتخلّص الفلسفة من كل ثنائية ومن «وهم العوالم الخلفية» أو «الوجود ـ الذي ـ وراء ـ الظاهر». وهذا ما يسمح لسارتر أن يؤكد أن الإنسان يعطي ذاته ماهيته أو أن الوجود لا ماهية له، فالإنسان «ليس سوى ما يوجده هو عن ذاته؛ فكل ما يُوجد يظهر بوجوده على ما هو عليه حقيقة ولا سبب ولا هدف له وإنما يكتسب المعنى والتبرير بوجود الإنسان.

وعلى الفلسفة، كي تكون حقاً كذلك، أن تبين العلاقة بين هذا الوجود وبين أهم وأشمل أعمال الإنسان الكاشفة عن حقيقة وجوده والتي هي عملية «الإعدام» néantisation. ويبدأ السؤال الفلسفي الوجودي بالسؤال عن العدم وهو أول اقتراب لفهم الوجود؛ أما المنطلق لذلك فهو موقف الإنسان من ذاته، من فعله ومما يحيط به، وفي جميع هذه المواقف تتجلّى «حقيقة» العدم. فالسؤال، مثلاً، يظهر غياب المعرفة لدى طارحه ثم عدم وجودها في ما يسأل عنه وكذلك الأمر غيابها في الجواب الذي يأتي حداً وتعييناً ليعدم السؤال كيانه: «إن انعدام ـ الوجود المثلث هذا يشترط كل سؤال». و«يهاجس» العدم الوجود أيضاً كما يتضح ذلك في السلب، حيث العدم شرط النفي ومعينه على الدخول

في حيز الفكر، وبالتالي في الوعي والوجود. وحيث لا وعي ولا سلب، والعكس صحيح أيضاً. من هنا القول إن كل سلب هو وعي ذاته، وإنه لا بد وأن يظهر في الوعي مباشرة. ويظهر هذا في الخوف والقلق كصفة ملازمة للوجود الإنساني: «إني لست من سأكون. . . لأن ما أنا عليه ليس الأساس لما سأكون». وما يرغب الإنسان في كونه لم يكنه بعد وما يكونه في الآن الحاضر، لا يكاد يكونه حتى يكون قد تعداه ولا يدركه إلا كمادة ميتة. وليس هذا في مجال المعرفة والتأكيد الذهني المدرك والواعي فحسب بل إنه يلازم الحياة المادية أيضاً، أساس علاقة الإنسان بالعالم.

والوجود الإنساني «إعدام» للوجود بمعنى مزدوج: تراجع بالنسبة للمعطى وانتزاع للذات، لذا يصدق القول إن «الإنسان هو الذي يفتق العدم في العالم» وأنه يتحتم على الوجود أن يكون عدم ذاته فهو يحمل فعلاً يكون فيه ما هو عليه وما ليس عليه في آن واحد. ويظهر اعتبار الوجود كإعدام للعدم من قبيل الوعي والواقع الإنساني. اليس الوجود سابقاً على الماهية أو على الأصح إن لا ماهية له؟ «وجود ـ لأجل ـ ذاته» يتجاوز الأشياء وكل وجود مادي ويعدم «الوجود ـ في ـ ذاته»، وجود العالم والظاهرة. وكذلك الأمر بالنسبة للبعد الثالث الذي يبدع سارتر في وصفه له، الوجود مع الآخرين أو «الوجود ـ من ـ أجل ـ الغير» حيث الأنا موضوع في نظر الآخر؛ وَينشأ صراع مستمر بين «الوجود ـ لأجل ـ الذات» و«الوجود ـ من ـ أجل ـ الغير» يحاول فيه كل طرف أن يسترد ذاتيته التي أصبحت موضوعاً للذات الأخرى، ولكن دون جدوى «فالآخر هو الجحيم».

ومع العنوان الثاني لكتابه الشهير **الوجود والعدم** يؤكد سارتر قوله بأنطولوجيا فينومينولوجية ولو كانت مرتبطة بظواهر الوجود البشري أكثر مما هي عند هيدغر وياسبرز. وقد نلقى عنده نوعاً من الانفعال الأنطولوجي وبشيء يشبه الوحي أو الإلهام، لكنه لا يصل قط إلى محاولة المصالحة بين الوجود البشري والوجود العام كما رأينا ذلك عند هيدغر وياسبرز وكما نراه لدى «المؤمنين» من الفلاسفة الوجوديين. وهذا ما حمل بعض الشراح على القول، إن سارتر رغم كل جهوده ورفضه، لم ينجُ من أن يكون ميتافيزيقياً.

7ـ الإنسان:

ليس الإنسان موضوع بحث في الوجودية إلى جانب غيره من الموضوعات، هو المحور الذي تدور حوله الفلسفة الوجودية: الإنسان في وجوده الذاتي والاجتماعي، في تحقيقه لهذا الوجود وجميع حقول ومكونات وجوده، ولا يطرح سؤال حول العالم او التاريخ او المجتمع او الله او حول المعرفة او غير ذلك الا بمقدار علاقة هذه الموضوعات بالانسان. ومن هنا يصح القول عن الوجودية انها فلسفة الانسان قبل ان تكون فلسفة «إنسانية».

يطرح أول سؤال في الوجودية: من هو الإنسان؟ ولكل فيلسوف وجودي جواب عنه، خاصة عند من نعتبره هنا ممثلاً لهذه المدرسة بالمعنى الضيق وهما هيدغر وسارتر. لكن تراثاً فلسفياً واسعاً قد سبق ووضع خطوطاً قادت إلى نظرتهم: إن الإنسان ليس جوهراً، إنه وجود لا ماهية له تسبق وجوده فتعينه وتحدده أو ينخرط في مكوناتها من قبل خالق أو مطلق أو منظومة فكرية. إن الإنسان هو عين وجوده، ومن التناقض، كما يقول كيركيغارد، أن يبحث الإنسان عن الوجود خارج ذاته أو أن يأخذ بها «جاهزة»، فهي في صيرورة وتحول، ليس هو موجوداً إلا بمعنى أنه يصبح الذات الفردية، وهي وجوده المتعين. أما نيتشه فقد كشف عما دعاه «المفارقة في الوجود الفردي» وحلل مقوماتها الغرائزية محدداً الصراع في الذات الفرد بين ديونيسوس وأبولّلو فهي تؤكد ذاتها دوماً من خلال هذا الصراع وتعيشه في توتر وتمزق مستمر. يتميز عند نيتشه وجود الإنسان وقلقه الدائم؛ إنه يخلق ماهيته وطبيعته بحريته واختياره.

يجمع الوجوديون على أنه لا وجود لطبيعة إنسانية تفهمنا من وما هو الإنسان كما أنه لا يمكن أن يرد إلى مجموعة من الأفكار القابلة للمعالجة العقلية. من ناحية أخرى لا يعرّف الإنسان بوصفه كائناً مشخصاً لعدد معين من الخصائص يتوجب عليه التقيّد بها، وهو ليس مجموعة غرائز تتحكم بها جبرية عمياء ولا تحقيقاً لفكرة يمتثل لها مهما كان مصدرها. إنه موجود، وهذه هي الواقعة الوحيدة التي يمكن للفلسفة أن تحيط بها فتنطلق منها: الإنسان موجود وكما يصنع هو هذا الوجود. وبما أن الوجود لا ينطلق من جوهر وليس هو هبة، لأن الانتقال من اللا ـ إنساني إلى الإنساني لا يرجع إلى شيء يستند إليه، فلا يصدق فيه قوله سوى أنه الكائن الذي دفع بنفسه إلى الوجود، وهذا فعل حريته.

الإنسان حرية. فعل، ذاته موضوع فعله، ووعيه للفعل والذات، كونه أنا فاعلة وواعية لذاتها وفعلها، يشكل وحدة في صيرورة دائمة. ويتم إدراك الذات هذا عبر تجربة الوجود ـ في ـ العالم وما يتأتى عنه من قلق وخوف وتهديد

واغتراب وتشيّؤ، وصفها الوجوديون بألوان عدة وأبدعوا في وصفهم وتحليلهم.

وان لائحة عرضية للمواضيع التي تناولوها في هذا المجال تضم جميع نواحي ومقدمات الحياة البشرية: البيئة، العالم اليومي؛ عالم العلم والفن والدين، الجسد، الزمان والمكان، الطبيعة، وهذا ما يصف الوجود في العالم. وقد أولوا جميعهم اهتماماً خاصاً بوجود الإنسان مع الآخرين، فتناولوه كسمة أساسية للوجود وحللوا العلاقات بين الأشخاص كالعلاقة المميزة التي يكتسبها الجسد ضمن هذه العلاقات والوجود مع الآخرين من حيث هو أصيل أو زائف. كما أنهم دخلوا في وصف دقيق للمشاعر ا لإنسانية وأضافوا هنا إلى علم النفس، وبالأخص التحليلي منه، أبعاداً جديدة.

غير أننا نجد الوجه الأصيل للوجودية في بحثها عن الإنسان محقق ذاته في حريته، في تاريخيته وزمنيته وهذا ما سنبينه في فكر هيدغر وسارتر.

عيش وفهم الذات هما، عند هيدغر، عبء ألقي على عاتق الإنسان ليكون ذاته. وهذا ما تشير إليه الزمنية أو بالأحرى نهاية وجوده الزمني. فالإنسان يحمل ذاته في كل لحظة، باتجاه الموت وهو يواجه في الموت صلب ما سيكون دون أن يتمكن أحد من حمل هذا العبء عنه، لقد أعرضت فلسفات النصف الثاني من القرن التاسع عشر عن معالجة الموت كمشكلة فلسفية، لكن هيدغر - في اتباع جورج سيمّل وماكس شيلر - قد عاد إليها ولو بطريق آخر. فالإنسان، قبل أن يفكر ويعرف، يعي ذاته «في - الزمن» ويجابه من هنا حدود وجوده ككائن حي في الموت؛ لذا يأخذ منه موقفاً هو عين موقفه من وجوده، وبهذا يظهر له لغز الوجود - لغز المطلق والعدم كسؤال يشمل الوجود ككل، ويخطو هيدغر خطوات عملاقة على هذا الطريق الجديد: إن هذا السؤال يمسّ صميم حياة الإنسان، وما الخوف أمام هذا المصير سوى ذلك الجرح المميت الذي يظهر في الوجود. إنه يضع الإنسان في مواجهة العدم ويرفع إمكانية اللاوجود إلى موقع السيادة على مصيره. وهنا يترك هيدغر وراء ظهره جميع التساؤلات الميتافيزيقية ليُعنى بالسؤال الرئيسي: السؤال عن معنى وجود الإنسان في التاريخ وهو معنى مصيره؛ إنه في تفاعل وتضارب بين انغلاق الوجود وانفتاحه. والموت ليس حدثاً عارضاً ونحن نرى أن وجود الإنسان هو وجود - لأجل - الموت؛ لا بل أن هيدغر يذهب إلى أبعد من ذلك معتبراً أن العيش بمصداقية هو التقيّد بالحياة على أنها معنى الموت.

ويتصدى هيدغر لغيره من الوجوديين في اعتبارهم أن العصر الراهن هو عصر الإنسان؛ ففي نظره أن الإنسان ليس في هذا العصر بأفضل مما كان عليه في العصور السابقة لا بل انه محاط بأخطار هائلة ومن كل صوب. ويرى هيدغر أن العصر الحاضر الذي وصلت إليه الإنسانية هو عصر الوجود Das Sein وأن الإنسان فيه إنسان بمقدار ما يأوي الوجود في ذاته ويظهره خارجاً عنه Ex - Sistere، فهو ليس الوجود وليس سيّد الوجود، إنه حارسه وراعيه. هو الذي يتجلى في لغة الإنسان وفي فكره وهو الذي يُدخل النور إليه فتولد فيه الحقيقة. ومن ثمة يكون فعل الإنسان الحقيقي في عمله على إفراغ ذاته لينفتح الوجود فيها وهكذا يتحقق فيها وبها يحقق الإنسان ذاته، لأن الإنسان، وهو لا يفهم من قبيل مقولة الجوهر، لا يمكن أن يفهم أيضاً من قبيل أن يكون ذاته. وهنا يرفض هيدغر كلاً من الذاتية المثالية وميتافيزيقيا الفلسفة اليونانية بصيغتها الأفلاطونية والأرسطوطالية لأنه يعتقد أن الاتجاهين يحولان الإنسان في نهاية الأمر إلى ماهية.

فكيف يتطابق الإنسان والوجود؟ أم يتماهى، والحالة هذه، الوجود والعدم؟

يحمل الإنسان تعيينات الوجود والوجود يظهر كعدم، وهو بمقابل الموجود فقير التحديد على الرغم من أنه سبب وجوده؛ فالعدم هو أنقى من كل شيء. فالخوف الصادر عنه ليس تهديداً للحياة، بل هو بالنسبة للإنسان مُلْقىً - خارج - الوجود، لذا يبقى الوجود ماهية كل شيء. فهل الوجود هو اللّه في وجودية هيدغر؟ يجيب هيدغر: «إن الوجود ليس اللّه وليس سبب العالم». لكن هذا القول لا يفهم من باب الإيمان باللّه، وهو ليس إلحاداً لأن السؤال حول الوجود لا يدور في دائرة الأسئلة والبراهين حول وجود اللّه أو نكرانه. فإن أفضل صيغة لتصور الوجود هي القول: إنه تاريخية التاريخ. والفكر ينطلق من الزمن نحو الوجود و«العودة» إلى الزمن محتمة عليه وهذا ما يجيز القول بالتاريخ وجوداً وفي معنى التاريخ ولبّ مشكلة العصر.

هل الإنسان إذن نتاج لحريته في فلسفة هيدغر؟ إن كل عودة إلى الفردية تخرج عن فهم هيدغر للإنسان. فعنده إن الإنسان الشخص «فارغ كلياً» دون أن يكون في هذا القول إحياء لمنظومة هيغل الفلسفية، أي دون أن يفهم الإنسان على أنه أسير منهج جدلي أو تسلسل منطقي يصل بنا إلى تصور عقلي للإنسان. ففلسفة هيدغر تعطي التجربة الذاتية بعداً خاصاً للقلق فيها أهمية كبرى. ذاك أن وجود الإنسان بلا

ماهية يظهر في القلق، وهو يغمر الحياة من كل صوب ويكشف عن وجود الإنسان الخاص. إن الإنسان هو صانع نفسه ـ هذا هو المعنى الحقيقي لأسبقية الوجود على الماهية ـ لكن هذا الصنع ليس خلقاً بمعنى الأديان الموحاة؛ هو تعبير عن قدرة الإنسان على أن يكون ذاته، وأن يصبح هذه الذات؛ هو هدف يريد دوماً أن يصل إليه، لكنه قد يفشل في ذلك فيقع في حياة اللهو والعبث. وحتى الذات التي «صارت» ذاتها حرة تحيط بها مجموعة من القيود: الوجود ـ في ـ العالم الجاهز، في المكان والزمان وفي نظم اجتماعية محددة، الخ... مع العلم أن الوجود ـ في ـ العالم وفي الزمان له أهمية خاصة لأنه ليس صفة تضاف إلى الذات بل هو من مكونات وفي صميم وجودها وذلك بدليل أن المعرفة ترجع بالذات دوماً إلى العالم وتجعلها وجوداً ـ في ـ العالم ووجوداً مع الآخرين. هنا سبب ومعنى مأساوية الوجود الإنساني والخطر الذي يهدده باستمرار.

أما في فلسفة سارتر «فالإنسان حرية»، «محكوم عليه أن يكون حراً» والحرية هي المكون الوحيد لوجوده. فعلى الفلسفة، إن كانت تريد أن تكون فلسفة، أن تكون «فلسفة الحرية» وبذلك تكون فلسفة الوجود. هي وجود الوعي والفكر والفهم، وهي فردية ومطلقة في آن واحد. إنها تتحقق في ممارستها: في الخيار والمشروع والمسؤولية، لكنها ليست خياراً بين إمكانات عدة، إنها خلق للذات ولا شيء يعيّنها غير ذاتها. ليس هناك جنس بشري ينتمي إليه الإنسان، أو طبيعة إنسانية يكون فرداً منها؛ لا يوجد الإنسان إلا حامل «أنا» وهي التي تخلق نفسها على ما هي عليه.

والحرية هي أيضاً أساس المعرفة وذلك بمعنى: أولاً: إن العدم الذي أدخله الإنسان إلى العالم، كما يقول سارتر، يفصل بين الذات والموضوع، لكن وجوده ليس شيئاً، إنه غير موجود، والوجود الذي لا وجود له هو الحرية. ثانياً: إن المعرفة هي معرفة المعرفة، وهذا يعني أن من يعرف لا يماهي ذاته وإلا لكان ذاته وذات الموضوع الذي يعرفه في آن واحد، أي أنه كان شيئاً وليس وعياً. لكن الذات تعي في الوعي أنها غير ما تعيه وهذا ما ينطبق على الحرية. ثالثاً: إن المعرفة هي اعتداد بأن ما عرف قد تمت معرفته على حقيقته. هذه العلاقة هي في الوعي الذي ليس شيئاً بل هو حرية الإنسان التي تطلب الحقيقة وتحاط بها. في هذا الإطار تفهم الحرية مكونة الوعي وتظهر في القلق كاختيار ومشروع ومسؤولية من قبيل تكوينها هذا. فالاختيار ـ الحرية ليس إمكانية انتقاء، بل هو عملية إيجاد الذات في كل لحظة لأن لا شيء يعيّن الحرية رغم وجودها في مجموعة وقائع لا تستطيع إلا وأن تواجهها؟ ثم انها تتحمل مسؤولية هذه المشرْوطية التي توجد فيها، وهذا ما يعنيه سارتر بأن الحرية مدرجة في العالم وأن الإنسان يلتزم بالعالم ويوجده كما يوجد القيم في وجوده ـ من أجل ـ ذاته مقابل الوجود ـ بذاته.

ويفرق سارتر بين حرية الإرادة والحرية بقوله إن الإرادة ليست وحدة بين عنصرين هما الحرية والإرادة نفسها، هي نداء موجه للإنسان أن يحقق ذاته وبالتالي إنها من وضع الحرية وبها تفهم كقصد. وكما لا يأتي على الحرية شيء من خارجها كذلك لا تخضع هي لقانون سوى أن تكون هي هي، إنها حاملة ذاتها. ومن هنا يرى سارتر أن الحرية هي الله نفسه فيقول إن الإنسان يضع ذاته معيناً ليتجه نحو المطلق ويصبح هو المطلق: «أن أكون إنساناً، هذا يعني أن أنحو لكي أكون الله». لكن هذا التطلع لا يتحقق كلياً وهذا ما يظهر جلياً في «الممكن» و«النقص» و«الحسي» ويقيّد الإنسان في واقعيته وزمانيته ووجوده ـ في ـ العالم.

كذلك تعيّن حرية الإنسان بحرية الإنسان الآخر؛ «واقع» يدركه الفرد حينما يدرك كونه «وجوداً ـ من ـ أجل ـ الآخر» و«وجوداً ـ آخر». وقد نقل سارتر في فهم هذه العلاقات الكثير عن فلسفة يوهان غوتليب فخته Johan 1762 - 1814 Gottlieb Fichte دون أن يذكر ذلك. إن وعي الحرية لذاتها، وعي الإنسان كحرية، يعني من ناحية أخرى أن الحرية قد أضحت موضوعاً ولم تعد حرية. ولما كان ذلك غير ممكن فإن وعي الحرية يتطلب وعي حرية أخرى يجعلها تدرك كنه «كونها ـ آخراً» وهو محتوى «وجودها ـ من ـ أجل ـ الغير» الأساسي. فلكي تكون الحرية حرة عليها أن تضع حرية أخرى تضعها حرة هي بدورها: فتكون ذات الحرية الأولى «أنا» الحرية الثانية والعكس صحيح أيضاً. هنا تظهر الحرية على حقيقتها في الوجود: أنا وأنت، وأنت وأنا، ولكل منهما واقع وحدة الحرية والتعيين، وهي وحدة غير قابلة للفصل. ويعني وجود الآخر في الفلسفة السارترية ثلاثة أمور: أن الآخر هو حد للذات، إنه تهديد دائم بجعل الذات موضوعاً وأنه هرب الموضوعات الخاص. والأمر نفسه ينطبق على وجود الذات بالنسبة لوجود الآخر. وأظهر سارتر ذلك ببراعة فائقة حينما تكلم عن النظرة وعن البغض وعن الحب. ويختزل تحليله بكلامه الدرامي: «إن الخطيئة الأصلية هي وجود الآخرين» و«إن الجحيم هم الآخرون».

وتدرك الحرية ذاتها متناهية معينة في وقائع أخرى: حين تعطي الذات واقعيتها كوجود في العالم الحسي يهددها فيه دوماً الخوف من أن تصبح شيئاً من العالم؛ في الزمانية وجسدية الإنسان وواقعيته حيث يدرك الإنسان في مسيرته ليصبح اللّه، إنه متناه ومحدود على الرغم من أنه هو الذي وضع لنفسه هذه التعيينات. إن الوجود الزمني كماضٍ، وحاضر ومستقبل هو «منبع الزمن والعدم الذي يفصل الواقع الإنساني عن نفسه» فيظهر له محدوديته؛ أما وجوده كجسد فهو ما يحقق فيه مشروع وجوده بفردية كيانه؛ من هنا يعتبر سارتر أن الزمنية والجسدية هما تاريخية الإنسان وتاريخية حريته. وحينما حاول أن يرتدعن هذا الموقف الفردي الذي شاع في كتبه الفلسفية الأولى وفي مسرحياته ورواياته، لجأ إلى «عملية تحقيق الحرية في كلية» كما وصفها في كتابه **نقد العقل الجدلي**ليكسب نقطة ارتكاز جماعية تقوم عليها وتتبين منها الحرية الذاتية وحرية الآخر في واقعيتها وزمانيتها، إلا أنه لم يتعدَّ في تلك الصفحات العديدة الوصف لبناء نظري دعاه «الكلية».

8 ـ المعرفة:

ترتبط مشكلة المعرفة بمشكلة الوجود برباط لا ينفصم، فكل ادعاء بالمعرفة لا بد أن يتضمن تقريراً عما هو موجود وغير موجود، وكل تقرير عن الواقع هو أيضاً ادعاء بالمعرفة. لكن السؤال في الوجودية، على خلاف ما كان عليه في الفلسفة، لا ينطلق من شروط المعرفة واليقين بل من الوجود البشري. وليس الوجود فكرة يبرهن عنها أو تحاك لها ربط منطقية لتظهرها وتحللها، إنه واقع تتبعه مشكلة المعرفة. وعلى حد تعبير هيدغر أن «المعرفة لون من الوجود ينتمي إلى الوجود ـ في ـ العالم» **(الوجود والزمان)**. ولم يعر الوجوديون، من هذا الباب، نظرية المعرفة اهتماماً خاصاً كما أنهم لم يقروا ضرورتها كركيزة أساسية للفهم وتحقيق الذات.

ورفض الوجوديون مناقشة نظرية المعرفة في صورها التقليدية، إلا أنهم لم ينقادوا إلى رفضها رفضاً باتاً أو إلى إحلال عملهم في تحليل الوعي والوجدان والاندفاع كبديل من المعرفة أو الفهم أو الحقيقة. فعندهم إن الفصل بين الذات المفكرة والكون المادي يخطىء فهم الواقع بالاضافة الى أنه يواجه المعرفة بمشكلة يستحيل تخطيها: كيف تخرج الذات من ذاتيتها لتعرف العالم خارجاً عنها؟ لقد قلب الوجوديون القول الديكارتي الشهير: «أنا أفكر، إذن، أنا موجود» إلى القول: إنني أولاً وقبل كل شيء موجود، فأنا موجود، إذن، أنا أفكر؛ وهذه هي فحوى مطالبة سارتر بكوجيتو سابق على التفكير. وأساس قولهم في المعرفة، ان الوجود يتجاوز ذاته، وانه وجود ـ في ـ العالم ووجود ـ مع ـ الآخرين وهذه الثلاثية تشكل وحدة متماسكة بحيث ان الذات لا تكون منعزلة ويحتم عليها بعد ذلك أن تدخل في علاقات مع العالم والآخرين، بل إن وجودها ـ كما يظهر ذلك التحليل الفينومينولوجي ـ ليس خارجاً عن تلك الوحدة.

ومع رفضهم حصر المعرفة في إطار منظومة مفهومية تحاك حول الواقع والوجود، رفضوا أيضاً أن يكون الاختبار منطلقاً أو عاملاً جوهرياً في استنباط الواقع والكشف عن الذات. إن المعرفة هي المعرفة بالإنسان الذات والآخر وليس إحاطة بالوقائع التجريبية كما تسعى وراءها العلوم. ففي حين تمكننا معرفة الذات من الحصول على قدر من اليقين بسبب مباشرتها، تتم معرفة الإنسان الآخر بالمشاركة المتّسمة بالتبادل والتلازم والواقعية وكل هذا يبعدها عن التجريد. ولدى الوجوديين ان المعرفة النظرية لاحقة على المعرفة العملية بالمعنى الكانطي لهذين التعبيرين، على الرغم من الفوارق القائمة بين ممثلي هذه المدرسة في فهم وتفسير فلسفة كانط Kant 1724-1804 وديكارت Descartes 1596-1650 وغيرهما.

وحين أرادت الوجودية الكشف عن واقعية الوجود الإنساني، بات هذا ممكناً لها بفضل اختبار الوجود الذي يكتسب، كما يقول هيدغر قبل أي تفكّر، نظراً لأن الإنسان هو «الكائن الذي يدور وجوده حول قضية وجوده». غير أن التفكير يبقى أحد أشكال الوجود وهو النشاط الذي نصل بواسطته إلى المعرفة. إن الوجودية لا تناهض الفكر وتدعو إلى التخلّي عنه لتحلَّ محله الوجدان والإرادة (على الرغم من ميول بعضهم بهذا الاتجاه)، بل جل ما ترفضه هو إعادة الواقع إلى الفكر، والفكر المجرد وإقرار الوحدة بين الفكر والوجود على أنها شيء واحد. وقد كان ياسبرز أكثرهم حرصاً على توطيد الفكر كعامل أساسي في تكوين الوجود البشري. أما عند هيدغر فإن ما يسمّيه «التفكير الأصْيل» لا يتغلغل فيه الوجود البشري فقط، بل والوجود العام أيضاً؛ إنه استجابة الإنسان للوجود ومعايشته التأملية للواقع. هكذا يفهم ويفسر هيدغر قول بارمنيدس Parminedes نحو 540 - 450 ق. م. حول العلاقة بين الفكر والوجود: إن الفكر لا يكوِّن الواقع، بل إن الوجود يعبر عن نفسه في الفكر؛ هذه هي الوحدة بين الفكر والوجود التي تكلم عنها بارمنيدس حين قال: «إن الفكر والوجود هما شيء واحد».

وعنـد هيـدغـر أن «الاعـتزال» (Gelassenheit) هـو أعلى مستويـات التفكير البشري، فهـو الـذي يفتـح المجـال للحقيقة أن تظهر وتتجلى. كما أن هيدغر يتفرد بين الوجـوديين بالربط بين الحقيقة والحرية وتفتح الوجـود البشري: فالإنسـان يمتلك الحقيقـة بمقدار مـا يكون حـراً، ويكون حـراً بمقدار مـا يكون منفتحاً على الأشياء كما هي، وهذا بدوره يتم بمقدار مـا يتركها لتكـون على مـا هي عليه بحيث لا يعيـد تشكيلها وإنمـا يشـارك في انفتاحهـا فحسب. وتعني الحقيقة في أصـل الكلمة اليونانية «اللاتحجب» أو «عـدم الاختباء». إن الحقيقـة تحدث عندما تنزاح الحجب وتظهر الأشياء في تفتحها، وهذا يفـترض أنها على علاقة أساسيـة بوجـود الإنسان: هـو الضوء في عتمـة الوجود، فيـه يحدث الانفتـاح وهو يـوجد «في الحقيقـة» بفضل واقعة أنه يوجد خارج ذاته (الوجود البشري والوجود العام).

9ـ الوجودية والفكر العربي:

لم تؤثـر الوجوديـة عـلى الفلسفة في الـوطن العربي، لكنهـا لقيت صـدى في الأدب والشعر والمسرح وفي الحيـاة الثقـافيـة بشكل عام. لكن ما عرفتـه من انتشار في أوسـاط المثقفين قـد حمل بعضهم إلى نظرة جديدة إلى الواقع الاجتمـاعي ـ السياسي وإلى العودة إلى التراث الفكري العربي والبحث فيه عن سوابق ومثـل للوجوديـة. ففي مجال القضـايا الاجتمـاعية ـ السيـاسيـة اتخـذت مواقف تـظهر عليهـا بصمات هـذه المدرسـة واضحة: النـزعة الإنسـانية في الـوجود، الحـرب والسلم، تحرر المرأة، الصهيـونية والـوجود الصهيـوني في قلب الوطن العـربي. لكن التـأثير عـلى هذه المـواقف لم يتعدَّ كـونـه مجمـوعـة اعتبـارات وخـطرات وفي بعض الأحـوال مـوقف اللجـوء إلى كبـار ممثـلي الوجودية واستجداء مناصرتهم للقضايا العربية.

أما الموقف من التراث الفكري العربي المتأثر بالوجوديـة فقد ذهب ببعض البحـاثة والمفكـرين إلى الكشف عن وجـوديـة في الشعـر العربي والـدين الإسلامي وعنـد بعض المتصوفـة. وفي هذا المجال كان عبد الـرحمن بدوي سبَّـاقاً. فهـو أراد أن يرى وجودية التراث العربي عن طـريق الربط بـين صفات الفلسـفـة الوجودية وما سبق أن اتسمت بـه بعض مظاهـر الأدب والدين والفكـر. وهو يؤكـد مع الـوجوديـة ان «اليـنبـوع الـدافق الـثرّ للوجـود الحي هو دائماً الإنسان، والإنسـان فحسب» وان على الإنسان أن يعود «إلى الوجود الذاتي الأصيل» الذي «يسمّى في التاريخ العـام باسم «النـزعة الإنسـانية»». وبمـا أن كل حضـارة تامة النموّ تتمحور حـول الإنسان في وجـوده ومصيره، وبمـا أن الحضارة العربية هي حضارة تـامة النمـو، فإنها تضـع الإنسان في صميم اهتمامها؛ وهذا ما يجهـد بدوي في إظهـاره، كما أنـه يهـاجم التيار الســائد حـول فهم الحضارة، الـذي يقصر سمة «النـزعة الإنسـانية» عـلى الحضارة الأوروبيـة دون غـيرهـا من الحضارات.

كـان اهتمام بـدوي وغيره بهـذه الجوانب ردة فعـل مؤقتـة لم تتبعها، حتى من قبله، خطوات جدية تكشف عن وجـودية في التراث العربي ولم تثبت الوجودية أقدامها في التأثير على معـالجة المشـاكل الفلسفيـة والاجتماعيـة عند المفكـرين العـرب. وقـد ترسخت لدى هؤلاء ولدى دارسي التراث المعاصرين اتجاهـات أخـرى مـوضعت الفكـر في سيـاقـه التـاريخي والاجتمـاعي فأنصفت.

وليست نـزعـة الإعـراض عن الـوجــوديـة من خصــائص المفكـرين في الـوطن العـربي فحسب، فنحن نـلاحظ أن هـذه المدرسة، وقد كان لها مسـاهمات هامـة في ميدان الفكـر والجهد في حماية إنسانية الإنسان، أصبحت بعد موت كبار ممثليها جزءاً من الـتراث الفلسفي العالمي وإن يكن أقـل قابليـة للاستمـرار من الفلسفات ا لأخرى.

مصادر ومراجع

- ابراهيم، زكريا، **الفلسفة الوجودية**، القاهرة، 1956.
- الأحمدي، غازي، **الوجودية فلسفة الواقع الإنساني**، بيروت، 1980.
- البيريس، ر. م.، **سارتر والوجودية**، ترجمة سهيل ادريس، بيروت، طـ 2، 1960.
- بدوي، عبدالرحمن، **الإنسانية والوجودية في الفكر العربي**، بيروت، 1982.
- ـــــ، **دراسات في الفلسفة الوجودية**، بيروت، 1980.
- جوليفه، ريجيس، **المذاهب الوجودية من كيركيجور إلى سارتر**، ترجمة فؤاد كامل، القاهرة، لا. ت.
- سلامة، بولس، **الصراع في الوجود**، القاهرة، 1952.
- العشماوي، محمد سعيد، **تاريخ الوجودية في الفكر البشري**، القاهرة، لا. ت.
- غالب، مصطفى، **سارتر والوجودية**، بيروت، 1980.
- فولكيه، بول، **الوجودية**، ترجمة جميل جبر، بيروت، 1983.
- كانابا، جان، **الوجودية ليست فلسفة إنسانية**، ترجمة محمد عيتاني، بيروت، 1954.
- ماكوري، جون، **الوجودية**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، الكويت، 1982.

- Blackham, H.J., *Six Existentialist Thinkers*, London. 1952.
- Bollnow, O. F. ,*Deutsher Existentialismus*,Bern, 1953.

— Bultmann, *Glauben und Verstehen*, vol. 2, Tübingen, 1952.
— Collins, J. ,*The Existentialists, a critical study*, Chicago, 1952.
— Fabro, C. ,*Problema dell' exstenzialismo*, Roma, 1945.
— Gilson, E. ,*Existentialisme chrétien*, Paris, 1947.
— Holz, H. H. , *Der französiche Existentialismus*, Speyer, 1958.
— Kaufmann, W. (ed.), *Existentialism from Dostoewsky to Sartre*,New York, 1956.
— Hanna, Ghanem, *Freiheit und person*, München,1965.
— Kingston, F. T. , *French existentialism, Toronto, 1961.*
— Lacroix, J. *Marxisme, Existentialisme, personnalisme*, Paris, 1962.
— Lefebvre E. , *L'Existentalisme*, Paris 1946.
— Levinas, E. , *De l'Existenceà l'existant*, Paris, 1947.
— Lukas, G. , *Existentialisme ou marxisme*, Paris, 1948.
— Mounier, E. , *Introduction aux existentialismes*, Paris, 1947.
— Müller, M. , *Existenzialismus im geistigen Leben der Gegenwart*, Freiburg, 1958.
— Paci, E. , *Il nulla e il problema dell'uomo*, Torino, 1950.
— Salvan, J. , *To be and not to be*, Detroit, 1962.
— Wealhens, A, de, *La Philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, 1942.
———, *Heidegger et Sartre*, Deucalion, 1946.
— Wahl, J. , *Existence humaine et transcendance*, Neuchâtel, 1944.

غانم الهنا

وحدة الوجود

Pantheism
Panthéisme = Unicité de l'Etre
Einheit d. Welt

الله.. الانسان.. العالم، اطراف ثلاثة تقتسم، تتجاذب، تتزاحم في كل تفسير فلسفي للوجود، وتبعاً لهذا الاقتسام والتجاذب، تتولد المدارس والمذاهب الفكرية في التاريخ الفلسفي، ويمكن حصرها في قطاعات كبرى ثلاثة:

1 ـ القطاع الاول يتمثّل في المذاهب التي تفسر الوجود تفسيراً واحدياً أو أحادياً، فترى أن الوجود كله ـ أي الله والانسان والعالم ـ هو إمّا واحد في جوهره، وإما كُلٌّ متوحّد من حيث اصله ومرجعه ووجوده. ونطلق عبارة، وحدة الوجود، على أيّة نظرية تحاول تفسير الوجود بإرجاعه كله الى مبدأ واحد. ولكي تتمكن هذه المدارس الواحدة من القول بأن الوجود جوهر واحد تفرعت ثلاثة فرق:

فريق أول: رأى أن الله وحده هو الوجود الحقيقي، وأن العالم كله بما فيه الانسان هو عبارة عن وَهْم وخيال. ولكي يفسر هذا الفريق ظهور العالم أمام الحس، قال بتراتب هذا الوجود الواحد الذي هو الله، فالعالم ظل ومظهر ومرتبة من مراتب الوجود الإلهي.

وفريق ثان: جعل الله هو مجموع العالم الموجود، فوحدة الوجود هنا هي وحدة الوجود الموجود. وتظهر هذه الوحدة الحلولية في صورتين: روحية، في مذاهب الهند؛ ومادية، في مدارس اليونان القديمة؛ وهذه الوحدة الوجودية هي ما استنكره الصوفية المسلمون.

وفريق ثالث: ألغى الوجود الإلهي وقال بالوجود الطبيعي فقط، وادّعى أن عالم الألوهية نفسه هو نتاج انساني، وهذا الاتجاه يتمثل في الطرح المادي للوحدة الوجودية.

2 ـ وقطاع ثان يَعْدِلُ في قسمة الوجود بين أعمدته الثلاثة، أي: الله والانسان والعالم، فيحتل كل واحد منها مكانه ومكانته، وهذا القطاع يتمثل في المدارس الثنائية، التي تقول بالجواهر المتعددة المنفصلة عن بعضها في الوجود، وتتعارض بالتالي مع مذاهب القطاع الاول، صاحب التفسير الواحدي للوجود. ويتمثل هذا الاتجاه بـ أرسطو 384-322 ق. م في الفكر اليوناني، وبـ ابن رشد 1126-1198 في الفكر العربي الاسلامي، وبـ ديكارت 1596-1650، والقديس توما الاكويني 1225-1274 في الفكر الغربي المسيحي.

3 ـ وثمة قطاع ثالث يُشيح بوجهه كُلّية عن عالم الألوهية، ويحصر الهموم الانسانية في منازلة القضايا البشرية الواقعة في الحياة الدنيا فقط، ويهمل البحث عن اليقين في الألوهية، ويبتعد عن كل بحث ما ورائي يهدف الى التكهّن بمصير الانسان بعد الموت. ويتلامح هذا الاتجاه في البوذية كما ظهرت في منابعها مع بوذا حوالى 566-486 ق. م، وفي السفسطائية اليونانية، وفي بعض المذاهب الاجتماعية، وفي معظم مدارس علم النفس.

****

يظهر مذهب وحدة الوجود كأقدم موقف فلسفي وديني جادٍ من قضية الألوهية. ونلمس ذلك إذا ما قارناه تاريخياً مع مذهب تعدد الآلهة أو الإلحاد أو حتى التوحيد الوضعي.

فتعدد الآلهة، إذا ما دقّقنا فيه النظر، نجد أنه في الاصل موقف متوارث بصفته عقيدة الآباء، وهو لا شخصي ولا عقلاني. والالحاد، أو رفض الألوهية، لم تتحمله ضمائر الشعوب زمناً، لأنه موقف منافٍ للوجدان الانساني العام. وكثيراً ما كان يظهر مذهب فلسفي الحادي اخلاقي، أو مذهب ثوري، ثم لا يلبث ان يتحول مع الجيل اللاحق الى نظام أو دين أُضيفت اليه الآلهة، كما حدث في تطور البوذية والجينية.

أما التوحيد الفلسفي، أو التوحيد الديني الوضعي، الذي دانت به عقول وشعوب قديمة، فقد خالطت صورة الألوهية فيه ملامح حلولية كما في مقطوعات اخناتون 1372 ـ حوالى 1354، أو عاش هذا التوحيد جنباً الى جنب مع تعدد الآلهة كما نلمس في أناشيد الفيدا.

****

على الرغم من أن مذهب وحدة الوجود تكرر مراتٍ عديدة في التاريخ الفلسفي، إلا انه لم يكرر نفسه أبداً، فوحدة الوجود الهندية تغاير وحدة الطاوية الصينية، التي بدورها تغاير وحدة بوذية زِن اليابانية، والوحدة اليونانية تفارق وحدة افلوطين 204-270، ووحدة الوجود الصوفية في الاسلام تفارق شبيهتها في أوروبا المسيحية، والوحدة الهيغلية تفارق الوحدة السبينوزية والوحدة المادية، وهكذا...

وهذا التنوع لمذهب وحدة الوجود في الصور المختلفة، لم يغيّر شيئاً من مقولته الواحدة وهي: إن هذه المظاهر الوجودية المتنوعة كلها، ترجع الى مبدأ واحد وجوهر واحد.

وأمام هذه الصور المتنوعة، وقف الدارسون لوحدة الوجود، محاولين تقسيمها الى مدارس للايضاح والتبسيط، ولم تلبث تقسيماتهم ان تعددت الى اقتراحات شتى. وسنحاول، جرياً على سنّتهم، أن نرسم صورة متكاملة ـ من خارج ـ لهذا المذهب الفلسفي قبل البدء بالدخول الى عمق تفصيلاته.

ونقترح تقسيمات أربع: الاول والثاني عامّان، والثالث والرابع يشملان الفلسفة العربية الاسلامية.

I ـ التقسيم الاول:

1 ـ وحدة وجود ما ورائية روحية تجلت في وحدة البراهمة.

2 ـ وحدة وجود مادية أو طبيعية ظهرت في صورتين فلسفيتين:

الصورة اليونانية في بحثها عن وحدة العنصر المكون للوجود الموجود، والصورة المادية التي لم تُسَلِّم الا بوجود العالم؛ فالعالم وحده هو الحقيقي، وكل شيء يُرَدّ الى المادة التي هي حيّة بذاتها، وعنها نشأت الكائنات جميعها، وما اللّه إلا مجموع كل ما هو موجود، وهذا هو مذهب ديدرو Diderot 1713-1784، وهولباخ D'Holbach 1723-1789، واليسارية الهيغلية.

3 ـ وحدة فلسفية فكرية مثالية، تتمثل في الوحدة السبينوزية، حيث الله هو الجوهر السرمدي المطلق، وهو الوحيد الموجود بذاته، والموجودات المتنوعة من أرواح وأجسام هي أعراض له.

II ـ التقسيم الثاني:

1 ـ واحدية صوفية لا تنكشف إلا في صيغ تتحدى الفهم. وهي تعتمد على ذاتها في الظهور، إذ إنها توهب في حالات من الاشراق؛ قوامها: رؤية الواحد، وسبيلها المفضل هو: التقشف. (وليم جيمس، بعض مشكلات الفلسفة، ص. ص 102-105).

2 ـ واحدية فلسفية اعتمدت تصورات فلسفية عن الجوهر، ابتدأت في الفكر اليوناني، وتعمقت خلال العصور الوسطى (نفسه، ص. ص 105-109).

3 ـ نضيف الى تقسيم وليم جيمس، وحدة الوجود الرومنسية الادبية، وهي وحدة وجود الشعراء في الأزمنة الحديثة. ظهرت ملامحها في ارادة التوحد بالطبيعة لدى الشاعر، وفي تأليهه كل شيء.. وينعث هذه الوحدة الوجودية من وجدان واحاسيس الشاعر دون حاجة الى برهنة عقلية او شرعية؛ وبرهان الشاعر الوحيد، هو شعوره بأن هناك وحدة وجدانية قاهرة، تصهر اللّه والانسان والعالم في كل حيّ نابض.

وقد برزت هذه الوحدة لدى شاعر ورسّام انكليزي هو وليام بلايك 1757-1827، كما ظهرت لدى كاتب وشاعر اميركي هو الان بو 1809-1849 م، وتمثلت في العربية لدى كاتب وشاعر ورسام هو جبران خليل جبران 1883-1931 م.

III ـ التقسيم الثالث:

1 ـ هناك وحدة وجود حلولية panthéiste ترى ان الله يحلّ في كل شيء، وكل شيء يتحد بالله لأنه جزء منه، كما في البرهمية والبوذية والفكر اليوناني.

2 ـ ثم هناك وحدة وجود صدورية Emanatiste، ترى أن الواحد مع تمام وحدته، يفيض عنه كل شيء بتراتب وجودي؛ وهذا العالم، أي كل شيء، يصبو للاتحاد باللّه، الذي هو مصدر وجوده وجوهره، ويشكّل معه وحدة وجودية. وقد قال بهذه الوحدة افلوطين.

IV ـ التقسيم الرابع:

1 ـ وثمة تقسيم رابع ابرزه رجال التصوف الاسلامي، يمس مفهوم الوحدة، فقال فريق منهم بوحدة تَقْبَلُ النِّسب والاضافات والأسماء Unicité de l'Etre، وهي ترى أن الوجود واحد لا يتجزأ، والموجودات هي صور قائمة بالوجود الواحد، فما ثمة الا وجود واحد، وصور موجودة قائمة

بالوجود الواحد. وهذه الوحدة هي التي قال بها ابن عربي 1165-1240 م.، ومدرسته من بعده، وعبدالكريم الجيلي 1365-1424 م؟ والمدرسة الشاذلية.

2ـ وقال فريق آخر بوحدة مطلقة Unicité absolue، ترى أن الله هو كل شيء، وكل شيء هو الله. كما سنرى عند ابن سبعين 1216-1270 م. ومدرسته، والعفيف التلمساني 1219-1291 م. وابي الحسن الشُشْتري 610-668 هـ. / 1269 م. وأوحد الدين البلياني.

3ـ وفريق ثالث مشرق الانوار، وقال بوحدة وجود اشراقية نورانية، كالسهروردي 1155 ?- 1191م. الذي رأى ان الوجود كله نور.

* * * *

تاريخ مذهب وحدة الوجود

بعد أن رأينا ان مذهب وحدة الوجود هو الذي يقول بالجوهر الواحد في الوجود، فمن المفترض ان نفصّل نشأة هذا المذهب، مردوده الديني والاخلاقي، ولكن نظراً لتعدد صُوَره وأشكاله كما رأينا في تقسيم الدارسين، ارتأينا ان ندرس الاشكال الفلسفية التي تقلّب بها هذا المذهب منذ نشأته المعلومة لدينا في كتابات الهند القديمة، وصولاً الى الفكر العربي الاسلامي.

ولا يمكننا ان نتغاضى عن دراسة الوحدة الوجودية التي آمن بها براهمة الهندوس، كما لا يمكننا ان نُهمل الوحدة الوجودية التي نقّب عنها فلاسفة اليونان، وذلك لأن كتاباتهم وصلت الى العالم العربي إمّا عن طريق المعاينة كما فعل البيروني 973-1048 م. بعد فتح الهند، وإما عن طريق الترجمات كما حدث في الثقافة اليونانية.

فالوحدة الهندية والوحدة اليونانية مهما تَنَصَّلنا منهما، تبقى اصولها المكتوبة والمتواجدة في العالم الاسلامي مثار كثير من المقارنات؛ لذلك سنفصّل القول فيهما قبل البدء بالوحدة الوجودية في الفكر العربي الاسلامي.

الشرق الأقصى

1 ـ الهند = وحدة الموجود:

أسماء.. وأسماء لا تكاد تحصى لآلهة تطالعنا على صفحات **الفيدا**، كتاب الهند المقدس. ونؤكد على كلمة أسماء، لأن هذه الآلهة لا تحرك في وجدان القارىء أي صورة، بل يظل الإله اسماً يحمل ملامح شخصية مطموسة غير معيّنة. وتحمل اشعار الريح **فيدا** الماورائية في طياتها مؤشرات عقيدة وحدة الوجود.

الا ان وحدة الوجود لم تظهر كاملة المعالم، مكتملة العناصر، ولأول مرة، الا في **اسفار اليوبانيشاد**. وهذه الأسفار التي تعتبر أقدم إرث فلسفي انساني مكتوب، الّفها بين عامي 800 و 500 قبل الميلاد كثير من القديسين والحكماء البراهمة. وتحوي هذه الاسفار على مائة وثماني محاورات، جرت بين المعلم وتلاميذه.

وكلمة يوبانيشاد مؤلفة من مقطعين: يوبا ومعناها: بالقرب، وشاد ومعناها: يجلس. وقد أضحت هذه العبارة التي تعني: يجلس بالقرب، إسماً علماً لمذهب الإسرار البرهمي. هذا الإسرار الذي يتمثل في علاقة التلقين السري والمباشر، بين المعلم وبين خبرة تلامذته، ويشمل التلقين: العقيدة الصحيحة في البراهمان روح الوجود، ثم كيفية الاتحاد به، وذلك لأن المعرفة في اليوبانيشاد، لا ينتجها العقل الانساني بالتفكير النظري، ولا يكتسبها بالتجربة العملية، بل مصدرها الوحيد هو التعلّم والتعليم. ويؤكد كلامنا ان ساتياكاما المتعلم، حين عاد الى معلمه البرهمي، بعد ان علمته عناصر طبيعيّة جوهر البراهمان. كان سؤال المعلم له حين رأى نور براهمن في وجهه: «من عَلَّمك؟» ولم يقل له مثلاً: كيف عرفت؟ *(Veda.* «les quatre quarts du Brahman.» pp. 383-389).

فما هو تعليم اليوبانيشاد؟

يمكن ان نحصر تعاليم **اليوبانيشاد** بأركان ثلاثة هي: الآتمان ـ البراهمان ـ الخلاص.

الآتمان Atman

يحرص البرهمي على تعليم تلامذته بشتى الأمثلة والادلة البرهانية، ان جوهر الانسان ليس جسمه ولا عقله ولا ذاته الفردية، ولكن جوهره هو وجودٌ صرفٌ، لا تخالطه صورة ولا تشوبه صفة. هذا الوجود الصرف الذي يشكل جوهر الكيان الانساني، تسمّيه اسفار **اليوبانيشاد**: الاتمان. فالاتمان هو حقيقتنا وجوهرنا والثابت فينا وراء حُجُب الوهم والكثرة التعددية الظاهرة. وهذا الاتمان الكامن في اعماقنا لم يولد، وهو لا يتحلل ولا يموت، وهو في الوقت نفسه جزء من البراهمان. يقول كرشنا لأرجونا في الجيتا: إن النفس الحقة، أي الآتمان، لمّا لم يكن لها مولد ولا موت ولا تَبَدُّل، فهي باقية لا يدمّرها شيء، لأنها هي البراهمان، وما القتل الواقع أمام النظر، الا

صورة لا مغزى واقعي لها. (توملين، **فلاسفة الشرق**، ص 195 وما بعد).

البراهمان Brahman

لئن رأى بعض الدارسين (ديورانت، **قصة الحضارة**، ج 3، ص 47) ان المفكرين الهنود هم اقل الفلاسفة الدينيين تأثراً بالشخصية البشرية، حين يصورون إلههم، فنحن نخالفهم القول، ونرى انه على العكس، فقد كان لآلهتهم من تصوّرهم البشري نصيب.

واذا اخذنا تصورهم للبراهمان في وحدة الوجود، نرى أنه جاء نسخة من إنسانهم. وقد أشكل على الدارسين ذلك، لأنهم أخذوا الشخصية الدينية العامة مقياساً، ونسوا ان المقياس هنا، هو إنسان العقيدة البرهمية. فان كان الانسان في العقائد السماوية، والتصور الغربي، هو سميع، بصير، مريد، فالعقيدة البرهمية تجعل حقيقة الانسان في الاتمان، أي في الوجود الصرف الخالي من كل صفة. . . . وعلى صورة الاتمان يأتي إلههم، وجودٌ صِرفٌ خالٍ من كل صفة. . . وكأن قدر البشرية ان يكون إله عقيدتها على صورة إنسانها، ويكون إنسانها على صورة إله عقيدتها.

نظر البراهمة الى الكون الظاهر. . . الى هذا الوجود المتعدد بصوره، المتكثّر بأشكاله وألوانه، ولم يقفوا مع اشكاله هذه، بل وجدوا انها تسقط في دنيا الزوال، ولا يبقى الا جوهر أبدي ازلي، تجري عليه صور الموجودات. وهذا الجوهر الباقي، هو: البراهمان، إنّه هو جوهر الوجود الموجود الظاهر، لذلك نقول: إن وحدة الوجود الهندية، هي وحدة الكون الموجود، بخلاف وحدة المتصوف المسلم، التي سيأتي بيانها في مكانها.

وكما عبّرنا عن الآتمان بلغتنا فقلنا: إنه الوجود الصرف، الذي تَنَقّى من شوائب الرغبات والعواطف والصفات والاحوال، كذلك نقول بلغتنا: إن البراهمان هو جوهر الوجود، أو روح الوجود، الذي تَصَفّى من صور المحسوسات، وَتَنَقّى من صفات المعقولات، وَتَجَلّى وجوداً محضاً، دون صفة أو صورة، ولكنه في الوقت نفسه، يحوي كل الموجودات، ولا تدركه الحواس. ويحاول معلم ان يوضحه لتلميذه في الحوار التشبيهي التالي:

ـ هات لي تينة من ذلك التين، اقسمها نصفين؛ ماذا ترى؟
ـ أرى هذه الحبيبات الدقاق يا مولاي.
ـ تفضّل فاقسم حُبَيْبَةً منها نصفين؛ ماذا ترى هناك؟
ـ لست ارى شيئاً على الاطلاق يا مولاي.
ـ يا ولدي العزيز؛ انه من هذا الجوهر الذي هو أدق الجواهر، والذي لا تستطيع رؤيته، نبتت هذه الشجرة العظيمة. صدقني يا ولدي أن روح العالم هو هذا الجوهر الذي ليس في دقته جوهر سواه، هذا هو الحق في ذاته. هذا هو آتمان، هذا هو: أنت. (ديورانت، **قصة الحضارة**، ج 3، ص 49).

وبتعليم مماثل يقول كرشنا لِـ أرجونا: اعرَفْني يا أرجونا، اعرف انني البذرة الدائمة لكل الموجودات، أنا ذكاء الذكي، وعظمة العظيم، انا قوة القوى. . . (رادا كرشنا، **الفكر الفلسفي الهندي**، ص 190).

فالبراهمان كما يُعلِّمُه البراهمة، لتلامذتهم، هو آتمان، أي جوهر الانسان؛ والانسان او جوهره هو البراهمان، أي جزء من البراهمان. فالجزء، أي الآتمان، هو الكل أي البراهمان، والكل أي البراهمان، موجود في كل جزء من اجزاء الوجود.

الخلاص

إذا ما تجاوزنا نظرية الخلق، لماذا وكيف كانت بداية وجود العالم، نظراً لتعدّد قصص الخلق في الكتابات الهندوسية وغموضها. (ديورانت، **قصة الحضارة**، ج 3، ص 213؛ رادا كرشنا، **الفكر الفلسفي الهندي**، ص 521 وما بعد؛ توملين، **فلاسفة الشرق**، ص 176 وما بعد حيث يتكلم على نشيد الخلق). إلا أننا لا يمكننا ان نتجاهل مصير الانسان، لأنه العمود الفقري للفلسفة الهندية. فالحياة الفردية اذا ما تجاوزنا منشأها، علينا ان نهتم بمصيرها، ومصير الانسان في اللاهوت البرهمي، هو في عودة الجنس البشري بأجمعه، الى الاتحاد والانصهار بالبراهمان، ولا يحدث ذلك إلا بعد سقوط عالم التعدد والكثرة، الذي يستمر في تكرار المولد.

وعودة الجنس البشري بكامله الى البراهمان، يحل محل القيامة والبعث ونهاية الانسان الى جنة او نار في الديانات السماوية، فالبراهمان هو النعيم وجنة الانسان، وتكرار المولد هو جحيم الفردية المشرعة على آلام الحياة البشرية.

والوصول الى البراهمان، اي الى النعيم الخالد المقيم، هو اختيار بشري ومشروع انساني بحت، لا تدخّل للبراهمان فيه. إن البراهمان هنا، بخلاف تصور الألوهية في الاديان السماوية، ساكن لا يُقرِّب اليه الطالبين. والانسان هو الذي يسعى للاتحاد به، وفي هذه المسيرة الاتحادية، لا يشارك البراهمان، اللهم الا اذا استثنينا كون وجوده قاهراً يُغري بالاتحاد.

وتكرار المولد، او مصير الانسان وجحيمه، محكوم لقانون سببية صارم، تسميه المصادر الهندية: الكارما. وقانون الكارما هذا، يحكم البشر والآلهة، لا تغيير لسنّته ولا تبديل لمساره، وبالتالي لا خلاص للانسان الا عبر قوانين الكارما، تماماً كما يحدث للانسان في العالم الطبيعي، حيث إنه لم يتمكن مثلاً من الطيران الا حين اكتشف قانون الجاذبية وتغلب عليه. كذلك في تعاليم البراهمة، لا يكون الخلاص الا بمعرفة قانون الكارما والتغلب عليه، أي الا بمعرفة طرق الخروج من الدوران في سلسلة الولادات المتكررة.

يقضي قانون الكارما بأن اعمال الانسان كلها، التي يقوم بها في حياته الراهنة، هي التي تحدد مصيره في الولادة اللاحقة، ولا يمكن لأي عامل انساني أو إلهي أن يتدخّل للحيلولة بين العمل ونتيجته. فالانسان او اعماله - بتعبير ادق - هي التي تصنع مصيره. وللتحكم في المصير الانساني لم يجد البرهمي من طريقة سوى التحكم في الفعل الانساني؛ فالاعمال هي طريق الخلاص، هذا مبدأ اول.

ومبدأ ثان ينصّ على ان الخلاص هو في عودة الجزئي الى الكلي، في عودة الأتمان الى البراهمان، في عودة النقطة الى البحر. الخلاص هو الانطلاق من جحيم التعدد والفردية، للانصهار في الوحدة المطلقة الحاوية للوجود كله.

وهذا الخلاص، يفترض عملاً مخصوصاً، فما هو هذا العمل الذي يمكّن الكائن الجزئي المنفصل - وفقاً لقانون الكارما - من الانصهار بالمطلق والاتحاد به؟

إن الاعمال الحسنة، تقتضي الجزاء، لذلك يرجع الانسان في ولادة جديدة ينال بها ثواب حُسْن اعماله. والاعمال السيئة، تقتضي الجزاء ايضاً، لذلك يعود الانسان في ولادة جديدة ليتلقّى قصاصَ سوءِ أعماله، هذا من ناحية؛ ومن ناحية ثانية، أن المظاهر الدنيوية المتعددة، تثير كوامن الرغبات والعواطف في الانسان، ولا يتمكّن الانسان من إطفائها في حياة واحدة، لذلك تعود النفس في ثوب جديد لتستكمل شهواتها ورغباتها، وتتمتع بما تشتهي من صور الوجود...

وحيث إن البراهمان هو الكل، والأتمان هو الجزء من هذا الكل. فلا تكون عودة الجزء الى الكل الا بتخليص الجزء، أي الأتمان، من عبء المعوقات التي تكبله في عالم التجزّيء. فالرغبات والشهوات والاعمال، تسجن الأتمان في وجود جزئي يمنعه من الاندراج في الكل، لذلك لا خلاص الا بمنهج يكفل للآتمان التطهر من الفردية والتعدد.

ويأخذ الخلاص صورة آتمان، يغيب عن الاحساس بذاته وفرديته، ويتلاشى في المطلق تلاشياً لا تستطيع كلمات البراهمة التعبير عن ماهيته. لذلك تأتي شروحاتهم لهذا الانطلاق والاتحاد في صيغة وصفية تقريبية. والحقّ أن الخلاص هو أشبه بتلاشي الوجود الانساني وبعثرته في اللامحدود.... «فكما تتلاشى الانهار المتدفقة في البحر، وتفقد أسماءها وأشكالها، فكذلك الرجل الحكيم، إذا ما تحرر من اسمه وشكله، يفنى في الشخص القدسي الذي هو فوق الجميع». (ديورانت، **قصة الحضارة**، ج ٣، ص 440,50؛ رادا كرشنا، **الفكر الفلسفي الهندي**، ص 73؛

Albert Schweitzer, *les grands penseurs de l'Inde,* «la doctrine des Upanishads», PP 33-54;

Jules Monchanin, *Mystique de l'Inde,* «la quête de l'absolue», PP 131-136;

Louis Gardet, *Etudes de Philosophie et mystique Comparées,* «l'expérience Indienne », PP 151-205).

فلسفة اليوبانيشاد في الميزان

من الحوار الفلسفي بين المعلم وتلميذه في اليوبانيشاد، ظهرت عقيدة البراهمة، في اللّه والانسان والعلاقة بينهما. ولكن الحوار هو شكل ادبي يفتقر الى وضوح المنهج الفلسفي، ويحتاج بالتالي الى شرح وتقنين من الدارسين. لذلك لم تلبث ان ظهرت المناهج الهندوسية الستة التقليدية، والمستمدة من اسفار اليوبانيشاد. ومن هذه المناهج الستة يهمنا فقط في مبحث وحدة الوجود منهج: الڤيدانتا.

ويرجع تاريخ مدرسة الڤيدانتا سارا الى القرن الخامس بعد الميلاد، وقد استطاعت امتصاص البوذية التي برزت في الهند غير معترفة بوجود البراهمن ورافضة بالتالي مذهب وحدة الوجود.

ويعدّ مذهب الڤيدانتا اكثر المذاهب تصويراً للديانة البرهمية: واخص ما امتاز به هو القول بوحدة الوجود، وان طريق النجاة ليس في الزهد والتعبد فقط، وانما الخلاص هو في المعرفة، في ان يعرف الانسان: ان براهمان هو في كل شيء، وان كل شيء هو في براهمان. (محمد مصطفى حلمي، **الحياة الروحية في الاسلام**، ص 35؛ البيروني، **تحقيق ما للهند من مقولة**).

ويُعتبر شانكارا فيلسوف الهند الكبير 788-820 م. أهمّ اعلام مدرسة الڤيدانتا وقد فسر اليوبانيشاد بتصور واحدي، واعاد بتعليقاته المشهورة على **اليوبانيشاد والبهاجفاد - جيتا**

السـادة للثقافة البراهمـانيـة، وشيّـد بـذلـك مـذهب المـطلق الروحاني او اللاثنائيـة، واعتبره خـلاصة تعـاليم اليوبـانيشاد. (فؤاد شبل، **شانكارا**، ص 18، رادا كرشنـا، الفكر الفلسفي الهندي «لا ثنائية شامكارا» ص 588 وما بعد).

فالبراهمـان ـ الأتمان فقط هـو الوجـود عند شـانكارا، وهـو وحـده الحقيقي الواقعي، وما عـداه من صـور المحسـوسـات وهم. إن العـالم الذي يقـع تحت حواسنـا، هـو العـالم الـذي اقامته حواسُنا؛ والعالم الخارجي هـو عالم الـ مـايا Maya، أي عالم خداع، بمعنى أنه «عالم يتظاهر بأنه ذلك الذي ليس هو».

والنفس الانسانية بمعنى الأنا، تنتمي الى عالم الـ مـايا، امـا النفس الحقيقية التي هي الأتمان، فهي في عـالم وراء المايـا، في عـالم الحيـاة الازليـة. (تـوملين، **فـلاسفـة الشرق**. ص. ص 275-263). وللانسان وحده ـ دون بقية المخلوقات ـ فكرة عن النهاية، إذ منحته التجارب التي مرّ بها إحساساً بتـدبير الكـون العظيم ومنهجه، فالانسان وحده، يلمس استدعاء اللامتنـاهي لـه، ولذلـك يرتقي شعـورياً، ويستعـد لتلبية نـداء السـماء لـه بالتوحد مع اللّه (فؤاد شبـل، **شانكارا**، ص 36).

والخلاص هو في المعرفة، في معرفة أننا والبراهمان واحد.

وقـد قُيّض لفلسفة اليـوبانيشـاد، اي وحدة الـوجـود، من يؤيـدها عـلى مرّ العصـور التاريخيـة من الشعوب الهنـدية ومن غيرها، فها هو راما كريشنا في العصر الحديث 1834-1886 م. بعد أن عرف الاسلام والمسيحية، يرتد الى الـوحدة الـبرهمية، ويـردد دائـماً «فقط الـواحـد موجـود» (Solange le maître, *Rama Krishna*, P 24).

يرى راماكريشنا ان كل الاديان صحيحة بمقدار ما تُسهم في مساعدة الانسان الجزئي على الاتحاد بالمطلق. فالاتحاد بـالمطلق غـاية الجـزئي، والنـافـع هو الصحيـح. ومن هنـا بـرزت مـع كـريشنا من جـديد، خصـائص العقلية الهنـدوسية في رؤيتهـا للألوهية، هذه العقليـة التي تقبل تعـددية الآلهـة، وتحولهـا الى عقيدة في وحدة الوجود. فكل الشرائع واحـدة بقدر مـا تكون وسيلة وطريقاً ومنهجاً للاتحاد بالبراهمن.

ومن خـارج الشعـوب الهنـديـة سيُعـبّر امـرسن الفيلسـوف الامـيركي، عن العقيدة الهندية بقـوله: «إن الفـردية وَهْمٌ من الأوهـام» (ديـورانت، **قصـة الحضـارة**، ج 3، ص 51). . ويقول شوبنهور 1788-1860 عن **اسفار اليوبانيشاد**: «إنك لن تجد في الدنيـا كلها، دراسـة تفيدك وتعلو بـك اكثر ممـا تفيدك وتعلو بـك دراسة **اسفـار يـوبـانيشـاد**، لقـد كـانت سلواي في حيـاتي، وستكـون سلواي في مـوتي»، (ديـورانت، **قصـة الحضارة**، ج 3، ص 43؛ كما يراجع بخصوص راما كـريشنا: Solange Lemaître, *Ramakrishna et la Vitalité de l'hindouisme*).

II- الصين:

أ ـ الطاويّة: الوحدة الطبيعية:

1 ـ عبد سكان الصين البدائيون المظاهر الطبيعيـة، كالـريح والـرعـد والاشجـار والجبـال والافـاعي، ولكن السـماء ظلت عندهم هي الإله الاكبر. وعقيدة السـماء هذه، تـأرجحت بين التجسيد الشعبي والتجريـد الفلسفي، فقدّم الشعب القـرابين والضحايا والوان التعبدات الى السـماء كشيء، على حين جَرَّدَ الفلاسفة السماء من حِسّيتها، ففارقت كونها مكاناً لتمثّل ارادة اللّه او نـظام العالم. وفي كـل الاحوال اصبحت عقيـدة السماء دين الدولة الـرسمي. (ديورانت، **قصـة الحضارة**، ج 4، ص 456-459) هذا الدين الذي ينوب فيـه الامبراطـور عن الخالق لأنه: «ابن السماء».

2 ـ أول ما وصل الينا من عصر التدوين في تـاريخ الصـين الفكري هو كتاب **التغيرات**، وقد ترجمه الى الفرنسية شارل دو هارلز. (Yiking, *le livre des mutations*, traduit du chinois par Charles de Harlez). وتنسب المـرويـات هـذا الكتاب المهم في ما وراء الطبيعة الى: ون وانغ.

تتلخص نظرية كتـاب **التغيرات** في أن الحقـائق الوجـودية، الظاهرة كلها، تتولد من تعارض واتحـاد عنصرين اساسيـين في الكـون هما: اليـانغ والـين Yang Ying. يمثل اليـانـغ Yang العنصر الايجـابي الفعـال المنتـج، العنصر السـماوي، عنصر الضـوء والحرارة والحيـاة ـ عنصر الذكـورة؛ على حـين أن الين Ying، يمثـل العنصر السلبي المنفعل، عنصر الارض، عنصر الظلمة والبرودة والموت ـ عنصر الانوثة.

وقـد ظل كتـاب **التغيرات** عُـرضة لاتجـاهـين في التفسـير، فالبعض ينحو فيه منحى ثنائيـة اليانـغ والين، والبعض يجعـل العنصرين شطري وحدةٍ كونية عظيمة.

وقد حظي هـذا الكتاب بـالدراسـة والتقديس، فقـد نشره كنفـوشيوس بنفسـه ووضع لـه الحواشي. ويعتـبر الباحثـين ان كتاب **التغيرات**، هو القاسم المشـترك للمذهبـين اللذين سادا التقليد الصيني حتى يومنـا هذا، وهمـا: الطاويـة والكونفـوشية (R. Guénon, *Aperçus sur L'ésotérisme*, «Taoïsme et Confucionisme», PP 102-129).

3 ـ في القرن الخامس قبـل الميلاد، ظهـر أعظم فـلاسفة الصـين قبل كونفوشيوس Confucius 551-479 ق. م، وهو لاو ـ تزو

ـ 570-490 ق. م، ومعناه المعلم القديم، وينسب اليه كتاب **الطريقة والفضيلة**، الذي يحكم أسس العقيدة الطاوية. ومعنى لفظ الطاو هو الطريق.

يرى لاو أن الطاو Tao هو مبدأ وحيد غامض، يتولد عن نشاطه جميع الاشياء في العالم، ويتبع هذا النشاط الخالق المبدع في مساره، نظاماً عظيماً يتجلى في حركة الطبيعة؛ فاذا ما نظرنا الى النشاط التلقائي للطبيعة، الى تتابع الفصول، الى حركة ومسار الكون، نلاحظ أن كل شيء يسير بموجب طاو أي طريق، يعبّر عن نفسه في كل حركة، فنعلم عندها ان الطاو هو المبدأ وهو القانون العادل لتطور الاشياء.

ومن ناحية ثانية، ان الانسان لكي يعيش في سعادة، عليه ان يطيع قوانين الطبيعة طاعة عمياء، هذا هو سر الحكمة. وحيث ان مادة وطبيعة كل الاشياء هو الطاو، او طريق الكون، لذلك نراه يتبع في سلوكه الطاو او طريق السلوك. وهذان الطاوان اي الطريقين: طريق الكون وطريق السلوك، هما في الحقيقة وواقع الامر طاو واحد. وفي هذا الطاو الكوني تتوحد جميع القوانين، فالطاو هو المطلق، جماع كل ما هو موجود. (فؤاد شبل، **حكمة الصين**، 164/1، *Aton Kielce* *Les Taoismes*, « L'Un suprême: le tao » pp. 65-84).

ويعمد الطاوي الى حياة سكون وتأمل وتقليد صامت للطبيعة، وحيث إن الطبيعة تتبع طريقها في صمت، كذلك على الانسان الحكيم ان يتبع طريق الطبيعة، ويعمل في صمت. وتتميز الطاوية بالعودة الى الطبيعة، ورفض التعقيدات والمكتسبات الحضارية، بالتأكيد على وحدانية المرء مع الطبيعة. (فؤاد شبل، **حكمة الصين**، ج 1، ص 169) ووحدة الوجود التي تعلمها هي ـ إن امكن القول ـ وحدة مسار نشاط الطبيعة.

4 ـ على أن أكمل طاوية تمثلت في كتابات تشونج ـ تزو Tchoang- tzeu الذي مشى على خطى لاو ـ تزو في نظرته الشاعرية الى وحدة الكون الحيوية، وطلب السلام والسكون في الغابات، تاركاً كيانه كله يتبع الطاو المقدس، أي طريق حياة الطبيعة، الذي لا تدركه العقول.

وقد حاول تشونج أن يشرح معنى الطاو بما تطيقه العبارة، فوجد انه الوحدة العالمية التي تصهر كل المتناقضات؛ انه وحدة الاشياء ووحدة طريقها من البداية الى النهاية، اي وحدة تكوين ووحدة مسار.

وقد قال تشونج بالتطور، كما يعبر عن وحدة الاشياء ووحدة الطريق، ففي هذا الكل المبهم، لا تدوم صورة ولا شكل، بل كل شيء يتطور، يتحول... من النمر ينشأ الحصان، ومن الحصان ينشأ الانسان، حتى الانسان، قد يستحيل الى صُوَرٍ أخرى غير صورته، وما هذه الصورة الانسانية الا صورة مرحلية يخلعها بالموت.

زار تشونج يوماً تزو ـ لاي وكان هذا الأخير يلفظ انفاسه، فقال تشونج لأهله الباكين: «اسكتوا وتنحوا عن الطريق Tao، ولا تقلقوه في حركة تَبَدُّلِه». (ديورانت، **قصة الحضارة**، ج 4، ص ص 91-92، ويراجع بشأن لاو ـ تزو وتشونج تزو: (Henry Normand, *Les maîtres du Tao*).

5 ـ في القرن الثاني عشر، أخذ جوشي حِكَمْ كنفوشيوس المتفرقة وبنى منها نظاماً فلسفياً يوافق عصره، ويتمشى ومزاج شعوب الشرق الاقصى، الرامي الى صهر المتناقضات، وتوليفها في كُلٍّ حيوي مقدَّس.

قال جوشي بثنائية القانون والمادة، فإثنينية كتاب **التغيرات**، أي اليانغ والين، تمتزج وتؤثر في العناصر الخمسة الاساسية، اي الماء والنار والتراب والمعادن والخشب، ليوجدَ منها ظواهر الخلق. ولكن فوق هذه الصور جميعاً، هناك حقيقة مطلقة تجمعها وتؤلف بينها وهي: السماء.

6 ـ آخر المفكرين الكبار في الصين هو وانغ ـ يانغ ـ منغ 1472-1528 م، كان واحدي المذهب، يرى ان العقل الانساني نفسه، ينطوي على القانون الطبيعي، وان الخير والشر لا يوجدان قط في الاشياء نفسها، بل في عقل الانسان، وقد دخل فكره الى اليابان عن طريق تلميذه. (ديورانت، **قصة الحضارة**، ج 4، ص ص 161-165).

ب ـ بوذية زِنْ: مدرسة التأمل:

اشتهرت بوذية زِنْ في اليابان (*Hist. des religions*, «le bouddhisme japonais» T 1, PP 1320 s.) واسمها الياباني زِنْ Zen، واسمها الصيني هو تشان ch'an الذي حُرِّف عن الاسم السنسكريتي زيانا Zhyâna. وكلمة زِنْ تعني: التأمل.

وتتلخص نظرية الوجود في مدرسة التأمل او مدرسة الرؤية، بأن طبيعة بوذا تكمن في جميع الكائنات البشرية. يقول يوكا دايشي Yoka Daishi المتوفى عام 713 م. «مصدر كل الاشياء، من حيث طبيعتها الجوهرية، هو البوذا في صفته المطلقة» (نفسه، ص 91).

إن الانسان بواسطة التأمل، تتجلى فيه طبيعة البوذا، الكامنة في طيّات اللاشعور. فالاتحاد مع المطلق في بوذية زِنْ، يتمّ بواسطة تأمل مباشر للأعماق، ويقصد بعبارة: طبيعة بوذا، ذهن بوذا في أجلّ صفاته، في جوهره الحقيقي، الذي يسمو

على جميع فوارق المادة. وما عالَم الظاهر بجميع صفاته الا تخيّل. (فؤاد شبل، **حكمة الصين**، ص ص 365-367).

يُفسح اتباع مدرسة الرؤية او التأمل مكاناً هاماً لمبدأ: غيبوبة الفكر، وهو تحرير الذهن من تأثير العالم الظاهري. وهذا الموقف حَرّك شاعرية الشعراء، فكان الادب البوذي الزنّي، الذي يتمتع بلغةٍ خاصة، تميزه عن غيره من الفرق البوذية. يقول احد اعلامهم تسنغ تسن Seng-t-'san المتوفى عام 606 م: «لا تتأخر في الثنائية، واحذر من اتباعها. عندما يوجد الصح والخطأ، يقع الضلال ويضيع الفكر (Le mental Suzuki, Manuel de Bouddhisme Zen, p.79).

والفكر هنا يعني: الطريق، الواحد، الفراغ.

والاستنارة في مدرسة زن هي حصيلة التأمل، ولا تقود الاعمال او العبادات الى التَنَوُر. وهي ترى ان يترك الذهن ليسلك منهاجه الذاتي، وصولاً الى تجلّي البوذا.

ونلاحظ أن هذه المدرسة، هي حصيلة البوذية الهندية، بعد مرورها بالصين الطاويّة: لقد اكتسبت من الهند مواصفات الانسان البوذي المتأمل، إنّه: المتنوِّر، المبارك. ولكونه من اتباع مدرسة المهايانا اي عربة الخلاص الكبيرة في البوذية، فهو يعلو على كل النزاعات الطائفية، ويقبل كل الديانات، انه يبحث عن الاستنارة ويتبعها اينما وجدت.

كذلك، فقد اكتسبت هذه المدرسة، من الطاوية، مبدأ ترك الذهن يسلك منهاجه الذاتي، للوصول الى التنور دون قيد النصوص والعادات والقوانين. يقول تسنغ تسن: أطِعْ طبيعة الاشياء تكن على وفاق مع الطريق» (نفسه، ص 80).

وقد ساهمت الطاوية وبوذية زِنْ، في نهضة فنية تجلت في الاعمال التصويرية على الخصوص. فحين حوت تعاليم الطاوية الدعوة للعودة الى الطبيعة والاستسلام لها والاتحاد بها، ايقظت اعماق الفنانين، ثم قَوّت بوذية زِنْ هذه اليقظة، اذ علّمتهم ان الانسان والطبيعة واحد في مجرى الحياة ووحدتها.

وكان الفنان يشعر أنّ بإمكانه معرفة الروح الاعلى، لأنه يعبّر عن نفسه في حركة الطبيعة ومظاهرها المتطورة تعبيراً صامتاً، وهذا التعبير الصامت، هو ابلغ من الصورة العقلية، التي يحاول الناس معرفة الروح الاعلى من خلالها.

* * * *

اليونان

1 ـ الفلاسفة قبل سقراط: وحدة الوجود:

فارق مذهب وحدة الوجود منشأه الديني، والمعقول الايماني والاجتماعي الشعبي في الشرق الاقصى، ليدخل عالم الفلسفة الانسانية، والمعقول العقلي، وسياسة النخبة في اليونان. ومذهب وحدة الوجود هو بوجه عام، ظاهرة لدى الفلاسفة السابقين على سقراط (عبدالرحمن بدوي، **خريف الفكر اليوناني**، ص 165).

ويرى فرانكفورت (فرانكفورت، **ما قبل الفلسفة**، ص 278) ان همَّ الفلاسفة اليونانيين هو مشكلة الاصل والتكوين؛ غير انهم لم يبحثوا عن الاصل، بمعنى الحالة الاولية التي تحل محلها حالات كينونة لاحقة، ولكنهم جدّوا في ايجاد اساس للوجود حلولي وابدي، لأن الاصل في مفهومهم تعني: المبدأ المديم، أو السبب الأول، وكان السؤال المُلِحّ عند فلاسفة الوحدة هؤلاء: ما هو الجوهر الوحيد الذي منه تكونت كل الاشياء؟

أ ـ قال طاليس، أحد أعمدة الحكمة السبعة، 546-624 ق. م: «إن الماء هو المادة الاولى، وهو الجوهر الوحيد الذي منه تكونت كل الاشياء». وقدّم طاليس على ذلك البراهين المنطقية، واوضح كيف ترجع جميع هذه المظاهر الكونية في الواقع الى اصل واحد، وان العالم بالتالي هو وحدة متناسقة، و«كل الأشياء ملأى بالآلهة». (فرانكفورت، **ما قبل الفلسفة**، ص 279).

ب ـ اما انكسيمندر 610-547 ق.م. تلميذ طاليس فقد أدرك أن الماء لا يمكنه أن يكون مبدأ أولاً، لأنه مُعَينٌ محدَّد. اذ على مبدأ الظواهر المحددة، الاّ يكون مُحَدَّداً، أي أن يكون من طبيعةٍ مغايرة لطبيعة الواقع المحدد. لذلك جعل انكسيمندر الأبيرون Apeiron ـ وهي كلمة تعني اللامحدود أو اللانهائي ـ هو المبدأ الحاوي لكل شيء، وعنه يتكون كل شيء. (نفسه، ص ص 282-283).

ج ـ انكسيمانس 588-524 ق.م. معاصر لانكسيمندر، وتلميذ للمدرسة الأيونية، كان يرى ان الهواء هو الجوهر الأوحد لكل الأشياء، وهو الذي يحفظ تماسك الكون كما تحفظ الروح البدن، ومنه نشأت الأشياء، كلها حتى الآلهة. يقول: «كما ان الروح، وهي هواء، تحافظ على التماسك فينا، هكذا يحيط النَفَس والهواء بالعالم كله». (نفسه، الصفحة نفسها).

د ـ هيراقليطس 540-475 ق.م. يرى هيراقليطس ان كل شيء، اي كل هذه الكائنات المشهودة، ما هي الا تحوّلات دائمة مستمرة ومرحلية للنار المقدسة، وأن العالم قديم لم يخلقه إله. فقد كان منذ الابد، وسيظل الى الازل، وهو النار. يقول هيراقليطس: «هذا العالم، الذي هو دَوْماً ذاته للجميع، لم

يصنعـه قط احـد من الآلهـة او البشر. لقـد كـان حتى الآن وسوف يبقى الى الابد، ناراً حيّة لا تخمد». (فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، ص 284).

ولا يقصد هيراقليطس بالنـار، تلك المشهودة الحسّيـة، لأن هذه النار المحسوسة هي احدى تحولاتها، اما نـار هيراقليـطس الواحدة الـظاهرة في التحـولات المحسوسـة، فهي رمز للكـون وهو في جريان بين اضداد التوتر. إنها لطيفة عاقلة إلهية، وهي مستمـرة ازلية أبـدية. وهـذه النـار الإلهيـة تضعف فتصبح محسوسة، ثم تتكـاثف بحراً، ويتكـاثف البحر أرضـاً، ترتفـع ابخـرة، تتراكم سحبـاً، تلتهب ناراً، وهكـذا في حركـة ازليـة ابدية. وينتج عن ذلك ان كينونة العالم هي صيرورة دائمة.

هـ ـ اكسينوفان حوالى 570-480 ق.م. يرى اكسينوفان انـه لا توجد الا حقيقة واحدة، هي: العـالم والله معاً. وأن جميـع الاشيـاء في العالم هي وحـدة ساكنـة. فوحّـد بذلـك بـين الله والعالم، جاعلاً الله هو العقـل الذي يهيمن على العالم، وهـو الجسم الذي يُكَوِّنُ العالم.

و ـ بـارمنيدس حـوالى 540-450 ق.م. نلمس اثر اكسينـوفـان واضحـاً في فلسفة بـارمنيـدس. ففي قصيـدتـه الفلسفيـة، في الطبيعة (بقي منها حوالى 160 بيتاً)، يعلن الشاعـر أن آلهةً قـد أوحت إليـه أن الاشياء جميعهـا واحدة، فـالفكر والكـون شيء واحد، وأن هذا الـوجود الـواحد سـاكن سكونـاً سرمديـاً، لا يتحلل ولا يتحرك، وجودٌ متجانس لا يتبدّل ولا ينقسم، وهـو الإله الذي لا إله غيره، وهو الكَوْن. وهذه النظرة السـاكنة الى الوجود جعلت بارمنيدس يقول: ان الصيرورة والحركة والتغـيّر والنمو هي اشياء غير حقيقية، عـلى العكس من هيراقليـطس، الذي رأى ان العالم في تحرك وحركة وسَيَلان دائم.

2 ـ الرواقيون: وحدة مادية:

الـرواقيون، وخـاصـة زينـون Zénon 335 ?-263 ق. م. وكـرزيب 279Chrysippe-206 ق. م، هـم اول من اكـدوا بـوضوح ان العـالم هو الله، وقـالوا: إن العـالم هو كُـلٌّ كـائنٌ عاقلٌ وحكيم، لذلك هو إلهي.

وقد اقام الـرواقيون وحـدة الكون عـلى وجود قـوة موحِّـدة للجـوهر الجسمي، فـالعالم واحـد لأن النَّفس النافـذ فيـه هـو واحد، العالم بمثابة الجسم، والله هو النَّفَس الحالُّ فيه. لذلـك فالله حاضر في اجزاء الكون كافة (برهييه، تـاريخ الفلسفـة، «الرواقية»، ج 2، ص ص 62-74).

وقـد وقفوا امـام الطبيعـة معجبين بجـمال تناسق وحـدتها، وروعة ابداعهـا الفني، فلم يتعرّفـوا على إلـه غيرهـا، اي غير هـذا الكون الـواحد العـظيم العاقـل، فنتج مـذهب: تـأليه الكائنات.

وقد انطلقت الرواقية كما انطلق هـيراقليطس من قبـل، من النـار الأولية. وكـل انسان مُرَكَّبٌ من جسدٍ، حلّت وتغلغلت فيه روح هي نفثةٌ ناريّة، خصوصيتها: ذكاء.

3 ـ افلوطين 204-270 م:

صهرت وحدة افلوطين الوجودية الفكرين اليوناني والشرقي الهندي، في براعة استحقت بها المكانة التي احتلتهـا في علم ما وراء الطبيعة في الفكر الاوروبي بكامله، اذ توصل افلوطين الى اظهار خصوصية العلاقة الوجـودية بـين النفس الانسانيـة، في اعـلى مراتبهـا، وبين الـواحد الـذي هو الجـوهر المُطْلَق لكـل الوجود.

يبـدأ افلوطين فلسفتـه بتأمـلات حول الـوجود، ويـرى ان الـوجود هـو قبل كـل شيء: واحـد؛ لـذلـك ابتـدر الحـديث بتأملات حول الواحـد، وهذا مـا نراه عنـد تلميذه الفـارابي في كتابه آراء اهل المدينة الفاضلة، إذ يبدأ بالكلام على الواحد.

ويُفـرِّع افلوطين عن الـواحد نسقـاً من التجسيـدات، هي مراتب للوجود الكوني الواحـد، او هي تجلّيات لنفس الكـائن الواحد الكلي.

في المرتبة الاولى، يتجـلّى الواحـد، وهو الـوجود نفسـه، في تمام حضوره وكينـونته الـلامحدودة. والـواحد ليس عقـلاً، ولا روحاً، إنه الخير.

وحيث ان كـل كامـل يفيض بالضرورة، لـذلك فـإن هـذا الواحد يعطي الوجود الى كل موجود.

وفي رأينـا، أن أفلوطين في الاربعـة والخمسـين فصـلاً التي تؤلف مجموعة التاسوعات، بيّن صدور الكثرة عن الواحد، في كيفية هي غاية في الدقة والتجريد. ويمكننا ان نضع ايدينا على مفتاح الكثرة، في وحدة وجود الشيـخ اليونـاني، فمنشأ الكـثرة هو: فعل التعقّل.

ففي البـدء، كان الـوجود الـواحـد، كـامـلاً متجـانسـاً في وجوده، فوق كل تحديد وتفرقة، ثم عقل هذا الوجـود نفسه، فـازدوج دون انقسـام في نسبتـين: وجـود ـ تعقّـل، ومن ثَمّـة تجسّـد فِعْـل التعقـل، الـذي هـو انقسـام اعتبـاري الى ذات وموضوع، أي عاقل ومعقول، تجسد في فيض اول، أو تكوين أول، هـو العقـل، وذلـك أن فعـل التعقل يُـوَلّـد في الـذهن مفهوم: العقل. وهذا التكوين هو العقل الكلي الشامل، عقل الكون.

وعن العقل الكُلّي، انبثقت النفس الكُلّية الفاعلة في العالم المحسوس، والتي عنها تفرّعت كُلّ النفوس الجزئية.

وبعد ان يُفَصِّل افلوطين هذه المراتب الوجودية، أي الواحد والعقل الكلي والنفس الكلية، يؤكد على وحدتها الوجودية، هذه الوحدة الحقيقية التي تحوي العالم المادي المحسوس، كظلال لنفسها في داخل نفسها.

وتتجلّى هذه الوحدة الوجودية في هذا المرور المتّصل من الوحدة الى الكثرة، من المُطْلَق الى المحدود، من الكُلّي الى الجزئي، والعكس بالعكس، وذلك بحسب قانون الحركة المزدوجة:

الحركة الهابطة، وهي صدور من الواحد الى العقل الكلي، الى النفس الكلية، الى عالم المادة، الذي هو آخر المطاف، وهو عدم وسلب وتكثّر...

وهنا تبرز النفس الجزئية عند افلوطين، محققة اكمل ادوارها في تاريخ الوحدة الوجودية. هذه النفس الجزئية تحوي إمكانيتين: انها مُلْهَمَةٌ فجوراً وتقوى، ففي طاقتها ان ترتبط بالمادة، كما انه في طاقتها ان تتصعّد، مطهَّرة، سُلَّمَ المراتب الوجودية، في حركة صاعدة، وصولاً الى الواحد، الذي هو مبدأ كل شيء، وغاية كل شيء.

استمرار افلوطين

أ ـ ظهر القديس توما الأكويني في الأفق المسيحي، ليهدم نظرية وحدة الوجود في اساسها الفيضي، ويكرّس الثنائية الأرسطية، ولكنّ جهوده لم تمنع ظهور هذا المذهب ثانية، لدى جوهانس إيكهارت 1260 ?-1327? م. وصولاً حتى سبينوزا 1632-1677 م. (عبدالقادر محمود، **الفلسفة الصوفية في الاسلام**، ص 543).

ونتوقف عند إيكهارت، هذا الفيلسوف الصوفي الالماني الكبير، الذي ابتدأ راهباً واتهمته الكنيسة بالهرطقة، وأُدين بثمانٍ وعشرين قضية.

تتلخّص فلسفته الصوفية بأن كل المخلوقات عدم محض، فهو لا يقول إنها شيء حقير أو شيء ما، بل يقول انها: عدم محض، وقوله المشهور «ليس لأي مخلوق ان يلفظ كلمة: انا هو، إلا اللّه وحده، إذ يخلق بالمخلوق ان يشهد على نفسه بأنه ليس شيئاً»؟ (توماس ارنولد، **تراث الاسلام**، ص 305).

كما يميّز إيكهارت بين الألوهية وبين اللّه، فالألوهية هي المطلق الغيب الذي لا يمكن تمييز أي شيء فيه. إنها الطبيعة غير المطبوعة. اما اللّه فهو طبيعة مطبوعة، إنه صورة الألوهية. (عبدالرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، مادة «إكهارت»؛ برهييه، **تاريخ الفلسفة**، «ايكارت»، ج 3، ص ص 250-258، Jeanne ancelet-Mustache, *Maître Eckhart,* p. 52 s; Maître Eckhart, *traités et sermons*.

وفعل الخلق عنده أزلي مستمر، فاللّه يحافظ على الكون بفعل خلق مستمر، والانسان يتحول دائماً الى اللّه، ويتغير فيه، لأن اللّه يجعله وجوده الواحد، وليس مجرد شبيه به.

ب ـ جيوردانو برونو 1548-1600 م. أُحرق حيّاً في روما عام 1600 م. وهو فيلسوف ايطالي، كاهن، نال لقب دكتور في اللاهوت عام 1575 م. حاول التوفيق بين اللاهوت المسيحي والمذهب الفيضي الأفلاطوني المُحدث. فاعتبر أقانيم الثالوث الثلاثة صفات ثلاثاً ـ قدرة وعلم وحب ـ لله الواحد، فالله الواحد بصفته: فَهْماً، هو اسمى من الطبيعة، وبصفته: عقلاً، هو في الطبيعة يبذر ويزرع، وبصفته روحاً، هو النفس الكلية. (جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، مادة «برونو») وهذا الاتحاد الحلولي للجواهر الثلاثة أخذه عن دافيد الدينانتي David de Dinant (Universalis, art «Panthéisme»)—

وبرنو بحكم موقعه الجغرافي، تأثر بالوسط الاسباني وهو يذكر ـ الفيلسوف اليهودي الاسباني سليمان ابن جبرول 1020-1058 م. مؤلف كتاب **منابع الحياة** الذي ترجم من العربية، وعنه اخذ تأليه المادة.

اللّه عند برونو لا يفارق المادة، بكلام آخر، اللّه والعالم هما وجهان لحقيقة واحدة، والحلول عند برونو تام وكامل.

ج ـ سبينوزا Spinoza. فيلسوف يهودي هولندي.

أهم مؤلفاته كتاب **الاخلاق**، الذي أنهاه قبل موته بقليل. وفي الفصول الثلاثة الأول اوضح بطريقة هندسية نظريته في وحدة وجود طبيعية.

فاللّه عند سبينوزا هو الطبيعة، إنهما شيء واحد، واللّه عنده ليس علة فاعلية ولا علة غائية للكون، لأن وجود الكون ضروري، فاللّه هو الطبيعة الطابعة، والكون هو الطبيعة المطبوعة: وجهان لحقيقة واحدة، وكما في كل نظريات وحدة الوجود، يتمثّل الخلاص الانساني عنده، أي النجاة والسعادة والحرية، في المعرفة (Spinoza, *l'Ethique,* PP 19-141; برهييه، **تاريخ الفلسفة**، ج 4، ص ص 190-213).

ومع سبينوزا، تكرست وحدة وجود فلسفية تسربت الى كل العقول الغربية، الى ان قال هنري برغسون 1859-1941 م: «كل فيلسوف له فلسفتان، فلسفته الخاصة وفلسفة سبينوزا».

تاريخ وحدة الوجود في الفكر الاسلامي العربي

في البداية، في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، وزمن صحابته ومن بعدهم التابعين، تقبّل المسلمون كل المعاني القرآنية جملة واحدة. كان قبولهم العقلي لنبوّة النبي، صلى الله عليه وسلم، يفرض عليهم الايمان بكل ما جاء به الرسول، أي بكل المعاني القرآنية، إن العقل الجاهلي بحث جاهداً وحدة الله ونبوة النبي، ولكنه متى تخطى عتبة الكفر، وجب عليه ان يؤمن بكل ما جاء في القرآن جملة وتفصيلاً؛ وذلك لأن الكفر بآية من القرآن، اي بالجزء، هو كفر بالكل.

ومن هذا المنطلق، قبل الصحابة والتابعون، كل المتشابهات والمتعارضات والمضادات ايماناً واحتساباً، دون كيف. والقضيّة الهامة التي تَمَس مذهب وحدة الوجود، هي مسألة التشبيه والتنزيه من جهة، ومسألة قيمة الانسان من جهة ثانية.

التشبيه والتنزيه

أبرز القرآن صورتين للألوهية: صورة تنزيه مطلق لذات هي غيب كلي، لا يطرف خيال الى حضرتها، لأنه تعالى ليس كمثله شيء.

وصورة ثانية هي صورة تشبيه يليق بالحضرة الالهية، وهي الألوهية المتجلّية في الأسماء والصفات، وذلك ان القرآن قد اشار الى أن للّه يداً. ﴿يد اللّه فوق أيديهم﴾ (الفتح، 10) وعيناً: ﴿ولتُصنع على عيني﴾ (طه، 39) وَوَجْهاً: ﴿فأينما تولّوا فثمَ وجه الله﴾ (البقرة، 115). وَجِهَة: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ (طه، 5) ﴿وجوه يومئذ ناضرة، الى ربها ناظرة﴾ (القيامة، 22).

قيمة الانسان

أ ـ في الوقت نفسه، أبرز القرآن الانسان في صورتين:

الاولى: هي صورة مخلوق ليس كالمخلوقات، نفخ اللّه فيه من روحه، جعله في الارض خليفة، كَلّمه تكليماً وَحَيْاً، ومن وراء حجاب، خلق له ما في الارض جميعاً، فأنبت له الارض، وأحلّ له الصيد، وَسَيَّر له الرياح.

والثانية، هي صورة مخلوق ضعيف، ليس حتى للجنس الراقي فيه ـ وهم الانبياء ـ من الامر شيء، انها عبوديّة محضة، لا تشوبها رائحة قدرة وربوبية.

ب ـ قَبِلَ الصحابة والتابعون هذه المعاني على تراوحها، ايماناً واحتساباً دون كيف؛ وقد لخص الامام مالك بن انس 715-795 م. رأي السلف فقال: «الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والايمان به واجب، والسؤال عنه بدعة». واستمرت المدرسة الفقهية على هذه العقيدة، تؤمن دون كيف، وحرفياً، بكل ما ثبت لديها صحته، من النصوص القرآنية والحديثية.

ولكن المدارس الكلامية التي استوردت المنطق الجدلي، اكدت ان اليقين هو في الجدل والكلام، وأعادت النظر في العقائد، ومن ثم تفرقت فرقاً في النظر الى الألوهية. ومن رَحِم الفرق الكلامية، ومن الرد عليها بمنطقها ومنهجها، وجدت فرق ومذاهب، ونلمس ملامح لوحدةِ وجودٍ في هذه الفِرَق، او على الاقل إرهاصاتٍ ومقدماتٍ للوحدة الوجودية، التي ظهرت في الفكر العربي الاسلامي فيما بعد.

مقدمات وملامح وحدة الوجود

1 ـ علم الكلام والفقه: التشبيه والتنزيه:

أ ـ كثر الجدل حول موضوع الأسماء والصفات الإلهية بين الفقهاء وعلماء الكلام من ناحية، وبين علماء الكلام فيما بينهم من ناحية ثانية. قال المعتزلة، اهل العدل والتوحيد، بتنزيه اللّه تنزيهاً خصوصيته: القِدَم. لهذا السبب، جعلوا الأسماء الإلهية، هي عين الذات، حتى لا يشارك اللّه في قِدَمِه اسمٌ او صفة، وبالتالي جاء تنزيههم تعطيلاً، فإله المعتزلة مُعطَّل ساكِنٌ يذكرنا بسكون البراهمان في اليوبانيشاد.

وحين نفى المعتزلة الجهة عن الحق تعالى، واكدوا انه «في كل مكان» اسهموا في تكوين رؤية كلامية خدمت الفكر الصوفي اللاحق، الواحدي المذهب، موضوع دراستنا.

ـ اسهم التنزيه المعتزلي في تكوين علم كلام صوفي للاتجاه الوحدوي، فَنَفْيُ الجهة الاعتزالي، ظهر في مقولةٍ صوفية ترى «شيوع وجه الحق في كل مكان»، وتعطيل الذات الإلهية تنزيهاً لها، ظهر في صيغة إطلاق الوجود الإلهي من كل قيد وصفة، حتى من صفة الاطلاق.

واستفاد علم الكلام الصوفي من تشبيه الفقهاء، كما استفاد من تنزيه الكلاميين، وذلك ان التشبيه دَاخَل بين عالمي الألوهية والانسانية ﴿ان الذين يبايعونك انما يبايعون اللّه، يد اللّه فوق أيديهم﴾ (الفتح، 10)، ﴿وما رميت إذ رميت ولكن اللّه رمى﴾. . (الأنفال، 17)، فتنزلت الألوهية بهذا التشبيه من غيب العماء الى مستوى الفهم البشري، وبلغة المجاز نقول: تأنْسَنت الصورة الإلهية، دون الوقوع في مهاوي التجسيم. وسوف يظهر ذلك فيما بعد، مع الصوفي الذي يرى الصانع ـ جلّ وعلا ـ في ابداع صنعته.

2 ـ الفلسفة: فكرة الفيض:

اسهم الفلاسفة في رفد مذهب وحدة الوجود الصوفي، بامدادٍ هامٍ جداً، وهو فكرة الفيض التي استقوها من مصادر أفلوطينية. إن القول بالفيض او الصدور يستتبع وحدة الوجود، لأنه ينكر الخلق من عدم، ويجعل اللّٰه اصل الكل، ومرجع الكل؛ يجعله العشق والعاشق والمعشوق.

أ ـ الفارابي 878-950 م: هو أول من قال بالفيض في الفكر الاسلامي، وعنه أخذ ابن سينا.

يرى الفارابي أن الموجودات كلها، على نقصها، تتطلع الى الكمال، لأنها في الاصل قد فاضت عن الواحد واجب الوجود، عن اللّٰه المطلق الكمال، وهذه الموجودات على كثرتها وتنوعها وتدنيها تشكل مع الأول، اي اللّٰه، كُلّاً واحداً، فالوجود واحد في اصله وجوهره، ويتمتع بوحدة منسجمة. وهكذا اقترب الفارابي من القول بوحدة الوجود، وفارق الخط الأرسطي، الثنائي النظرة.

ب ـ وبعد الفارابي ورث الفيلسوف الطبيب العالم ابن سينا 980-1037 م. / 370-428 هـ. نظرية الفيض، وتوسّع في الاستفادة منها.

والواقع ان ابن سينا في طبيعياته، يسير على خطى أرسطو، فيرى ان الانسان إثْنَيْني مركب من بَدَن ونَفْس، دون ان يكون هناك اتصال جوهري بينهما. (ابن سينا، **القصيدة العينية**). كما يقول بالعلل الأربع للموجود، وينتقد القائلين بالعلة الواحدة للوجود، سواء اكانت علة مادية (الايونيون الاوائل ـ نار هيراقليطس)، او كانت علة صُورية (الفيثاغوريون).

أما الإلهيات عنده فهي مطبوعة بالأثر الأفلوطيني، حيث ترتسم تباشير فلسفة مشرقية، ارادها ابن سينا بديلاً عن المشائية اليونانية.

إن كان الفارابي قد دافع عن النبوة على طريقة الفلاسفة، فها هو ابن سينا، يقدم الدعم الفلسفي للوجود الصوفي، ممثلاً في فكرة: الاتصال وخوارق العارف.

وعلى الرغم من اننا نشعر بأن ابن سينا حين يتكلم على الصوفية، فهو انما يتكلم على: غائب، إلا انه عبّر في الفصول الاخيرة من كتابه **الاشارات والتنبيهات** عن فلسفته المشرقية التي تلامحت في مؤلفاته غير المشائية، ممهداً بذلك لحكمة السهروردي المقتول فيما بعد. (معن زيادة، «الفكر الصوفي عند ابن سينا» **ابن سينا**.).

العالم عند ابن سينا لم يُخْلَق من عدم، انه فيض إلهي أزلي. والفرق بين اللّٰه والكائنات عنده، ليس في القِدَم والحدوث، بل كما هو عند استاذه الفارابي وبقية الفلاسفة، يتمثل في أن اللّٰه هو واجب الوجود، والكائنات كلها ممكنة، وجودها ليس من ذاتها، بل تحتاج في وجودها الى اللّٰه، واجب الوجود، والذي وجوده هو عَيْن ماهيته. (دي بور، **تاريخ الفلسفة في الاسلام**، ص ص 253-254).

وعلى الرغم من أن ابن سينا لم يقل صراحة بوحدة الوجود، وظل واعياً للعلاقة بين اللّٰه والكون في المفهوم الاسلامي (سيد حسين نصر، **ثلاثة حكماء مسلمين**، ص ص 43-45، ص 56). إلا أننا نلمس ريادته لوحدة وجودٍ مادية تطوّرية في برهنته من جهةٍ على ان العالم واحد ومتناهٍ، وعناصره مُرَتّبَة كُلٌّ منها في وضعها الطبيعي، مُبْطلاً بذلك ـ اسوة ببارمنيدس وارسطو ـ وجود الخلاء، ومنتقداً فكرة الجواهر الفردية (محمد العراقي، **الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا**، ص ص 371-373، ص ص 281-297). ومن جهة ثانية يقول بـ واهب الصور وبالتحول والتولد، أي أن الشيء ربما استعد بالعفونة لقبول صورة اخرى، فيتولد منه شيء آخر، نبات أو حيوان؟ (حسين مروة، **النزعات المادية**، ج 2، ص 680، ص ص 682-689).

وفي قول ابن سينا بالفيض والصدور الافلوطيني، وبالعشق «المتدفق في شرايين الكون» (سيد حسين نصر، **ثلاثة حكماء**، ص 57)، وبأن المادة هي اصل التكثر في الجزيئات، وبأن الخلاص الانساني هو في الاتصال باللّٰه، على ما شرحه في **الاشارات والتنبيهات**. كل ذلك يجعله من رواد وحدة وجود فلسفية إشراقية.

ج ـ كان الاتهام الموجّه الى المتصوفة في عهد الغزالي 1058-1111 م. ينحصر في مفاهيم الاتحاد والحلول والاتصال، وذلك ان ابن تيمية 661-728 هـ / 1263-1328 م. لم يكن بَعْدُ قد اطلق تهجّمه في نظرية وحدة الوجود.

وكان لهذا الاتهام ما يبرره، إذ ان تعابير الصوفية عن احوالهم في الفناء والوصول والتوحيد والتوكل، كانت توقع القارىء الغريب، في شُبْهة الاتحاد والحلول. نقول القارىء الغريب، لأن الانسان الصوفي، يعلم بداهة ان الله عز وجل مغاير للانسان، وأن هذه المغايرة بين القديم والمحدث، من حيث كونها بديهة اسلامية، لا تحتاج الى تأكيد باللفظ. وها هي دهشة الغزالي شاهدة على ان العقل الاسلامي العام، يبطل اصل الاتحاد او الحلول، يقول في **المقصد الأسنى**: «إن من يُصَدّق بأن الانسان يصير هو اللّٰه، فقد انخلع عن غريزة العقل».

وعلى الرغم من المنهج العقلي الذي يتبعه الغزالي في اثبات **تهافت الفلاسفة والمتكلمين**، الا انه يفارق هذا المنهج حين يطلب اليقين.

عندما درس الغزالي طريق طالبي الحق (عبد الحليم محمود، **المنقذ من الضلال**، ص 86 وما بعد) رأى أن العقل لا يستقل بالإحاطة بجميع المطالب، ولا يكشف الغطاء عن جميع المعضلات، لذلك لم يجد بُدّاً من الإقبال على طريق الصوفية. ولكن حيث إن طريقهم لا يتم بالتعلم وحده كان لا بد للإنسان من أن يقطع علائقه كلها ويُفني صفاته المذمومة، حتى يصل إلى إشراق اليقين، فيتولى اللّه عز وجل قلبه، ويتكفل بتنويره بأنوار العلم.

ونستطيع القول انه من هنا، أسهم الغزالي في تكوين الأصول النظرية لوحدة الوجود في الدائرة الصوفية؛ وهذا الإسهام يزيد في أهميته على التصوير النوراني الذي أعطاه للكون في كتابه **مشكاة الأنوار**، المختلف في نسبته إليه (عبد الرحمن بدوي، **أعمال الغزالي**).

وذلك أن الغزالي عندما حرم الحس والعقل من المعرفة اليقينية، كان بذلك يفتح الطريق أمام شرعيّة علم مكاشفة، سوف يتكامل ويتفتح على آفاق وحدة وجودية فيما بعد، مع الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، وسوف يُقَنَّن بعد ابن عربي مع دارسيه ومقلّديه فيما عرف بـ : عقيدة الأكابر.

3 ـ المتصوفة:

ظهرت مقدمات مذهب وحدة الوجود عند صوفية ومتصوفة العالم الإسلامي: مغربه ومشرقه. وقد أخذت هذه المقدمات منطلقاً ومساراً ووجهاً مختلفاً في المغرب عنها في المشرق؛ فتجلت صوفية المغرب في صور فلسفة إشراقية، باطنية، على حين تجلت صوفية المشرق في حلقات متتابعة التطور، لوجدان إنساني اقترب وتذوّق الفناء فغابَ عن حِسّه وحاله وصفته، وبقيَ بما يَجِدُ من أحوال.

وسنحاول بإيجاز، أن نعرض لهذه المقدمات، لما لها من دور فعّال في تكوين ثقافة محي الدين بن عربي، مؤسس المذهب في الوجود الواحد من جهة، وفي تحضير الفكر الإسلامي لقبول هذا المذهب أو لرفضه من جهة ثانية.

المغرب الإسلامي

أ ـ تضافرت أسباب متنوعة، سياسية وجغرافية واجتماعية وحضارية، لتجعل أهل الأندلس، يميلون إلى البساطة في الاعتقاد، ويبتعدون عن النظر الفلسفي؛ إذ نلاحظ أنه لم يظهر فيلسوف واحد حتى القرن الثالث الهجري. وظلت الدراسات فقهية ولغوية فقط (بالنثيا، **تاريخ الفكر الأندلسي**، ص 323)، ولكن فريضة الحج حتمت رحلة الشرق على كافة مسلمي المغرب: عامّتهم وخاصتهم، عالمهم وأميّهم.

وبدأت تظهر نتائج هذه الرحلات في صفوف الخاصة والعلماء، وانتقلت القضايا المشرقية إلى المغرب الإسلامي. وحيث إن هذه القضايا في بداياتها مشرقيّة النشأة، استلزمتها ظروف المشرق وأحداث فتوحاته، لم تتذوقها أوساط العامة، لذلك عاشت على هيئة تعاليم حفظتها المدارس المخصوصة.

ولعل أول هذه المدارس في البدايات، هي مدرسة محمد بن مسرّة، أول مفكر أصيل أطلعه الأندلس الإسلامي 319-269 هـ. كان أبوه، عبد اللّه، تاجراً يهوى الاعتزال، تردّد إلى المشرق، ودرس على كبار المعتزلة، وتوفي عام 299 هـ. لم يكد يتجاوز الابن محمد السابعة عشرة حتى التفّ حوله التلاميذ.

ب ـ اتهم بالالحاد، فالتزم الحذر، وتكلم بالرمز. ضاعت كتبه كلها، ولم يصل إلينا إلا مجرد اسمين: **كتاب البصرة**، **وكتاب الحروف**. وقد استطاع اسين بلاسيوس أن يجمع مذهبه معتمداً على ما ورد منها في كتب الأندلسيين، أمثال ابن حزم 994-1064، والقرطبي، وصاعد الطليطلي، الشهرزوري، والشهرستاني 1086-1153 م.

وعلى وجه الإجمال، أخفى ابن مسرّة عقيدته في شفهية التعاليم، ورموز التعابير، مما جعل الباحثين يميلون إلى اعتباره باطنياً، جمع بين الإشراق والأفلاطونية المحدثة والغنوصية والاعتزال.

وقد كان لمدرسته بالأندلس مركزان: قرطبة، مسقط رأسه. وألمريَّة Almria التي أصبحت فيما بعد مركزاً هاماً من مراكز الصوفية. ظهر في ألمريَّة اسماعيل ابن عبد اللّه الرعيني، الذي تعرّض له ابن حزم في مواضع كثيرة من مؤلفاته، كـ **الفِصَل في الملل والنحل**، و **طوق الحمامة**. ومحمد بن عيسى الألبيري، وأبو العباس بن العريف، الذي كان له تلاميذ نشروا طريقته في بلاد الأندلس، منهم: ابن براجان في اشبيلية، وهو استاذ ابن عربي: وابن قسي في نواحي الجوف، رئيس فرقة المريدين، الذي قُتل عام 546 هـ. (سالم يفوت، **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، ص ص 251-293؛ بالنثيا. **تاريخ الفكر الأندلسي**، «ابن مسرة» ص 326).

ونتلمس في كتاب ابن قسي **خلع النعلين واقتباس الأنوار**

من موضع القدمين مقدمات لغة ابن عربي برموزها واصطلاحاتها. وهو كتاب نادر جداً، وضع ابن عربي شرحاً له، والكتاب والشرح لا يزالان مخطوطين.

ج ـ الى جانب المدارس الصوفية السابقة، نشطت الدراسات الفلكية والرياضية، وعن طريقها دخلت رسائل اخوان الصفا إلى الأندلس. وقد أُدخلت هذه الرسائل من قبل مدرسة أندلسية يرأسها مسلمة بن أحمد المجريطي. ومن مميزاتها الميول الباطنية، والاشتغال بالصنعة والتنجيم والسحر والطلّسمات. وأول ما ظهر أثر هذه الرسائل، التي تجمع الآراء الفلسفية والمانوية والزرادشتية واليونانية، عند مفكر مسلم هو ابن السيد البطليوسي المتوفى عام 521 هـ. .Afifi, The Mystical, p 184).

د ـ وقبيل ظهور ابن عربي في الأندلس، ازدهرت الدراسات الفلسفية باتجاهيها الأرسطي عند ابن باجة 1105-1138 م. /522 هـ. وابن رشد؛ والإشراقي عند ابن طفيل 1100-1185 م. / 581 هـ.

ـ المشرق الإسلامي

أ ـ بدأ صوفية المشرق الإسلامي عملية التطهر النفسي، فجاهدوا أهواءهم لمنازلة مقامات طريق الروح، في مسارها وترقيها للوصول إلى الحال الذي يرتضيه اللّه عز وجل. . . فسلكوا كل درب يوصل إلى مرضاة اللّه، وما يتبع هذه المرضاة من تقريب وتعليم وفتوح. . . ومن ثم تفننوا في وصف هذه الطرق. . . ويهمنا منها هنا، ما تفرع عن الفناء الصوفي من مسالك، لأن الفناء الإنساني هو الخطوة الأولى على طريق وحدة الوجود.

ونتجاوز عن مقارنة الفناء الإسلامي، بما تَقَدَّمه زمنياً، أي فناء البرهمي في البراهمان، فهذه مقارنة كفانا مؤونتها مشرقيون كالبيروني، في كتابه تحقيق ما للهند من مقولة، ومستشرقون أمثال هورتن وزيهنر، وخاصة في كتابه (Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, Londres 1960) حيث يرى ان الواحدية وصلت إلى المسلمين من الهند، عن طريق أبي يزيد البسطامي المتوفى عام261هـ/875م.

ولكننا نرى، أن الفناء الإسلامي، قرآني المصدر، تدرّج مع متصوفي العصور المتلاحقة؛ ابتدأ بفناء الأعمال المذمومة، ثم فناء الطباع المذمومة ومن ثم فناء الصفات المذمومة، وصولاً إلى فناء الشعور بالذات والآخرين. . وعندما وصل الفناء الصوفي إلى مرتبة فناء الشعور بالذات والآخرين، ظهر في مقابله مفهوم: البقاء.

ونرى أنه على حين يأخذ الفناء البرهمي معنى الاندراج والانطلاق والاستغراق في المطلق، يبرز الفناء الإسلامي الصوفي مُحَدَّد المعالم، فالفاني: هو الواقع تحت وطأة حال من الأحوال. أو بلغة الحلاج 244-309 هـ/858-922 م. تحت وطأة «دواعي الحق» فالذي يُفني المسلم الصوفي، هو حال مُعَيَّن مع اللّه عز وجل.

وقد أبرزت نصوص الصوفية حالَيْن مع الحق، هما وراء تكوين عقيدة الوجود الواحد. هذان الحالان هما: الفناء في العشق، والفناء في التوحيد.

ويبدأ هذان الحالان ظهورهما متداخلين في نصوص الصوفيين، تداخل السُّكر بالصّحو، في الوجدان الواحد؛ ثم لم يلبثا أن تميّزا مع نهايات القرن الثالث الهجري وبدايات الرابع، فسار خط التوحيد صاحياً، وشطح خط العشق في شعب السُّكْر.

ب ـ إذا ما تجاوزنا بدايات الحب الإلّهي مع رابعة العدوية 713 ?-801 م. نتوقف عند صوفي مصري هو: ذو النون أبو الفيض ثوبان المصري المتوفى عام 245 هـ. والذي كان أول من تكلم في مقامات أهل الولاية، وتولّي اللّه عز وجل لقلب العبد.

طَوّر ذو النون مفهوم الحب، واستخدم رموزاً خمرية، كالكأس والشراب. . وتواجد عاشقاً موحِّداً. يقول في الحلية، ج 9، ص 342: «إلّهي ما أصغي إلى صوت حيوان، ولا حفيف شجر، ولا خرير ماء، ولا ترنّم طائر، ولا تَنَعّم ظِل، ولا دويّ ريح، ولا قعقعة رعدٍ إلا وجدتها شاهدة بوحدانيّتك، دالّة على أنه ليس كمثلك شيء». ويقول في المرجع نفسه ص 349: «إلّهي لك تسبّح كل شجرة، ولك تُقَدّس كل مَدرة، بأصوات خفيّة ونغمات زكية».

وقد تجاوز ذو النون جميع الأحوال، طالباً اللّه فقط، كما فعل الحلّاج من بعد متجاوزاً «دواعي الحق» إلى الحق. يقول ذو النون: «ليكن اعتمادُك على اللّه في الحال، لا على الحال مع اللّه»(مرجع نفسه، ص 351).

ويقول مشيراً إلى فناء الصفات الخلقية الطبيعية عند الصوفي: «معاشرة العارف كمعاشرة اللّه، يحتمل عنك ويحكم عنك، تخلّقاً بأخلاق الله الجميلة»(مرجع نفسه، ص 351).

ويرى المصري أن النفس هي حجاب السالك. سئل يوماً عن الحجاب الخفي الذي يحجب المريد عن اللّه، فقال: «ملاحظة النفس وتدبيرها» (مرجع نفسه، ص 352). ويرى أيضاً أن الوصول إلى اللّه يكون باللّه وليس بالجهد الشخصي

المبذول، يقول: «"ثم إنهم [أي العارفين] وصلوا إلى اللّه باللّه» **(نفسه، ص 353)**.

ج - بعد المصري الذي طور مفهوم الحب، ارتفع صوت هادر زعزع صمت السالكين وسكون المعتكفين، هو أبو يزيد البسطامي، الملقب بسلطان العارفين. وكان، تاريخياً، هو أول مسلم صوفي شطح بصوتٍ عال. (Molé, *les mystiques musulmans*, p. 55).

عَمّق البسطامي مفهوم الفناء الصوفي، ودعّمه مقترباً به من النظرية. وبحسب أقوال نيكلسون هو أول واضع لهذا المذهب في الإسلام (نيكلسون، **في التصوف الإسلامي**، ص 23). ونجد أن الصوفي أو العارف عنده هو: الفاني، بل المؤمن عامة عنده هو: الفاني؛ قال: «إن المؤمن بلا نفس، ثم قرأ ﴿إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم﴾ (التوبة، 111)، فمن باع نفسه فكيف تكون له نفس». (عبد الحليم محمود **أبو يزيد البسطامي**، ص 139). ويقول في **الحلية**، ج 10، ص 36 معبراً عن حاله في الفناء: «إلهي أدعوك دعاء (مَنْ) لم يبق له غيرك. فلما عرف تعالى صدق الدعاء من قلبي، والإياس من نفسي، كان أول ما ورد عليَّ من إجابة هذا الدعاء، أن أنساني نفسي بالكلية. . .». ويقول: «قلت: يا رب كيف الطريق إليك، فقال لي: اترك نفسك وتعالَ». (عبد الحليم محمود، **أبو يزيد البسطامي**، ص 80). وقيل له: كيف أصبحت؟ قال: «لا صباح لي ولا مساء، إنما الصباح والمساء لمن تقيّد بالصفة ولا صفة لي». ويقول: «ضحكت زماناً، وبكيت زماناً، وأنا الآن لا أضحك ولا أبكي». (نفسه، ص 104).

والأمثلة على خروج أبي يزيد عن حدود الصفة وأطراف الشعور بالنفس كثيرة جداً ولكن هذا الفناء، وإن تلامحت فيه إشارات العشق، كقوله مثلاً في **الحلية**، ج 10، ص 34: «إن للّه خواص من عباده لو حجبهم في الجنة عن رؤيته، لاستغاثوا بالخروج من الجنة، كما يستغيث أهل النار بالخروج من النار. . .». نقول: إن هذا الفناء وإن تلامحت فيه اتجاهات العشق، إلا أن خطّه الأصيل هو التوحيد، مهما حاول البعض إثبات الأثر الفيداني فيه. (Molé, *Les mystiques* PP 56-57 et PP 24-25). ولم يتوصل البسطامي إلى القول بوحدة الوجود على الرغم من تأكيد نيكلسون ذلك، (في **التصوف الإسلامي**، ص 24 - 25)؛ وخاصة أن نيكلسون اعتمد مصادر فارسية لإثبات هذه الوحدة.

قرأ الصوفية اللاحقون أمثال الجنيد المتوفى عام 297 هـ/910 م. والغزالي، في المنقولات عن البسطامي معاني: الفناء في التوحيد؛ لذلك دافعوا عنه، وخرّجوا ما وصل إليهم من شطحاته، ولم يتوقفوا ويحاذروا في تبنّيه كما حدث مع الحلاج الفاني العاشق السكران.

ومن أقواله التي تبين اتجاهه التوحيدي نورد العبارات التالية: يقول في **الحلية**، ج 10، ص 36: «اختلاف العلماء رحمة إلا في تجريد التوحيد». ويقول أيضاً: «المعرفة في ذات الحق جهل، والعلم في حقيقة المعرفة جناية، والإشارة من المشير شرك في الإشارة» (نفسه، ص 37). وقال له رجل: علمني اسم اللّه الأعظم. فقال له أبو يزيد: «ليس له تعالى حد محدود، وإنما هو فراغ قلبك لوحدانيته. فإذا كنت كذلك فارفع إلى أي اسم شئت، فإنك تصير به إلى المشرق والمغرب». (نفسه، ص 39). كما يقول: «يستزيد أبو يزيد، ولا مزيد على التوحيد». (عبد الحليم محمود، **أبو يزيد البسطامي**، ص 105).

د - منذ البدايات انسجم العشق الإلهي مع التعبير الشعري، واتسق التوحيد الصوفي مع نثر وجداني ملتهب. والشعر يستحب المبالغة في كل شيء، وخاصة في عاطفة الحب، ويحتملها. بل الشعر هو الصيغة الوحيدة التي يستطيع بها المحب أن يقول لمحبوبه: «يا أنا»، مُلغياً بذلك إثنينية المحب والمحبوب دون أن يُتّهم في عقيدته.

لذلك وجدنا عشاق الصوفية يميلون إلى التعبير الشعري: رابعة، الحلاج، الشبلي، ابن الفارض، فريد الدين العطار، جلال الدين الرومي، وغيره من الشعراء الفرس المتأثرين بابن عربي.

ولكن هذا التعبير الشعري، لم يعفهم من النقد والتجريح لأنهم لم يكونوا شعراء في الأصل، ولم يقبلوا أن يُنظر إليهم كشعراء.

وأول تعبير شعري صدم مشاعر العامة، وهتك أستار الحذر، هو تعبير «أسد الصوفية» على ما سمّاه روزبهان بقلي الشيرازي (**مشرب الأرواح**، ص 122) وهو الحلاج أبو المغيث، الحسين بن منصور، تتلمذ لسهل التُّسْتَري المتوفى عام 283 هـ. /896 م. وتنقّل بين شيوخ الصوفية المعاصرين له، وأخذ عن الجنيد، كما تنقّل في خُراسان وفارس والعراق والهند والصين، واستقر في بغداد عام 291 هـ. تقريباً. بقي من كتبه التي بلغتنا عناوينها التسعة والأربعين كتاب الطواسين، الذي ألفه في فترة سجنه. أُلقي القبض عليه سنة 301 هـ. وقتل عام 309 هـ.

المراجع الهامة في الحلاج هي الأعمال التي نشرها المستشرق ماسينيون، الذي يرى أن الحلاج هو قمة التصوف الإسلامي، وأهم ما نشر: **ديوان الحلاج، كتاب الطواسين، أخبار**

الحلاج، عذاب الحلاج. ومن الشرقيين اهتمّ كامل مصطفى الشيبي بالحلاج، فنشر له **الديوان**، وجمع كل ما قيل فيه، قديماً وحديثاً، في كتاب مهمّ، هو: **الحلاج موضوعاً للآداب والفنون العربية والشرقية قديماً وحديثاً**.

وقد أسهمت أشعار الحلاج في تحريك الوجدان الصوفي، باتجاه رؤية وحدوية للوجود، رؤية تلغي الإنسان ليتجلّى الوجود الإلّهي ساحقاً كل الهويّات.

ويكفي أن نورد بعض أبياته من **الديوان** الذي نشره كامل مصطفى الشيبي؛ يقول الحَلَّاج:

أنا من أهوى، ومن أهوى أنا ... نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته ... وإذا أبصرته أبصرتنا
(ص 55)

عجبت منك ومني ... يا منية المتمنّي
أدنيتني منك حتى ... ظننت أنك أني
(ص 55)

سبحان من أظهر ناسوته ... سِرّ سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا في خلقه ظاهراً ... في صورة الآكل والشارب
(ص 21)

جُبِلَت روحك في روحي كما ... يُجْبل العنبرُ بالمِسْك الفَتِق
فإذا مَسَّك شيء مَسَّني ... فإذا أنت أنا لا نفترق.
(ص 47)

رأيت رَبِّي بعين قلبي ... فقلت: من أنت؟ فقال: أنت
(ص 26)

وقيمة الحلاج تتبدّى في أنه رفض أن يعيش عشقه بين جدران روحه، فَرَصَفَ وجدانه حرفاً حرفاً، حتى تجسد في المكان ناطقاً بما يُكِنُّه كل صوفي عاشق. وكان يرى فائدةً في إيداع عالم الحروف هكذا عِشْق، عِشْقٌ يكون منارةً للدارسين الذين يتلمّسون أنماط التجربة الصوفية. يقول: (الديوان، ص 36).

الحب ما دام مكتوماً على خطر ... وغاية الأمن أن ندنو من الحذر
وأطيب الحب ما نَمّ الحديث به ... كالنار لا تأتِ نفعاً وَهْي في الحَجَرِ

وقولته الشهيرة «أنا الحق» نميل إلى تفسيرها في ضوء تفسير ابن عربي لها. يقول الحلاج في **الطواسين** نشر ماسينيون، ص 51: «وقلت أنا [أي الحلاج]: إن لم تعرفوه [أي الحق تعالى] فاعرفوا آثاره، وأنا ذلك الأثر، وأنا الحق، لأني ما زلت أبداً بالحق حقاً». ويفسر ابن عربي كلمة الحق الواردة في نص الحلاج بمرادفها اللغوي أي: الثابت. فيقول في كتابه **الإسرا إلى المقام الأسرا، مخطوط تركيا ولي الدين رقم 1628 ق 4 أ**:

«فمن فَهِمَ الإشارة فَلْيَصُنْها ... وإلا سوفَ يُقْتَلُ بالسِّنان
كحلاج المحبة إذ تبدَّتْ ... له شمسُ الحقيقةِ بالتَّداني
فقال: أنا هوَ الحقُّ الذي لا ... يُغَيِّرذاتَه مَرُّ الزمان»

ونجد أن الحلاج في قوله السابق قد وعى تماماً كونه أثراً من آثار الحق، وعاش بعمق هذا الوعي، ومن ثمَّ اتحد بهذه الكينونة اي اتحد بكونه أَثَرَ الحَق، وفقد كل هوية خارجها. وهذه الكينونة وحدها عنده هي: الحق، والصواب، وعين الاستقامة. إنها الوجود الإنساني التام الكامل، وهي تجد استمراريتها وثباتها وحقها، بالحق، أي بالله تعالى؛ لقوله «وأنا الحق، لأني ما زلت أبداً بالحق حقاً».

هـ ـ مع الجنيد البغدادي نقف أمام نظرية صوفية هي: الفناء في التوحيد؛ وقد كان كلام شيخ الطائفة مقبولاً لدى الجميع: فقهاء، محدثون، علماء كلام، فرق إسلامية، قديماً وحديثاً؛ حتى أن ابن تيمية لم يستطع إلا لكلامه قبولاً... وعلى الرغم من ذلك، نجد عبارات الجنيد توحي بالوجود الواحد، الذي نظّره ابن عربي فيما بعد؛ وخاصة قول الجنيد بـ: «الوجود الإنساني التام الكامل».

هذا الوجود الإنساني التام هو الذي تذوّقه الإنسان قبل أن يوجد في عالم الكون والفساد، تذوّقه في عالم الذَّرّ، حين أشهده اللّه عز وجل على أنه رَبُّه، فقال: بَلَى. قال تعالى: ﴿وإذ أخذ ربُّك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم، وأشهدهم على أنفسهم، ألست بربكم؟، قالوا: بلى﴾ (الأعراف، 172). هذا الإشهاد، أو هذا الميثاق الذي تَمَّ بين الحق عز وجل، وبين الإنسان، وهو في أتَمّ وجودٍ له وأكمله، كان قِبْلَةَ وجدان الجنيد.

وما على الصوفي، برأي الجنيد، إلا أن يسلك في الحياة مسلكاً يؤهله للوصول إلى الوجود التام الكامل، أي إلى الوجود الذي كانه: «قبل أن يكون». وهذا الوجود هو الذي تذهب فيه هوية العبد تحت وطأة الفناء في التوحيد؛ يذهب العبد ويبقى منه شبح مُسَوّى بين يدي الحق عز وجل، الذي يقوم عنه بما يريده منه. يقول الجنيد في الرسائل (نشر علي حسن عبد القادر، ص 55 - 57): «... والوجه الثاني من توحيد الخواص، فَشَبَحٌ قائم بين يديه (تعالى) ليس بينهما ثالث، تجري عليه تصاريف تدبيره، في مجاري أحكام قدرته، في لجج بحار توحيده، بالفناء عن نفسه... بذهاب حِسّه وحركاته، لقيام الحق له فيما أراده منه. والعلم أنه رجع آخر

العبد إلى أوله، أن يكون كما كان إذا كان قبل أن يكون. . . وهذا غاية حقيقة توحيد الموحّد للواحد، بذهاب: هو». كما يقول في تعريف التوحيد: «التوحيد معنى تضمحل فيه الرسوم، وتندرج فيه العلوم، ويكون اللّه تعالى كما لم يزل».

لقد تصدى الجنيد للوجود الإنساني الطبيعي الفطري، واعتبره عائقاً، بل ذنباً، حتى أن التصوف عنده، هو منازَلة الصفات الطبيعية الفطرية. ويتمثل قول قائل سمعه مؤداه:

وإن قلت ما ذنبي إليك أجبتني وجودُكَ ذَنْبٌ لا يُقاس به ذَنْبُ

(عبد الغني النابلسي، كتاب الوجود الحق الظاهر، ق 40 ب). ولكن الجنيد، حتى يُبعد عن الوجود الإنساني التام الكامل شُبَهَ الحلول والاتحاد، صرَّح بالإثنينية، فقال: إن الإنسان وهو في أتم الوجود وأكمله وأمضاه، يبقى على صورة: ذات، هي محل لأنواع البلايا؛ وهذا التأكيد على اثنينية الحق والخلق، دفع عن الجنيذ تُهَم المتربّصين.

و ـ مع الإمام الغزالي، حجة الإسلام، توضحت رؤية الصوفية في الفناء في التوحيد، وجعل الغزالي الفناء هو المرتبة الرابعة من التوحيد، مُلَخِّصاً بذلك حدود علم المعاملة، معترفاً بأن التوحيد من علم المكاشفة، ممهداً بذلك لظهور ابن عربي؛ يقول الغزالي في إحياء علوم الدين، ج 4، ص ص 245-247. «فأما التوحيد فهو الأصل. . . وهو من علم المكاشفة، ولكن بعض علوم المكاشفات، متعلق بالأعمال بواسطة الأحوال، ولا يتم علم المعاملة إلا بها. . . للتوحيد أربع مراتب. . . فالرتبة الأولى من التوحيد: هي أن يقول الإنسان بلسانه: لا إله إلا الله، وقلبه غافل أو منكر له، كتوحيد المنافقين، والثانية أن يُصَدِّق بمعنى اللفظ قلبه، كما صدق به عموم المسلمين، وهو اعتقاد العوام. والثالثة: أن يشاهد ذلك بطريق الكشف، بواسطة نور الحق، وهو مقام المُقرّبين. . . والرابعة: أن لا يرى في الوجود إلا واحداً، وهي مشاهدة الصِدّيقين، وتسميه الصوفية: الفناء في التوحيد، . . . وهذه هي الغاية القصوى من التوحيد. . . فإن قلت: كيف يتصور أن لا يشاهد إلا واحداً وهو يشاهد السماء والأرض وسائر الأجسام المحسوسة وهي كثيرة، فكيف يكون الكثير واحداً؟ فاعلم أن هذه غاية علوم المكاشفات، وأسرار هذا العلم لا يجوز أن تُسطّر في كتاب. .».

ويمكن مراجعة كتاب ليوشيا الذي يبحث في التوحيد الصوفي. (Léo Shaya, *La Doctrine Soufique de L'unité, «AT-tawhid» PP 23-39*).

ج ـ بلاد فارس:

أ ـ على امتداد الأراضي الفارسية، وعلى الرغم من أن اللغة المتداولة هي الفارسية، إلا أن اللغة العربية كانت أداة التعبير الوحيدة في كل العلوم الإنسانية. وكان الصوفية، أسوة بغيرهم من مثقفي العالم الفارسي يكتبون بالعربية، وهذا ما جعل التصوف، يلقى مصير بقية العلوم ويصبح وَقْفاً على الخاصة المتعلمة.

وأول من استخدم اللغة الفارسية والشعر الفارسي لبيان الأفكار الصوفية، وتدوين تجربته الشخصية، هو أبو سعيد، ابن أبي الخير 370 - 440هـ. وقد فتح بذلك طريقي الشكل والمضمون، أمام التصوف في بلاد فارس. وفيما يتعلق بالمضمون، فقد أسهم في جعل المواضيع الصوفية، في متناول الجميع من جهة، ومن جهة ثانية، جعل التصوف جزءاً من الحقيقة التاريخية التي يعيشها أبناء البيئة والحضارة والتاريخ الفارسي.

ولم تلبث هذه المواضيع أن ولدت الشعر الصوفي ـ الفارسي. لذلك يمكن اعتباره بحق أبا الشعر الصوفي الفارسي، واماماً لمن أتى بعده كالسنائي، وفريد الدين العطار 1142؟-1220؟ م. وجلال الدين الرومي.

وكان لأقواله ووقائعه وأشعاره (أبو سعيد أبو الخير، الديوان، جمع سعيد نفيسي، طهران، 1334، بالفارسية) أثر كبير في تكوين الشخصية المميزة للتصوف الفارسي، والتي توضحت معالمها مع العطار، واستمرت متأثرة بابن عربي، متوغلة مع الشعر إلى النهايات. وقد اهتم المستشرق، هنري كوربان بدراسة وتحقيق ونشر نتاج هذه البيئة الإسلامية (*En Islam Iranien*, Gallimard, France, 1971).

وكان أبو سعيد جريئاً فيما يراه الحق، وهو أول مسلم مجّد الحلاج بعد موته بأقل من قرن، وقال: إنه لا يوجد له مثيل في علوم الأحوال الصوفية، (أسرار التوحيد في مقام الشيخ أبي سعيد، ص 120). ويمكن تصنيف أبي سعيد في مدرسة البسطامي والحلاج، مع فارق أن المشارقة يعيشون فرديتهم في فضاء المطلق، والفارسيين يعيشون المطلق في حدود فرديتهم. ولا نوافق نيكلسون مقولته بأن أبا سعيد «يعتنق مذهب أبي يزيد البسطامي، الذي يقوم على فكرة وحدة الوجود» وأنه «أصبح هو ومعاصره أبو الحسن الخرقاني من أكبر المروّجين لهذه الفكرة». (Nicholson, *studies in Islamic Mysticism*, Londres, 1921, p 76)

وتجاوزت شهرة أبي سعيد حدود البلاد الفارسية، فنرى أنه

قد ارتبط بمراسلات مع ابن سينا، 980 - 1037 م. الذي التقى به عام 403 هـ. ولا يزال بعضها موجوداً إلى اليوم. وانتقده من أقصى المغرب، من الأندلس ابن حزم في كتاب **الفصل في الملل والنحل**، ج 4، ص 288.

ب ـ عام 540 هـ. في خوارزم ولد نجم الدين كبرى، وبعد أن يئس من الفتوح والكشف عن طريق العلم والاكتساب، توجه إلى حياة التطهر والتأمل. قضى حياته متنقلاً بين نيسابور وهمذان وأصفهان ومكة والاسكندرية وخوارزم، كتب في مواضيع صوفية مختلفة، وأسس في خوارزم مدرسة، وأبدع طريقة مخصوصة هي: الكبروية. استوعب صفة بيئته في اتجاهها الصوفي السلوكي، الوجودي النزعة، فكثر تلامذته، وكان منهم علاء الدولة السمناني المتوفى عام 736 هـ. وبهاء الدين ولد، والد الشاعر الصوفي الكبير جلال الدين الرومي، وسعد الدين حموية المتوفى عام 650هـ، ونجم الدين داية الرازي.

يضعنا نجم الدين كبرى في عالم ألوان وأنوار وظلمات، يمزج العلم والعرفان مع مجاهدته الشخصية، فتطالعنا للمرة الأولى على صفحات صوفية، تفاصيل حياة روحية لسالك.

مشى نجم الدين في ركب العشاق الإلهيين، فجاءت أحواله مشبعة بالاستغراق والاستهلاك، شرح: استغراق الوجود في الذكر (كبرى نجم الدين، **فوائح الجمال**، ص 21)، وبينّ معنى: الاستهلاك في المحبة، وهو حال الحلاج حين قال: «أنا الحق». ورتب المحبة فقال: «فأول المحبة طلب المحبوب للنفس، ثم بذل النفس له، ثم نسيان الإثنينية، ثم الفناء في الوحدانية» (نفسه، ص 37).

ويرى كبرى أن الفناء في العشق هو توحّد العاشق والعشق والمعشوق يقول: «وقد يفنى العاشق في العشق، فيكون العاشق هو العشق، ثم يفنى العشق في المعشوق» (نفسه، ص 39). كما يقول بلسان الرمز: «عشقت واحداً ببلاد المغرب... وانتهى الأمر إلى أن صرت أنا هو، وهو أنا» (نفسه، ص 64-65).

ويمضي كبرى في تسجيل مجاهداته ووقائع حياته الروحية، خارجاً فيها من حدود التجربة الشخصية إلى تعميم العلوم الصوفية، فبنى نظرية وعلماً، على أحداث فردية. والأمثلة على ذلك كثيرة في كتابه **فوائح الجمال وفواتح الجلال**.

ج ـ تجلّت في فريد الدين العطار، روح الشاعرية الفارسية التي ارتوت من أنهار صوفية المشرق الإسلامي، وتكونت داخل الحدود التي رسمها لها أبو سعيد بن أبي الخير، وقد كان الحلاج في عشقه وشعره، هو النموذج والمنطلق.

ونجد في **منطق الطير**، قصة العطار الشعرية، إرهاصات وحدة وجود على مستوى خطاب العاشق للمعشوق. ولكن العاشق، بل العالم المحسوس كله، لا وجود حقيقي له؛ إنه ظِلّ، عدم، والوجود للّه وحده. فاللّه وحده هو المعنى، وما عداه مجرد اسم. يقول العطار في مقدمة **منطق الطير** (الترجمة العربية، ص 143): «وإذ كانت كلها [أي الأشياء] في عالم الوحدانية عدماً... فالجميع هو اللّه، والعرش والعالم لا يزيدان عن مجرد طلسم، والوجود للّه وحده، وليس لهذه الأشياء جميعها إلا الاسم، وَلْتُمْعِنِ النظر، فما هذا العالم أو ذاك إلا اللّه وحده، ولا وجود إلا له، وإذا كان هناك موجود فهو الموجود وحده».

كما يخاطب الحق قائلاً: «فيا من لا وجود لسواك في طلعتك، أنت العالم أجمع، ولا وجود لأحد غيرك، الروح خفية في الجسد، أما أنت ففي الروح اختفيت، فيا خفيّاً فيما هو خفي، ويا روح الروح... إن كل ما أقوله ليس أنت، وهو أنت أيضاً». (**منطق الطير**، ص ص 143 - 144).

ويلخص العطار هدف القائلين بوحدة الوجود، فيقول: «إذا لم يكن لسواه في كلا العالَمين وجود، فبمن غيره يليق حبك وهواك؟... فتخلّ عن نفسك فهذا أصل الكمال. وكفى، وافنِ نفسك، فهذا عين الوصال. وكفى، فلتفنَ نفسك فيه، حيث في الفناء الخلود، وكل ما عدا ذلك، ضرب من الفضول، ولتمضِ في طريق الوحدانية، متجنباً الثنائية؛ وليكن لك قلب واحد، وقِبْلة واحدة وطريق واحد» (نفسه ص 146).

اهتم الباحثون بالعطار، وخاصة كتابه **منطق الطير**، وقد ترجمه كارسن دوتاسي إلى الفرنسية منذ حوالى أكثر من مئة وعشرين سنة. وربما كان المستشرقون الفرنسيون هم أول من عَرّف العالم الأوروبي بالعطار (المقدمة الفرنسية لكتاب العطار: **مصيبة نامة**). حتى أضحى اسمه مألوفاً لكل من اهتم بالشعر الفارسي والتصوف. (*Mantic Uttaîr.* ou *le langage des oiseaux,* traduit par Garcin de Tassy, Ed. d'aujourd'hui, Paris 1976, *Le mémorial des Saints,* trad. A. Pavet de Courteille, Ed. du Seuil, Paris 1976. *Le Livre Divin* (Elahi-Nameh), Trad. Fuad Rouhani, Ed. Albin Michel, Paris 1961,. *Le Livre de l'Epreuve (Musibat Nama),* trad. Isabelle de gastines, Fayard, Paris 1981).

الصيغة الفلسفية العربية والصوفية الإسلامية لوحدة الوجود

تكاثفت كل الأفكار السابقة في الميدان الفلسفي والكلامي

والصوفي، لتحضّر المناخ الفكري الملائم، لقبول فكرة وحدةٍ تجمع الأشكال المتعددة للوجود؛ وكان أن شَهِدَ القرن السادس الهجري، ولادة نظريات لملمت شذراتٍ كانت مبعثرة في نصوص وتجارب السابقين، وكرستها في نظريات للوجود، أهمها ثلاث، وحدة وجود نورانية: السهروردي؛ وحدة وجود مطلقة: ابن سبعين؛ وحدة وجود عقائدية: ابن عربي.

1 ـ وحدة وجود نورانية:

شهاب الدين السُّهروردي، شيخ الإشراق

أ ـ مات مقتولاً، وترك الباحثين حيارى في تصنيفه. كفّره ابن تيمية، ورأى لويس غارديه أنه عارفٌ أكثر منه فيلسوفاً (**الكتاب التذكاري شيخ الإشراق**، ص 97)، وقال ماسينيون: انه آخر الصوفية من غير القائلين بوحدة الوجود (**نفسه**، ص 100)، وقال سيد حسين نصر، إنه قبل أن يكون عارفاً يُختم له بالبرهان الصحيح، كان الحكيمَ الفيلسوفَ المفكر. (**نفسه**، ص 20)، ونرى أن هؤلاء الباحثين جميعاً كانوا على حق، لأن السهروردي نفسه وقف مختاراً أمام إشراقات الآثار الزرادشتية والأفلاطونية والصوفية الإسلامية معاً على صفحة قلبه.

ب ـ نشر هنري كوربان مجموعات ثلاث ضمّت أهم مؤلفات السهروردي، التي تبلغ حوالى الخمسين:

1 ـ مجموعة الحكمة الإلّهية، وتحتوي على: **التلويحات اللوحية والعرشية، المقاومات، كتاب المشارع والمطارحات**، ج 1، استانبول، 1945. النشريات الإسلامية. جمعية المستشرقين الألمانية.

2 ـ **كتاب حكمة الإشراق، رسالة في اعتقاد الحكماء، قصة الغربة الغربية**، ج 2، طهران ـ باريس، 1952.

3 ـ **هياكل النور، رسائل قصيرة**، ج 3 طهران ـ باريس 1970، بالاشتراك مع سيد حسين نصر. كما نشر محمد أبو ريان **هياكل النور** بالعربية، المكتبة التجارية، القاهرة، 1957.

ج ـ إن الحكمة واحدة خالدة، كلية لا تتجزأ، تعلو على الزمان والمكان عند السهروردي، وعلى المؤمن عنده أن يتبع آثار الحكمة، ويقبلها أينما تجلّت أنوارها في عقول الخاصة، ومهما كانت انتماءاتهم الدينية أو العرقية أو التاريخية. ووحدة الحكمة النورية هذه، جعلت السهروردي يستقي من الحلاج والغزالي وابن سينا، ويضيف إليهم بوضوح، وبدون حرج، مصادر غير إسلامية كالفيثاغورية والأفلاطونية والهرمسية والزرادشتية.

ويجدر بالقارىء الرجوع إلى تصور السهروردي لتاريخ الفلسفة، لأنه على جانب من الطرافة والجدة. (سيد حسين نصر، **ثلاثة حكماء**، ص 80 وما بعد).

د ـ تظهر وحدة وجود السهروردي في قوله: إن النور هو أصل الوجود، وإن العالم كله هو إشراق نوراني متعدد الأبعاد، هو فعل إشراق، يتجدد باستمرار في تدفق وحركية.

وعندما يفصِّل السهروردي البناء النوراني للعالم، تظهر بشكل أوضح صورة الوحدة الوجودية عنده؛ فالوجود نورٌ يتنزّل مراتب، يتنزّل من مرتبة نور الأنوار، أي اللّه، باتجاه مرتبة الظلمة، أي العالم المادي، الذي يعتبره السهروردي وَهْماً وخيالاً وظلمة مؤقتة؛ بل هو موت الأشعة، هو عدم النور وليس ضده، وهو في رمز الإشراقيين غربة غربية. (السهروردي، **الغربة الغربية**).

وهكذا يكون الوجود بأسره عند السهروردي هو نور تتفاوت درجاته شدة، وذلك لأن تجلّيات نور الأنوار تظهر في كل مكان، فشهدت بالتالي جميع الأشياء بحضوره (سيد حسين نصر، **ثلاثة حكماء**، ص ص. 93-94).

استمرار السهروردي

أ ـ لقد انتشر التراث الإشراقي على وجه السرعة في الأوساط الشيعية، وتوالت الشروحات مع التعليقات والحواشي على مؤلفات السهروردي: ومن أشهر شرّاحه الشهرزوري، قطب الدين الشيرازي، ابن كمّونة، العلامة الحلي، جلال الدين الدواني، عبدالرزاق اللاهجي (**نفسه**، ص. ص 106-107). ولكن هل تربع أثر السهروردي وحيداً في الشرق الفارسي؟

ب ـ تأخر التصوف الشيعي في ظهوره الى القرن السابع الهجري، إذ يُعتبر سعد الدين حموية المتوفى عام 650 هـ. تلميذ نجم الدين كبرى، هو أول من وضع لَبِنَة في بناء التصوف الشيعي في إيران. وقد ارتبط حموية بمراسلات مع ابن عربي، وانتشرت آراؤه عن طريق تلميذه عزيز نسفي صاحب كتاب **الإنسان الكامل**.

هذا التأخير إلى القرن السابع، تَوافق مع حدثين: الأول اجتياح فكر ابن عربي للعالم الإسلامي بكامله، والثاني أنه في الوقت الذي رحل فيه فكر ابن رشد إلى الغرب الأوروبي، رحل فيه فكر ابن سينا إلى الشرق الفارسي؛ وتمثّل الوضع في التصوف الشيعي الفارسي، بأن انحصرت إمداداته الخارجية بروافد ثلاثة: السهروردي، ابن سينا، وابن عربي.

ج ـ في النصف الثاني من القرن السابع الهجري، توالى

أساتذة كبار، أمثال نصير الدين الطوسي 1201-1274 م. حيدر أملي، تلميذ ابن عربي وشارحه، الذي بذل مجهوداً كبيراً ليوحّد بين الرؤية الصوفية والنظرية الشيعية.

د ـ ثم برزت في العصر الصوفي مدرسة أصفهان (H.Corbin, *La Philo. iranienne,* Livre 1, pp 26-37, pp 49-83)، التي أحيت دراسة الفلسفة والحكمة، وبرز المعلّم الكبير ميرداماد 1040هـ، الذي أسس مدرسة سيناوية، ذات طابع سهروردي، من وجهة النظر الشيعية (سيد حسين نصر، **ثلاثة حكماء**، ص 108)، وبعد ميرداماد جاء تلميذه المشهور ملاصدرا الشيرازي المتوفى عام 1050هـ/1640م، الذي يعتبر أكبر وجوه مدرسة أصفهان، والذي ظل على مدى ثلاثة قرون أستاذ الفكر لأجيال من فلاسفة الشيعة (H. Corbin. *Histoire de la Philosophie islamique,* P 49)، وقد وضع ملاصدرا شرحاً لـ**الشفاء** لابن سينا، كما شرح أيضاً **الحكمة المشرقية** للسهروردي.

وقد أدمج ملاصدرا بصورة نهائية عقائد السهروردي مع تعاليم ابن عربي. إذ ميّز ـ كما قال كوربان ـ بين الوجود والموجود، فالوجود ليس موجوداً، بمعنى كائناً بين الموجودات (*La Philo. iranianne*, pp 51-54). كل ذلك في قالب من التعاليم الشيعية، وخاصة العناصر الإلٰهية والواردة في **نهج البلاغة**. وقد استمرت العقائد الإشراقية تُدَرّس في إيران وشبه القارة الهندية، من خلال آثار ومؤلفات ملاصدرا، حتى أننا قلّما نستخدم كلمة إشراقي اليوم إلا فيما يتعلق بمدرسة ملاصدرا (Corbin. *Histoire de la philo. islamique*, p 304).

2 ـ الوحدة الوجودية المطلقة:

ابن سبعين، عبد الحق بن ابراهيم

أ ـ «الله فقط». عبارة يبدأ بها ابن سبعين كل لوح من كتابه **الألواح**، (**رسائل ابن سبعين**، نشر بدوي، ص. ص. 190-200)، وتلخّص هذه العبارة مذهبه كله في: الوحدة المطلقة، التي تقول: إن الوجود هو اللّٰه وإنه هو الجوهر الثابت، على حين أن كل المراتب الوجودية المختلفة ما هي إلا أعراض لهذا الوجود الواحد. وحيث إنها أعراض فهي زائلة باطلة هالكة وهميّة، واللّٰه فقط هو حقيقة الأشياء كلها. يقول في **بدّ العارف**: تحقيق جورج كتورة، ص 324، «وهو هو، وكل شيء هالك إلا وجهه، وهو الذي صورة كل شيء، وهو البد اللازم الذي يلزم لكل موجودٍ سواه».

ب ـ ويسمي ابن سبعين مذهبه هذا في تفسير الوجود بـ الوحدة المطلقة، تمييزاً له عن المذاهب الأخرى في الوحدة، التي تفسح فيها مجالاً للقول بالممكن بوجه من الوجوه. وهذه الوحدة المطلقة، أو الوحدة النقية الخالصة، أو الإحاطة، تنكر كل النسب والإضافات والأسماء. (أبو الوفا التفتازاني، ابن سبعين، ص ص 191-199).

ج ـ تقوم على هذه الرؤية العقائدية للوحدة الوجودية المطلقة، رياضات عملية وأذكار تعبّدية، وظيفتها وضع السالك على طريق الإحاطة والتحقق. منها أن صيغة الذكر تكون: لا موجود إلا الله، وليس الا الله. وعندما يتحقق السالك بالـ كمال الإنساني، أي عندما يحقق: علم الوحدة، ويتحقق بالوحدة الوجودية، يصبح عند ابن سبعين أعلى وأرقى من الفقيه، ومن المتكلم، ومن الفيلسوف ومن الصوفي.

ولم يكتف ابن سبعين بأن أثبت تعالي وترقي المحقق على الإنسان بأنماط كماله الأربعة، التي تصورها العلوم الإسلامية، بل انتقد وهاجم جميع الفلاسفة، اندلسيين ومشارقة، لأنهم يعددون الوجود. وبذلك جَرّ على نفسه الكثير من النقد، وجعل الباحثين والصوفية يتحفّظون في العناية بمصنفاته؛ فلم تحظ هذه المؤلفات باهتمام يذكر؛ شرحاً واقتباساً، قديماً وحديثاً. (التفتازاني، ابن سبعين، ص 14).

استمرار ابن سبعين

غالى ابن سبعين في وحدته غُلُوّاً فارق به وَحدَتيْ ابن عربي والسهروردي؛ فعلى حين استخدم السهروردي لغة النور والظلام، وترك مكاناً لتعالي الألوهية، ورأى ابن عربي أن اللّٰه هو وجود كل موجود، فميّز بين الوجود والموجود كما سنرى، نجد أن ابن سبعين قال صراحة بأن: اللّٰه هو كل موجود.

وهذه المقولة التي تنافي صورة اللّٰه المتعالي المنزّه في الإسلام، جعلت العالم الإسلامي يقترب من مصنفات ابن سبعين على حذر. وهكذا، لم تحرك كتاباته وتنقلاته عقول وأذهان المفكرين، بل استمر يتنقل عبر الأفراد فقط، بخلاف ما حدث لتعاليم السهروردي وابن عربي.

أ ـ واشهر تلامذته هو ابو الحسن الششتري. شاعر اندلسي، ولد في ششتر شرقي غرناطة، وتوفي في مصر عام 668 هـ. تبع ابن سبعين الى درجة ان سمّى نفسه: عبد ابن سبعين، خلفه في امانته على المريدين في مصر، وعدّه ابن تيمية واحداً من كبار صوفية وحدة الوجود.

حرّكت مقولة ابن سبعين الواحدية شاعرية الششتري، فغنّاها شعراً ونثراً وزجلاً، وكان أول من نظم المواضيع

والمعاني الصوفية في زجل شعري، واختط بذلك منحىً في الأندلس، تبعه فيه لاحقون أمثال لسان الدين بن الخطيب، على ما يشير ابن خلدون في مقدمته. (علي سامي النشار المقدمة لديوان الششتري، ص 3 - 13).

إلى جانب أثر ابن سبعين، يرجّح أن الششتري التقى بتلاميذ الإمام أبي الحسن علي الشاذلي المتوفى عام 656 هـ/1258م.، وكثيراً ما صرّح في أشعاره بأن شيوخه هم شاذلية. وقد اعتُبر فيها بعد شاذلياً، واحتل مكاناً في سلسلة رجالهم (علي سامي النشار، نفسه) وتُنشد في سوريا إلى اليوم أشعاره في مطلع الحضرة الشاذلية للتواجد ومن ثم الدخول في الوجد (Massignon *Opéra Minora*, T 2, p 366).

ونورد هذه الأبيات التي تبيّن شاعرية الششتري، بالإضافة إلى غرضه الصوفي، حيث كنّى بِلَيْلى عن الوجود المطلق. يقول (ديوان أبي الحسن الششتري، ص 83 - 84).

غيرُ لَيْلى لم يرِ في الحيِّ حيّ	سَلْ متى ما ارتبتَ عنها كُلَّ شيْ
كل شيٍّ سِرّها فيه سرى	فلذا يُثنى عليها كُل شيْ
قال من أُشهِدَ معنى حسنها	إنه منتشرٌ والكل طَيْ
هي كالشمس تلألأ نورُها	فمتى ما إن ترمْهُ عادَ فَيْ
اسفرت يوماً لقيس فانثنى	قائلاً يا قوم لَمْ أحبَبْ سِويْ
أنا لَيْلى وَهْي قيسٌ فاعجبوا	كيف مِنّي كان مطلوبي إليْ

ب - أوحد الدين البلياني المتوفى عام 686 هـ. تلميذ الششتري بحسب رواية ماسينيون، ويقول الأستاذ ميشال شدكوفيتش Michel Chodckewich في مقدمة نشرته لكتاب البلياني، رسالة في الوحدة المطلقة *Epître sur L'unicité absolue* ص 23، انه على الرغم من غياب دليل مادي على هذه الصلة بين البلياني والششتري، وعلى الرغم أيضاً من غياب اسم البلياني في السلسلتين: السبعينية والششترية، إلا أن هذه الصلة ممكنة، وتجد مبرراتها في المقاربة الفكرية بين خط هذين الصوفيين.

ويقوم الأستاذ شدكوفيتش بتحليل نقدي لمتن رسالة في الوحدة المطلقة ليثبت نسبتها إلى البلياني وليس إلى ابن عربي على ما يذكر معظم النُسّاخ والباحثين.

ويجدر بالقارىء أن يرجع إلى مقدمة الأستاذ شدكوفيتش الذي يوضح بالاستشهادات الفوارق المنهجية في الوحدة الوجودية بين مدرستي ابن عربي وابن سبعين، وإلى هذه الأخيرة ينتمي البلياني.

ج - وكما أن الكامل أي المحقّق عند ابن سبعين هو واحد، وهو نفسه ابن سبعين، كذلك عاش ابن سبعين متوحّداً في تحققه. ونظريته في الوحدة الوجودية تطورت عن بذور استقاها من أستاذيه الدهاق والشوذي، ولم يكن أيضاً غريباً عن أفكار ابن عربي، إذ انه التقى بتلميذه وربيبه صدرالدين القونوي المتوفى في قونية عام 673 هـ./1275 م.، في مصر، وكان القونوي برفقة العفيف التلمساني، الذي كثيراً ما ارتبط اسمه باسم ابن سبعين.

وعلى الرغم من اللقاءات التي كان يجريها ابن سبعين مع صوفية عصره، إلا أنهم لم يفسحوا له المكان الذي اختاره لنفسه في عالمهم، أي مقام المحقق بينهم، وانحصرت آثاره في الأفراد، ولم تصمد أمام هجمات ابن تيمية وابن خلدون من بعده. وظل صوته ناشزاً - إن أمكن التعبير - في النغم الصوفي.

3 - وحدة وجود عقائدية:

ابن عربي، أبو بكر محمد بن علي محي الدين

عربي من قبيلة الطائي، ولد في مرسية في الأندلس عام 560 هـ/1165 م.، ترك المغرب نهائياً واتجه شرقاً وهو في سن الثامنة والثلاثين، سكن مكة وقونية ثم استقر في دمشق، وتوفي بها عام 638 هـ/1240 م.، بعد أن حرّك الوجدان الإسلامي وبثّ نيه روحاً لم تُخمِد شعلتها هجماتُ النقاد والحسّاد والسنين.

تمثلت في ابن عربي الروح الإسلامية بكل ألوانها ودرجات ترقيها: اعتقاداً ومسلكاً، فتحلّى طرحُه بالإحاطة والشمول. وجد عنده كل اللاحقين مكاناً لأنه أفسح في بنائه الفكري المكان لكل مؤمن بحسب طاقاته واهتماماته وتطلعاته. كانت مصنفاته تنطق بأنه يرى أن القرآن لم يُقَدِّم صورة واحدة أَحدية للإنسان المؤمن، فالناس سواسية في الإنسانية، وإنما ألوانٌ ودرجاتٌ وأنواعٌ في الرغبات والقدرات، ومن اكتفى بعقيدة العوام، لم يتطلع إلى عقيدة الخواص...

قَبْل ابن عربي قُبِلَت المرتبية في مسلك المؤمن وعباداته وأخلاقه، وجاء ابن عربي ليقول بالمراتب في العقيدة. وعلى مستوى: عقائد الأكابر، تظهر وحدة الوجود عند ابن عربي، ويمكننا أن نوضح معنى وصورة الوجود عند الشيخ الأكبر بالنقاط التالية:

أ - الكثرة المشهورة:

رأينا أن بدايات وحدة الوجود في دائرة الصوفية، كانت مع الفناء بحاليه: الفناء عشقاً، والفناء توحيداً. وقد أدى هذا الفناء إلى أن يصرخ الفاني وهو تحت وطأة الحال بعبارات تُشعر

بالوحدة والاتحاد والحلول، وما إلى ذلك من مكمّلات وحدة الوجود، كقول الحلاج مثلاً «أنا الحق» ، أو الشذرات التي وصلتنا عن أبي يزيد البسطامي. أو حتى اشعار ابن الفارض كقوله:

متى حلّتُ عن قولي أنا هي، أو أقل
وحاشا لمثلي إنها فيّ حلّتْ

(«التائية الكبرى» ص 277؛ ويراجع بشأن ابن الفارض وخصوصية وحدته مع مقارنتها بوحدة ابن عربي كتاب محمد مصطفى حلمي، **ابن الفارض والحب الإلهي، ص ص. 278-351**.

كل هذه البوارق في سماء المؤمن التي أحدثها اشتياقه وخروجه حتى عن الإحساس بنفسه من شدة طلبه للحق، نقول كل هذه البوارق والالتماعات، كانت تظهر هنيهات ولا تصمد أمام صحو الفرق.

فاصطلح على تسمية هذا الشهود لوجود الحق الساحق الماحق لكل الهويات بـ: وحدة الشهود.

وخلافاً لكل من تقدم، لا نجد ابن عربي يهبّ من رقدة الكثرة صائحاً بأحدية الوجود، بل العكس فإن الكثرة عنده مشهودة، والعين تقع على كثرة، إنها تنظر إلى كل المقيّدات من شجر وحجر وبشر، دون أن تتجاوزها.

وهذه الكثرة المشهودة عند ابن عربي، تجعله من ناحية، يفارق قول القائلين بالوحدة الشهودية، ومن ناحية ثانية، تمكّنه من أن يقفز فوق فلوات الفناء، ليوحّد الله صاحياً، مكمّلاً بذلك الخط التوحيدي، الذي ابتدأه الجُنَيد الصاحي.

ب ـ توحيد الألوهية يقتضي توحيد الوجود

التوحيد هوية لا بد أن يبرزها لنا المفكر الإسلامي في مطلع كتاباته ومصنفاته، أو ينضمّ إلى ركب مدرسة عقائدية أو فرقة كلامية قائمة.

وكثيراً ما تولدت المدارس والفرق المستقلّة بفعل رؤيةٍ خاصة في التوحيد. وجوهرُ التوحيد ينحصر في الصفة اللازمة للحق، أو في خصوصية الألوهية كما يراها المفكر.

وعلى سبيل المثال، حين رأى المعتزلة أن: القِدَم، هو خصوصية الذات الإلهية، حاربوا كل من نَعَت بـ القِدَم أمراً من الأمور، حتى لو كان القرآن؛ لأنهم رأوا أن الاتصاف بالقِدَم هو اتصاف بالألوهية. ومن هنا دعوى الشرك في إثبات قدم القرآن عند المعتزلة... وقد قلنا: على سبيل المثال، لأن كل فريق رأى الخصوصية الإلهية في صفة من الصفات، مما لا يتسع المجال لذكرها هنا. ووجد ابن عربي أن خصوصية الألوهية هي في صفة: الوجود؛ فالوجود عنده هو عين الذات. وينتج عن ذلك أن أي اتصاف بالوجود، هو اتصاف بالألوهية؛ فادعاء المخلوقات الوجود، هو ادعاء مشاركة الله في الوجود، وهذا هو الشرك بعينه عند ابن عربي. من هنا نقول: إن توحيد الألوهية عند ابن عربي اقتضى توحيد الوجود.

ج ـ الوحدة الوجودية

حين رأى ابن عربي أن الوجود هو عين الذات الإلهية، وأن الكثرة موجودة مشهودة، كان لا بدّ له من أن يوفق بين هاتين المقدمتين، فكان مذهبه في الوحدة الوجودية.

إن الله وحده هو الوجود، والكائنات جميعها ثابتة في العدم، لم تفارقه، (سعاد الحكيم، **المعجم الصوفي**، مادة «أعيان ثابتة»)؛ فالعدم هو خصوصية المخلوقات، في مقابل الوجود، الذي هو خصوصية الخالق. الكائنات جميعها لا يمكنها أن تدرك معنى الوجود، لأنها لم تذق طعم الوجود؛ وبحسب لغة ابن عربي، «ما شمت رائحة الوجود». وهي في التمثال صُوَرٌ وأشباح منصوبة، قائمة بالخلق الدائم المستمر، المتجدد مع الأنفاس، من الحي القيوم. (**المرجع نفسه**، مادة: «الخلق الجديد»).

وحيث إن الموجودات صفتها العدم، فهي لا تستغني عن الخلق الإلهي لها في كل آن؛ فلو تُركت برهةً لسقطت في العدم لأنه جوهرها. فالمخلوق، مكانُه: العدم؛ والحي القيوم يُقيمه، يَنْصبه صورةً مشهودة، دون مُماسّة، ولو ترك المخلوق برهةً، فإنه يسقط مباشرة في العدم لأنه مكانه وصفته وحقيقته. وعن ابن عربي لو استقلّ المخلوق بالوجود برهة، لامتلك الوجود واستغنى عن الله.

فالكائنات أو المخلوقات عند ابن عربي، هي موجودة معدومة، حالها: الوجود، والحال لا يبقى زمانين بل يحول، وصفتها: العدم.

ويصبح مفهوم الخلق في هذا المذهب هو التجلي المستمر للحق في أعيان الكائنات؛ فهو تعالى الظاهر خلف حجاب المظاهر، وهو تعالى الوجود وراء حُجُب الموجود. يقول ابن عربي في **مشاهد الأسرار القدسية** (مخطوط شهيد علي رقم 1340 ق 88 ب) «المشهد الأول: أشهدني الحق نور الوجود، وطلوع نجم العيان، وقال لي: من أنت؟ قلت: العدم الظاهر».

وهكذا فرّق ابن عربي بين الوجود والموجود. فالموجود، أي المخلوق، وإن كان مشهوداً للعين، إلا أنه خيال. هذا ولا يجب أن يتبادر إلى الذهن أن الخيال في مقصود ابن عربي هو أمر وَهْمي، كما هو في فلسفات وأديان وحدة الوجود قبله، بل الخيال هنا، هو مرتبة وجودية، تتمتع بنصيب من الواقع، انه هو الذي يُكسي الأعيان «الثابتة في العدم» وجودها المُعار.

ـ وعندما يصل ابن عربي الى هذه النقطة في منهجه العقلي، نجده يقف حائراً، والحيرة هنا هي حيرة العقل أمام تفسير قضية استعصت عليه. هذه القضية هي صفة إدراك المخلوق لذاته مع أنه عدم.

ويتساءل ابن عربي هل الممكنات انتقلت من حال العدم إلى حال الوجود، أم أدركت أعيان بعضها البعض في عين مرآة وجود الحق وهي على ما هي عليه من العدم؟ (ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج 4، ص 211). وهذه الحيرة، على الرغم من أن المؤيدين لابن عربي اعطوها صفة عرفانية، فقالوا: حيرة عرفان، إلا أن هذه الحيرة هي برأينا حيرة منهجية، هي وقوف العقل الفلسفي حائراً أمام قضية عرفان شهودي (سعاد الحكيم، **المعجم الصوفي**، مادة «حيرة»). وهذا ما جعل مذهب وحدة الوجود يجد تابعيه وأنصاره بين العشاق الإلهيين من جهة، ويزاوج التعبير الشعري أكثر من التعبير النثري من جهة ثانية. مما حدا بزكي نجيب محمود إلى اعتبار مقولة الصوفيين بوحدة الكون موقفاً شعرياً، وكذلك هو التصوف بجمله (زكي نجيب محمود، **المعقول واللامعقول**، ص ص 388 - 389).

وإذا ما تجاوزنا حيرة العقل الفلسفي لنتتبّع الصورة التي أعطاها ابن عربي لعلاقة الحق بالخلق في ظل الوحدة الوجودية، نجد أنه قد أبدع في تمثيل الصور التشبيهية، التي تقرّب إلى الأذهان علاقة: العدم بالوجود، علاقة المظهر بالظاهر؛ وهذه الصور غذّت فيا بعد، الشعر الصوفي العربي والفارسي. ومن أشهر هذه التشبيهات أن الحق والخلق كالشمس ونورها. يقول ابن عربي: «فالموجودات كلها نور من أنوار شمس القدرة، فليس لنور الشمس مع الشمس رتبة المعيّة، بل رتبة الشمعية». (**الأجوبة اللائقة**، ق 6 ب). وصورة النور والظلال؛ فالنور، أي الوجود، واحد، تتعدد ظلاله بتعدد الأشياء التي امتد إليها. يقول ابن عربي:

فَعَيْنُ وجودِ الحقّ نورٌ محقّق وعينُ وجود الخلق ظِلٌّ له تَبَعْ

(**الفتوحات المكية** ج 4، ص 279). وتمثيل الصور والمرايا شبيه بالتمثيل السابق، أي النور والظلال، وهذا التمثيل يفسر الكثرة بتعدد المرايا في مواجهة الوجود الواحد، أي الرائي الواحد؛ كما يستعين ابن عربي بصورة قوس قزح، حيث يخدعنا النظر، فنرى ألواناً ما هي في الواقع سوى تكسر اللون الأبيض. (سعاد الحكيم، **المعجم الصوفي**، مادة: «وحدة وجود»).

د ـ شهود الوحدة الوجودية

بعد أن تقرر لابن عربي بالأدلة والأمثلة انفراد الحق بالوجود، بحيث لا يشاركه محدَث هذه الصفة، أخذ هذا الإقرار صفة العقيدة. فآمن بأن الوجود واحد، وهو وجود الحق، وكل ما سواه عدم. وهذا يوازي في ترتيب اليقين عند ابن عربي مرتبة علم اليقين.

وبعد العلم تأتي مرتبة العين، وفيها يفارق الإنسان دائرة اليقين النظري، ليشاهد ويعاين موضوع يقينه، ويكتسب بذلك الشهود طمأنينة المعارف الحسية الملموسة؛ وهكذا عين اليقين هو شهود لموضوع علم اليقين.

وعندما يكون موضوع علم اليقين يشمل عقيدة: الوجود الواحد، يصبح مشهود عين اليقين هو: الوجود الواحد. لذلك نجد أن ابن عربي لم يقل بوحدة الشهود، كما أنه لم يتوقف عند إثبات عقيدة الوجود الواحد، بل جمع المقولتين في فعل صوفي واحد هو: شهود وحدة الوجود.

وبذلك تميّز ابن عربي عن كل المقلدين له، ممن أتوا بعده، وادّعوا الإيمان بوحدة الوجود، ولم يتوصلوا إلى أن يعطيهم شهودهم رؤية هذه الوحدة الوجودية.

استمرار ابن عربي

شاغل النّاس ومالىء الدنيا، هكذا عاش ابن عربي، وهكذا رحل. . لملم خيوط تجربة وجدانية مبعثرة، فاجتمعت بين أنامل بصيرته صورةً طبعت كل الفكر الإسلامي اللاحق.

كَتب اسمَه على ألواح الضمير الصوفي، فأخذ وجوده حضوراً تسلل إلى كل الأذهان، فلم يستطع عالم إسلامي أن يهرب من قهر هذا الحضور ويتجاوزه، وكأنه لم يسمع بابن عربي أو لم يقرأه. وهكذا نجد أن الفكر الإسلامي عامة، والصوفي خاصة، دخل بعد ابن عربي في مرحلة يمكن أن نطلق عليها اسم: الفكر الإسلامي بعد ابن عربي.

واقتسم الطاقة الحيوية التي أبدعها مذهب ابن عربي في وحدة الوجود، مؤيدون ومعارضون، شُرّاحٌ ومقلدون، ويكاد يكون تاريخ مذهب وحدة الوجود بعد ابن عربي، هو تاريخ

تطور أثر ابن عربي في الأوساط الإسلامية. ابتدأ من المغرب العربي، امتداداً إلى المشرق الفارسي والقارة الهندية.

المغرب العربي

أ ـ تداخل اثر عربي مع اثر ابي الحسن الشاذلي، الذي قال لصاحب كثيراً ما كان يأتيه: «إن اردت التي لا لوم فيها، فليكن الفرق على لسانك موجودا، والجمع في باطنك مشهودا». وبذلك لخص الشاذلي خطة المدرسة الشاذلية، التي تتوخى حسن العلاقة مع أهل جميع المراتب والطبقات. ومن بعده أبو العباس المُرسي قال: «كان الإنسان بعد أن لم يكن، وسيفنى بعد أن كان. ومن كان طرفيه عدم فهو عدم». ومن بعد المرسي، شرح ابن عطاء اللّه المتوفى عام 709 هـ. هذا القول مستخلصاً: «ان مَن الوجود له من غيره، فالعدم وصفه في نفسه». (عبد الحليم محمود **قضية التصوف**، ص ص 248-249).

ومع ابن عطاء، اتضحت معالم مذهب في تفسير الوجود، يقوم على الذوق الصوفي، يعبِّر عنه بـ: شهود الأحدية؛ «مؤدّاه أنّ اللّه هو الوجود الحقيقي، باعتبار جميع مراتب الوجود، وما سواه من الأكوان، لا يثبت له رتبة الوجود الحقيقي، وإنما وجوده الذي تظنه حقيقياً، هو أمر متوهم». (التفتازاني، **ابن عطاء اللّه السكندري وتصوفه**، ص 289 وما بعد؛ كما يراجع، **شرح حِكَمِ ابن عطاء اللّه**، للعارف أحمد زرّوق، تحقيق عبد الحليم محمود، مكتبة النجاح، ليبيا، 1969؛ والترجمة الفرنسية للحِكَمِ العطائية التي نشرها الأب بولس نويا، *Ibn Atà'Allah et la naissance de la Confrérie sadilite*., Lib. Orientale).

ب ـ إن سلالة المدافعين عن مذهب وحدة الوجود الإسلامية لم تنقطع، بل ظلّت حيّة نشطة الى وقتنا الحاضر، وها هو فضيلة الدكتور عبدالحليم محمود يدافع عن الوجود الواحد، ويهتم خاصة بالمدرسة الشاذلية. (عبدالحليم محمود، **قضية التصوف**، ص ص 248-258).

التفت الدكتور عبدالحليم محمود إلى القرآن الكريم وما يحويه من عديد الآيات التي تنبّه المخلوقات إلى قيّومية الحق عز وجل، وإلى انفراده بالوجود الحقيقي الواحد، ورأى أن الصوفية يرون في التوحيد معانيَ لا يتطلع إليها غيرهم.

ج ـ وإلى اليوم، لا يزال أثر ابن عربي مستمراً، ويتتابع مذهب وحدة الوجود في المغرب العربي، مع أقطاب الشيخ الشاذلي المغربي (سيد حسين نصر، **ثلاثة حكماء**، ص 156، ص 214، حاشية 90). والشيخ العظيم النفوذ العلوي الجزائري (**المرجع نفسه**، ص 214، حاشية 91).

المشرق الفارسي

أ ـ انتشرت عقائد ابن عربي في الشرق الفارسي عن طريق تلميذه وربيبه صدر الدين القونوي الذي وضع العديد من المؤلفات لإيضاح مقاصد ابن عربي، وخاصة كتابه **مراتب الوجود**، والأرجح أن القونوي هو أول من استخدم عبارة: وحدة الوجود، في تاريخ الفكر العربي (Chodkiewicz *Epitre sur L'unicité absolue*, «Introduction», pp. 26, 36).

ب ـ ارتبط القونوي بعلاقات حيّة مع عدد من الفاعلين في الوسط الفارسي أهمهم جلال الدين الرومي.

سُمّي ديوان الرومي **المثنوي** باسم: فتوحات الشعر الفارسي، إشارة إلى مدى تمثيله لابن عربي ومذهبه أمام الناطقين باللغة الفارسية. وقد ترجم رينولد نيكلسون الديوان كاملاً إلى الإنكليزية مع الشروحات في ثمانية أجزاء: *The Mathnawi of jalal ad - Din Rumi*, Luzac, Londres, 1925 - 1937. وإلى اللغة العربية ترجمه وشرحه ودرسه الأستاذ محمد الكفافي في مجلدين: **مثنوي جلال الدين الرومي**، المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت 1967.

والرومي تأثر بمذهب ابن عربي، عبر صلته بالقونوي، وانتمى في الوقت نفسه، إلى سلسلة الشعراء الفرس الذين تقدموه، وعبّر أسوة بهم بكل ما امتلك من أبعاد وقوى وأدوات عن روح المسلم الفارسي في خصوصيتها الجغرافية والتاريخية.

وأثّر الرومي في جيل كامل من الشعراء الناطقين بالفارسية. أهمهم محمود شبستري صاحب ديوان **حديقة السر**، والشاعر حافظ الشيرازي المتوفى عام 791هـ، وعبد الرحمن جامي 1414-1492 م./ 899 هـ. «والذي يعد آخر شعراء الصوفية العظام»، (التفتازاني. **مدخل إلى التصوف**، ص ص 272-273).

ج ـ ولم يتوقف أثر القونوي عند الرومي، بل نراه قد ارتبط بمكاتبات في مسائل فلسفية مع نصيرالدين الطوسي.

كما أن فخر الدين العراقي، وهو أحد عظماء شعراء التصوف الإيرانيين. ألّف كتابه **اللمعات** في أعقاب أحد مجالس صدر الدين القونوي، التي كانت تدور على عقائد ابن عربي، وهذا الكتاب ساعد كثيراً على إدخال ابن عربي إلى عالم الفارسية، وقد شرحه عبد الرحمن الجامي، وعُرف شرحه

باسم **أشعة اللمعات**، ولا يزال هذا الكتاب يدرّس حتى اليوم في إيران، كمختصر للعقائد الصوفية.

د ـ وعن طريق الشرّاح كالقاشاني، والقيصري، وبالي أفندي، والنابلسي خاصة، توزع، أثر ابن عربي شرقاً وغرباً، واحتلت نسخ مخطوطاته المكتبات، وتجاوز عدد ما وصل إلينا منها الثلاثماية، وقد أفرد الأستاذ عثمان يحيى كتاباً في مجلدين لدراسة مؤلفات ابن عربي، دراسة نقدية مع الشروح الموضوعة عليها، فليُراجع، Osman Yahia, *Histoire et classification de l'Œuvre dIbn Arabi,* Institut Français de Damas, Damas, 1964.

هـ ـ إن مذهب ابن عربي في وحدة الوجود، قسم المفكرين الى يومنا هذا، ما بين معارض ومؤيد، وتوالت الكتب والمصنّفات حادّة بين المعارضين المتهجّمين وبين المؤيدين المدافعين الشارحين. ومن أشد المعارضين ابن تيمية وابن خلدون 1332-1466 م. وابن حجر العسقلاني 1372-1449 م/852 هـ، وابراهيم البقاعي المتوفى عام 858 هـ. ، الذي ألف كتابين في مهاجمة ابن عربي أحدهما: **تنبيه الغبي على تكفير ابن عربي**، والآخر: **تحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد**.

ومن المدافعين عن ابن عربي مجد الدين الفيرو زابادي 1329 - 1414 م، وقطب الدين الحموي، وصلاح الدين الصفدي، وشهاب الدين عمر السهروردي، وفخر الدين الرازي 1149-1209، وجلال الدين السيوطي 1445-1505 م، الذي ألّف في الدفاع عنه كتاب: **تنبيه الغبي بتبرئة ابن عربي**.

ومن أهم المتأخرين في الدفاع عنه وإعطاء مذهبه صفة كلامية هو عبد الغني النابلسي المتوفى عام 1143 هـ./1731 م. ، وخاصة في كتابه **الوجود الحق الظاهر**، الذي ألّفه من أجل «بيان عقيدة الأولياء الأكابر» كما قال في مقدمته.

و ـ وعلى الرغم من تصدي الكثير من العلماء لمذهب وحدة الوجود، إلا أنه ظل حيّاً مستمراً باقياً في الوسط الإشراقي والفلسفي والصوفي. ولم يمنع هجوم ابن تيمية وأتباعه من ظهور أساتذة كبار بعد ابن عربي، تابعوا تأملات هذا الجيل الراسخ حول: اللّه والإنسان والوجود. فكان أن ظهر عبد الكريم الجيلي، الذي تخطى حدود الشراح ليقدّم جديداً للعلوم الصوفية ولمذهب وحدة الوجود خاصة، على صعيد رؤيته للإنسان الكامل. ومع الجيلي حافظت وحدة الوجود على صورتها التي أقرّها ابن عربي، أي ما ثمّة إلا الذات والأسماء والصفات، ولكنها اكتسبت تماسكاً منهجياً قرّبها من الكِتابات الفلسفية الصرف.

وتضم قصيدة الجيلي العينية جماع مذهبه في وحدة الوجود (الجيلي، **القصيدة العينية**، مخطوط المكتبة الوطنية باريس رقم 3171 عربي ق.ق. 65 - 150)، ونترك أبياته تعلو على سجيّتها لأنها جلية في بيانها. . . يقول:

إذا زمزمَتْ وُرْقٌ على غُصْنِ بانَةٍ
وجاوَبَ قُمْرِيّ على الأيْكِ ساجِعُ
فأُذنيَ لم تسمعْ سوى نغمةِ الهوى
ومِنْكم، فإنّي ـ لا مِنَ الطَّيرِ ـ سامعُ
فأسْمَعُ عنكُمْ كلَّ أخرسَ ناطِقاً
وأُبصركم في كلِّ شيءٍ أُطالع
(ب. ب. 57 - 62).

كما يقول في مكان آخر مبيناً وحدة المتجلي وكثرة المجالي:

تجلّى حبيبي في مَرائي جمالِه
ففي كل مَرْأى للحبيبِ طلائع
وما الخَلْقُ في التمثالِ إلا كثلجةٍ
وأنتَ بها الماءُ الذي هو نابع
ولكن بِذَوْبِ الثلجِ يُرفعُ حكمُه
ويُوضَعُ حكمُ الماءِ والأمرُ واقع
(ب. ب. 136 - 166)

ز ـ لم يتوقف أثر ابن عربي على أبواب العالم الإسلامي، بل تخطّاه إلى آفاق مسيحية، وأثّر في الشاعر الفلورنسي الكبير دانتي، في مؤلفة **الكوميديا الإلّهية** (بالنثيا، **تاريخ الفكر الأندلسي**، «دانتي والإسلام»، ص. ص. 551 - 573). كما أثّر مباشرة على الراهب اللاهوتي المتصوف الإسباني ريموندو لوليو الذي عرف عدداً من الصوفية كابن سبعين والششتري والتلمساني، وأظهر تعلقاً بابن عربي، لأنه وافق هدفه في البحث عن الواحد. (بالنثيا، المرجع نفسه، ص 543 - 550؛ (M. Asin Palacios, *L'islam christianisé, pp 89-90)*

الخاتمة

بعد أن استعرضنا مذهب وحدة الوجود ومظاهره وتتبعناه في إهلاله وإبداره نرى لزاماً علينا أن نحدد الخصائص أو الملامح المشتركة لهذا المذهب، ويمكن تلخيصها بالنقاط التالية:

أ ـ إنه مذهب يحيي الكون، ويتعامل مع الطبيعة ككائن مريد مفكر، له تطور غائي. وهذه النظرة إلى الطبيعة ولدت رغبة في التوحد معها.

ب ـ إن هذا المذهب يستبعد فكرة خلق العالم من عدم،

والخلق المحدد في زمان ومكان؛ ويستبدلها بنظريات كالفيض والتجلي والتنزل والحلول... وهنا يفترق خطان: فريق يقول بقدم العالم، كاليونان مثلاً، قال إن العالم قديم ـ وهو وجود أبدي أزلي مطلق... إنه جوهر سرمدي، وأعراضه هي صور محدثة. وفريق ثان يقول بأن العالم خيال ووهم، والله فقط هو الوجود الحق.

ج ـ يقترب مذهب وحدة الوجود من القول بالتطور والتحول. ففي الطاوية مثلاً، من النمر يولد الحصان، ومن الحصان الإنسان وهكذا... وفي الفكر اليوناني نجد ماء طاليس تتحول بالرطوبة والبرودة الى نبات وحيوان، ونار هيراقليطس تتحول في الصور...

د ـ يحتل العرفان في مذاهب وحدة الوجود محل العمل والاختيار الإرادي الإنساني. إن الخلاص هو في المعرفة، ومسار الإنسان في الكون ومصيره محكوم لأمر حتمي؛ لذلك يتعطل الفعل الإنساني، ويبقى فقط التأمل مفتوحاً أمام الخلاص، كما في بوذية زِن Zén على سبيل المثال.

هـ ـ إن الله في مذاهب وحدة الوجود هو المطلق، إنه إله غير مشخّص... لا يرضى ولا يغضب؛ والعلاقة مع الله، هي: علاقة المقيّد بالمطلق. أو علاقة الجزئي بالكلي.

و ـ نكتفي بهذا القدر من النقاط المشتركة، مؤكدين على الأهمية التي أحرزتها مذاهب وحدة الوجود في تكوين الوعي الفلسفي المعاصر، وخاصة في رؤيته لله والإنسان والمصير الإنساني؛ فإله هيغل هو المطلق، التاريخ ينتهي الى المطلق، والكل يتطور باتجاه الله... وإله سبينوزا هو الطبيعة... كما أن هذه المذاهب وسمت التفكير الديني المسيحي، فكانت وحدة وجود برونو، ووحدة إيكهارت... وها هي قد تسللت الى الوعي الأدبي، فظهرت في رغبة توحّد الشعراء، وخاصة الرومانسيين، بالطبيعة، في تألبهم للطبيعة...

ولكن وحدة الوجود العربية الإسلامية، تميزت عن غيرها بأنها انطلقت من القرآن والسُنَّة، أنكرت الحلول والاتحاد والاتصال، فكانت بذلك رؤية كونية خاصة من خلال النصوص الإسلامية. لذلك دافع أصحاب هذا المذهب عن موقفهم بلغة قرآنية ومنطق أصولي أمام خصوم لم يستطيعوا أن يروا الصانع في صنعه، وظلت المخلوقات في تصورهم مقتطعة اقتطاعاً جذرياً عن اللّه عزّ وجلّ.

ولكن الصوفي حين يقول إنه يرى الصانع في صنعه، فهو يعلم تماماً، أنه لا يرى الذات الإلّهية، بل يشاهد ويلمح ما أظهر الحق تعالى للإنسان من آثار أسمائه وصفاته.

وتبرز وحدة ابن عربي مكتملة الملامح، عَبْر شُراحه ومؤيديه، تمثل رؤيته للعقيدة الإسلامية من الوجهة الوجدانية، وخاصة رؤيته الإسلامية لمكانة الإنسان في الكون. وحبذا لو تسهم هذه النظرة في تكوين الوعي الفلسفي والإنساني للمؤمن المعاصر؛ وذلك أننا اليوم أحوج ما نكون لأن نستعيد ثقتنا بالإنسان، لأن يعاودنا الشعور بأننا: خلفاء في الأرض؛ لأن نتذوق حلاوة كون اللّه عزَّ وجلّ، نَفَخَ فينا من روحه... وذلك إن إنساننا تحطّم على صخور قيم المجتمع الصناعي، وأكمل داروين فحرمه نعمة الإحساس بأنه الجنس الراقي المختار في هذا الكون الواسع... ونظرية الوجود الواحد الإسلامية باتساع أفقها الديني، ومكانة الإنسان ـ الخليفة لهي إمداد هام للمؤمن المعاصر، كيما يستعيد سيادته في الكون، ويوجهه من جديد ليكون جديراً بسكناه.

مصادر ومراجع

- ابن سبعين، عبد الحق، **بد العارف**، تحقيق جورج كتورة، دار الأندلس ـ دار الفارابي، بيروت، 1978.
- ـــ ، **رسائل ابن سبعين**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، لا تاريخ.
- ابن عربي، محيي الدين، **الإسراء إلى المقام الأسرا**، مخطوط ولي الدين رقم 1628، تركيا.
- ـــ ، **الفتوحات المكية**، دار صادر، بيروت، لا تاريخ.
- ـــ ، **فصوص الحكم**، نشره أبو العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، لا تاريخ.
- ـــ ، **الكتاب التذكاري، محيي الدين ابن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده**، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1969.
- ـــ، **مشاهد الأسرار القدسية**، مخطوط شهيد علي رقم 1340، تركيا.
- آرنولد، توماس، **تراث الإسلام**، تعريب جرجس فتح اللّه، ط 3، دار الطليعة، بيروت، 1978.
- الأصبهاني، أبو نعيم، **حلية الأولياء**.
- بالنثيا، آنغل جنثالث، **تاريخ الفكر الأندلسي**، ترجمة حسين مؤنس، مكتبة النهضة، مصر، 1955.
- بدوي، عبد الرحمن، **موسوعة الفلسفة**، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، بيروت، 1984.
- برهييه، إميل، **تاريخ الفلسفة**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1982.
- بلاثيوس، آسين، **ابن عربي حياته ومذهبه**، ترجمة عبدالرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1965.
- البيروني، أبو الريحان، **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**، ط 2، عالم الكتب، بيروت، 1983.
- وقد نشر عبد الحليم محمود مستلاً من هذا الكتاب تحت اسم **الفلسفة الهندية مع مقارنة بالفلسفة اليونانية والتصوف الإسلامي**، المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت.
- التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي، **ابن سبعين وفلسفته الصوفية**، دار الكاتب اللبناني، بيروت 1983.

- ـــ ، ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، مكتبة الأنجلو المصرية، 1969.
- ـــ ، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة، القاهرة، 1984.
- تـوملين،أ. و. ف. ، فلاسفة الشرق، ترجمة عبد الحليم سليم، دار المعارف، مصر 1980.
- الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، مكتبة محمد صبيح، القاهرة، لا تاريخ.
- ـــ، القصيدة العينية، مخطوط المكتبة الوطنية، باريس رقم 3171.
- جيمس، وليم، بعض مشكلات الفلسفة ترجمة محمد فتحي الشنيطي، المؤسسة المصرية العامة، لا تاريخ.
- حلمي، محمد مصطفى، الحياة الروحية في الإسلام، الهيئة المصرية العامة، 1970
- حلمي، محمد مصطفى، ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف بمصر، 1971.
- الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، 1972.
- الرومي، جلال الدين، مثنوي جلال الدين الرومي، ترجمة وشرح ودراسة محمد عبد السلام كفافي، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، 1967.
- زيادة، معن، «الفكر الصوفي عند ابن سينا»، ابن سينا، اللجنة الوطنية لليونسكو، مؤسسة نوفل 1980 .
- زيعور، علي، ومحمد الزعبي، البوذية، مطبعة الإنصاف، بيروت، 1964.
- سرڤيالي، رادا كرشنا، الفكر الفلسفي الهندي، ترجمة ندرة اليازجي، دار اليقظة العربية، 1967.
- السهروردي، شهاب الدين، الكتاب التذكاري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974.
- ـــ ، هياكل النور، نشر محمد علي أبو ريان، ط 1، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1957.
- شبل، فؤاد محمد، شانكارا، أو الفلسفة الهندية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975.
- ـــ ، حكمة الصين، دار المعارف، مصر، 1968
- الششتري، أبو الحسن، ديوان أبي الحسن الششتري، نشر علي سامي النشار، دار المعارف، الإسكندرية، 1960.
- الشيبي، كامل مصطفى، الحلاج موضوعاً للآداب والفنون العربية والشرقية قديماً وحديثاً، مطبعة المعارف، بغداد، 1976
- ـــ ، ديوان الحلاج، مطبعة المعارف، بغداد، 1974
- الشيرازي، روزبهان البقلي، مشرب الأرواح تحقيق نظيف محرم خواجة، مطبعة كلية الأداب، استانبول، 1973.
- صليبا، جيل، المعجم الفلسفي، مادة «وحدة الوجود»، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1979
- العراقي، محمد، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف، لا تاريخ.
- العطار، فريد الدين، منطق الطير، ترجمة بديع محمد جمعة، دار الأندلس، 1979.
- عفيفي، أبو العلاء، التصوف والثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب، بيروت، لا تاريخ.
- الغزالي، أبو حامد ، مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، الشيخ عبد العزيز السيرواني، عالم الكتب، بيروت، 1986.
- ـــ ، المنقذ من الضلال، نشر عبد الحليم محمود، دار الكتاب اللبناني، لا تاريخ.
- فرنكفورت، هـ. ، ما قبل الفلسفة، ترجمة جبرا ابراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1982
- فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة الإسلامية، مادة «ابن عربي ووحدة الوجود»، نقله إلى العربية كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1979.
- كبرى، نجم الدين، فوائح الجمال وفواتح الجلال، نشر فريتز ماير، ألمانيا، 1957.
- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي،مادة «وحدة الوجود»، الهيئة العامة، القاهرة، 1979.
- محمود، زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، بيروت، لا تاريخ،
- محمود، عبد الحليم، أبو يزيد البسطامي، دار التراث العربي، القاهرة، 1976
- ـــ ، قضية التصوف، المدرسة الشاذلية، دار المعارف، 1983.
- محمود عبد القادر، الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، 1966 - 1967.
- مروة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، 1979
- النابلسي، عبد الغني، كتاب الوجود الحق الظاهر، مخطوط الظاهرية، رقم 6056.
- نصر، سيد حسين، ثلاثة حكماء مسلمين، ترجمة صلاح الصادي، دار النهار للنشر، بيروت، 1971.
- ـــ، الصوفية بين الأمس واليوم، مادة «الحركة الصوفية ومذهب ابن عربي في القرن السابع الهجري»، ترجمة كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر. بيروت، 1975.
- نيكلسون، رينولد، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبو العلاء عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1969.
- يفوت، سالم، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1986.
- Afifi, A. E., *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabi*, Lahore, 1938.
- Attar, Farid - ud - Din, *Le Livre Divin* (Elahi - Nameh), trad. Fuad Rouhani, ed. Albin Michel, Paris, 1961.
- ———, *Le Livre de L'épreuve*, (Musibatnama), trad. Isabelle de Gastines, Fayard, Paris, 1981.
- ———, *Le Memorial des Saints*, trad. A. Pavet de Courteille, ed. du Seuil, Paris, 1976.
- —————, Mantic Uttaîr, *ou le langage des Oiseaux* Trad. du persan par garcin de Tassy, éd. d'aujourd'huis, paris, 1976.
- Balyani, Awhad - el - din, *Epitre sur L'unité Absolue*, Presentation et traduction de l'arabe par Michel Chodkiewiez, Les deux océans, Paris, 1982.

— Blochet, M. E., *Etudes sur L'ésotérisme musulman*, sindbad, Paris, 1979.
— Corbin, Henry, *Histoire de la philosophie islamique* Coll. idées No 38.
— ———, *La philosophie iranienne islamique aux XVII^e et XVIII^e siècles*, ed. Buchet/chastel, Paris, 1981.
— *Dict. de théologie catholique*, T. XI onze, deuxième partie, L. b. Le touzey et Ané, art «panthéisme», Paris, 1932.
— Eckhart Maître, *Traités et Sermons*, trad. de L'allemand par F. A. et J. M ed. d'aujourd'hui, Paris, 1942.
— *Encyclopedia Universalis* art: «Pantheisme — zen».
— Gardet, Louis, *Etudes de philosophie et mystique Comparées*, Lib. j. Vrin, Paris, 1972.
— Hustache, Jeanne Ancelet, *Maitre Eckhart et la mystique rhénane*, ed. du. Sevil, Paris, 1971.
— Kielce, Anton, *Le Taoïsme*, M. A. Editions Paris, 1984.
— Le maître Solange, *Râmakrishna et la Vitalité de l'hindouisme* ed. Sevil Coll. Maîtres spirituels N. 18.
— Massignon, Louis, *Kitab al tawasin — Al Hallaj*, Lib. Paul Geuthner, Paris, 1913.
— ———, *La Passion de Hallaj*, T. 3 La doctrine de Hallaj, Gallimard, Paris, 1975.
— ———, *Opera Minora* V2, Dar — Al — Maaref, Liban, 1963.
— Molé, Marijan, *Les Mystiques musulmans*, Les deux océan, Paris, 1982.
— Monawwar, Mohmmad Ebn, E, *Les Etapes mystiques de Shaykh Abu Said* .(أسرار التوحيد في مقام الشيخ أبي سعيد) trad du persan par Mohammad Achena, ed. Desclée de Browwer, Unesco, 1974.
— Monchanin, Jules, *Mystique de L'inde, mystère chrétien*, Fayard, Paris, 1974.
— Normand, Henry, *Les Maîtres du Tao*, ed. du Félin, Paris, 1985.
— Nwyia, Paul, *Ibn Atallah et la naissance de la confrérie Sadilite*, Lib. Orientale, 1971.
— Palacios, Miguel Asin, *L'Islam christianisé*, éd. de la Maisnie, Paris, 1982.
— Sakurazawce, Nyoit, *Principe unique de la philosophie et de la science d'extrême Orient*, lib. j. Vrin, 1981.
— Schaya, Leo, *La Doctrine soufique de l'unité*, Maisonneuve, 1962.
— Schweitzer, Albert, *Les Grands penseurs de L'inde*, Payot, Paris, 1967.
— Aurobindo Shri, *Trois Upanishads*, Ed. Albin Michel, 3 ème éd. 1949.
— Spinoza, *L'Ethique*, col. idées Phil. 62.
— Suzuki, Daisetz tei Taro, *Manuel de Bouddhisme zen*, trad. de L'anglais par pierre Dupin, ed. Dervy — Livres.
— Suzuki, Shunryv, *Esprit Zen. Esprit neuf*, trad. de l'anglais par Sylvie Carton, ed. du Seuil Col— Sagesse, Paris, 1977.
— *Le Veda*, Textes réunis et présentés par Varenne Jean, éd. Planète, Paris, 1967.
— Yi King, *Le Livre des mutations*, trad. du chinois par Charles de Harlez. éd. Planète, Paris, 1970.

سعاد الحكيم

الوضعية الجديدة

Neo — Positivism
Néo — Positivisme
Neo — Positivismus

يعود نشوء الوضعية الجديدة وتطورها، في أساس الأمر الى الاتجاه الذي أرسى دعائمه وبلوره أوغست كونت في فرنسا 1798 — 1857 ومِل 1806 — 1873 وسبنسر 1820 — 1903 في انكلترا. وقد أخذ هذا الاتجاه في الإفصاح عن نفسه وفي طرح مشكلاته، في بداياته الأولى، ضمن صيغة النقدوية التجريبية Empiriokritizimus.

أما عملية تحوله إلى نسق فلسفي نافذ في تأثيره وفاعليته ضمن الأوساط الفلسفية المتخصصة على نحو محدد، فقد اكتسبت أبعادها الأولية الكبرى في مرحلة ما بين الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية. أما تحقيق ذلك فقد تم عبر ما سمي الحلقة الفيينية. وفي سياق العمل ضمن هذه الحلقة، اتضح نسق من أنساق الوضعية الجديدة أطلق عليه التجريبوية المنطقية.

أسس الحلقة الفيينية Shlick، الذي كان عام 1922 قد أصبح خلفاً لـ Mach في فيينا. وقد تحلق حوله رهط من التلامذة والمهتمين بالقضايا الفلسفية من العلماء، وخصوصاً الرياضيين والفيزيائيين منهم. أما أهم هؤلاء وأكثرهم بروزاً فقد كان Waismann و Neurach و H. Feigl و F. Kaufmann وأخيراً Carnap الشهير. وجدير بالذكر أن التأثيرات النظرية الفلسفية التي أحدثتها الحلقة الفيينية العتيدة كانت قد انطلقت، في أساس الأمر وعموميته، بسبب من الوزن العلمي الكبير والمرموق لجمع من العلماء الرياضيين الذين انخرطوا، بصورة أو بأخرى، في صفوف الحلقة، أمثال H. Hahn و Menger و Goedel.

من طرف آخر، كان هنالك مجموعة من العلماء الطبيعيين الذين عقدوا صلات علمية خاصة، وكذلك أيضاً صلات فلسفية نظرية، مع ممثلي الحلقة الفيينية، وإن لم يكونوا قد وافقوهم على آرائهم، كلياً أو جزئياً.

في مقدمة هؤلاء كان Plank و Einstein و Hilbert. وقد كان من شأن ذلك، في سياق الأمر وفي محصلته، أن تعاظم تأثير هذه الحلقة بشكل مطرد في أوساط العلماء والفلاسفة والمثقفين عامة، على حد سواء.

ففي برلين تمحور حول Reichenbach و Dubislaw

و Grelling مركز آخر للوضعية الجديدة، كان على صلة نوعية وثيقة بالحلقة القيينية التي شاركها آراءها بصورة عامة وإجمالية. وبعد ذلك، في عام 1931، تأسس في براغ بتأثير من كارناب وبقيادته مركز للوضعية الجديدة. وينبغي أن نضيف إلى هذا أن الفيلسوف الإنكليزي A. J. Ayer مارس نشاطاً ملحوظاً على صعيد الحلقة القيينية فترة من الوقت.

إن ذلك كله مجتمعاً يفصح عن الوتيرة السريعة للتقدم الذي أحرزته الوضعية الجديدة في وقت قصير نسبياً أولاً؛ كما يبرز، من طرف آخر، المستوى الذي حققته هذه الفلسفة ضمن أوساط علمية وفلسفية نافذة التأثير والفعل في مجموعة متعددة من مناطق أوروبا.

كان للبحث الذي أنجزه Wittgenstein موسوماً بـ Tractus Logico — Philosophicus والصادر عام 1922، تأثير بالغ الأهمية والحسم في نشوء وتبلور الأفكار الأساسية للوضعية الجديدة ضمن الحلقة القيينية. في هذا السياق ينبغي أن نأتي على ذكر Russel. فلقد أسهم هذا الأخير في تكوين المذهب الجديد ـ القديم، وذلك تخصيصاً في ذريته المنطقية التي صاغها على النحو النظري التالي:

لا المادة توجد، ولا العقل كذلك، وإنما الوقائع الحسية المفردة Sense — Data هي وحدها التي تتسم بكونها موجودة، وترتبط منطقياً ببعضها بعضاً، وتكوّن، من ثم، الوجود الحقيقي، بما هو وجود وعلى عواهنه.

وبصورة أولية مبدئية، نجد أن مختلف الصيغ والأشكال التي اكتسبتها الوضعية الجديدة قد جرى التعبير الضمني عنها في بحث فتغنشتاين الآنف الذكر، وذلك حين يعلن الأطروحة التالية: «إن مجموع الجمل الحقيقية. . . هو مجموع العلوم الطبيعية. والفلسفة ليست علماً طبيعياً. أما هدف الفلسفة فهو الإيضاح المنطقي للأفكار. والفلسفة ليست نظرية، بل هي نشاط. وان حصيلة الفلسفة ليست جملاً فلسفية، وإنما هي جعل الجمل واضحة».

في ضوء ما كتبه فتغنشتاين وبالعلاقة الداخلية معه، يكتب شْلِكْ لاحقاً، حيث يأتي على مهمة تحديد الفلسفة: «إنها المهمة الحقيقية للفلسفة أن تبحث عن مغزى التأكيدات والأسئلة، وأن تجعلها واضحة. وإن مغزى أية جملة يُحدَّدُ، في الخط النهائي، من قِبَلِ المُعطى وحده، وليس من خلال شيء آخر سواه».

تلك هي الأطروحات الأساسية التكوينية للوضعية الجديدة. بيد أنه من الملاحظ لدى البحث في هذه الأخيرة أن مواقف الوضعيين الجدد المفردة تتواتر بين صيغ مختلفة ومتمايزة، على نحو أو آخر وبدرجة أو بأخرى، وذلك ضمن وحدة عامة من التصور الوضعي الجديد تجمع بينهم وتمنحهم سمتهم المشتركة. فنحن نواجه خطاً متحركاً متنقلاً من تصورات فلسفية مثالية محفوفة بمظاهر من عدم التماسك وبلحظات ميكانيكية الى تصورات أخرى تنطوي على كثير من التماسك والانضباط في نطاق الفلسفة المثالية الذاتية Solipsism. وجدير بالقول ان توجهاً واضحاً بما فيه الكفاية ومعادياً لأسلوب التفكير الجدلي أو الديالكتيكي وذا منحى ميكانيكياً يحيط بالعملية المعقدة التي قادت إلى نشوء وتبلور الفيزيائوية أي النزعة الفيزيائية ضمن حلقة ڤيينا. وإذا كان الحديث عن تطور متّسق للطروحات الوضعية الجديدة وارداً في إطاره العام الإجمالي، فإنه لا بد وأن يضاف إلى ذلك أن آراء الوضعيين الجدد المفردة غالباً ما طرأ عليها، في سياق تبلورها وتطورها، تغيرات كانت أحياناً غير ضئيلة الأهمية.

يعلن الوضعيون الجدد الكُثر أن هنالك خطاً عاماً مشتركاً وناظماً تندرج تحته آراؤهم جميعاً؛ ذلك هو الموقف العلمي الصارم على صعيد الفلسفة الذي يمكن تحقيقه عبر استخدام منسَّق ومتّسق للمنطق الرياضي الحديث. وقد اتضح أن في ذلك اتجاهاً لإحالة العملية المعرفية بكاملها إلى المنطق أو إلى ما يتمحور حوله من أنساق معرفية. وعلى نحو أكثر تدقيقاً وتخصيصاً يمكن القول بأن الوضعية الجديدة تعلن أن الرياضيات والمنطق ليس من شأنهما أن يعلما شيئاً عن الواقع، وأنهما خاليان، بصورة جوهرية، من المضمون. ومن هنا، فإنهما يقدمان فقط طرائق لإعادة صياغة الجمل. وإذا كان الأمر كذلك، فإنهما، الرياضيات والمنطق، سابقان على التجربة، أوّليان Apriori.

إن إعلان الوضعية الجديدة تلك الأطروحة الخاصة بانعدام العلاقات على صعيد المنطق والرياضيات، وإحالة الرياضيات إلى نظرية للمجموعات الرمزية السابقة على التجربة والتي تقود نفسها بنفسها، لا يقود إلى الخروج عن دائرة مفهوم التجربة كما تتصوره التجريبوية المثالية الذاتية التقليدية؛ بل إنه، على النقيض من ذلك، يدخل إلى دائرة هذا المفهوم. فالمنطق والرياضيات يعكسان، بصيغة مجردة ومعقدة جداً وذات أوجه متنوعة، علاقات من النوع الأكثر عمومية بين أشياء واقعية من طرف ومجموعات من الأشياء الواقعية من طرف آخر. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن الوضعية الجديدة تُنكر القول بوجود العام وبوجود مجموعات الأشياء، فإننا سوف نتَبيَّن أنها ليست في الموقع الذي يتيح لها إمكانية إيضاح عملية التجريد التي تتكون ضمنها المفاهيم المعرفية. كما أن النتائج الكبرى

والأساسية لاستخدام الرياضيات والمنطق في الممارسة الإنسانية المحدّدة لكثير من التغيرات على صعيد الواقع تغدو، والحال كذلك، غير قابلة للفهم وللضبط المعرفي الفعلي. ولما كان الأمر على هذا النحو، فإن الاعتراف بتلك النتائج وبما يتمحور حولها من قضايا، تلك التي ليس بوسع الوضعية الجديدة أن تنكر وجودها، يؤدي إلى تحويل الواقع إلى المنطق، والوعي، والفكر. وفي ذلك، كما يتضح من سياق المسألة، ولوجٌ إلى الذاتوية المثالية. والطريف الدَّال أن أولئك المناطقة، ممثلي الوضعية الجديدة، يجدون أنفسهم في حالة من الحرج إزاء ذلك الأمر، بحيث انهم لو أقروا صراحة بتلك الحالة، لفقدوا الكثير من التماسك المنطقي الذي يمثل ـ ضمن ذهنيتهم المنطقية العامة ـ القاع الأساسي.

وهنالك نقطة ذات خصوصية منهجية على صعيد النظر للعلوم من قبل الوضعيين الجدد؛ تلك هي أن كل القضايا في مجموع العلوم، التي لا يمكن إيضاحها فقط بالوسائل التحليلية للمنطق الرياضي الحديث، يعلن أنها قضايا زائفة، غير حقيقية، أي لا تتمثل بمحمولات وجودية واقعية. فالحقيقي، هنا، هو فقط ذلك الذي يتحرك في حقل المنطق الرياضي ولواحقه. كذلك تُعلن الوضعية الجديدة أن القول بوجود الواقع المادي مستقلاً عن الوعي، أمر لا معنى له، أو أنه يمثل قضية زائفة.

إن الجُمل ذات المعنى أو المغزى هي، بحسب ذلك، فقط تلك التي تجعل من نفسها موضوع بحث للتحقق من مصداقيتها منطقياً أو تجريبياً، طبعاً بالمعنى الوضعي الجديد للتجريب. إن معنى جملة ما يتحدد، قولاً واحداً، من خلال شروط قابليتها للتحقق Verification. ومن البيِّن أن مثل هذا الرأي من شأنه أن يخلق هوة يستحيل تجاوزها بين الفلسفة والعلوم المفردة، وكذلك بين التجربة والنظرية. ذلك لأن المفاهيم الفلسفية والنظرية العامة، على حد سواء، هي، بمعنى أساسي، حصيلة عمليات تجريدية. فهي تعكس علاقات عامة وجوهرية، ولا يمكنها ـ في الحالات العادية ـ أن تردَّ نهائياً وقطعياً إلى طرق استنتاجية منطقية، أو أن يجري التحقق منها من خلال مقابلة أو معارضة مع المدرَك الحسي. وجدير بالذكر أن الرأي الوضعي الجديد القائل انه حتى تلك المفاهيم البسيطة، مقارنةً بغيرها، والمدعوة بمفاهيم التراتب، لا يمكنها أن تكون واضحة عبر مقابلتها أي بمعارضتها بالمدرَك الحسي، إن هذا الرأي جعل الوضعيين الجدد يميلون لاحقاً إلى إضعاف مطلب التحقق.

لقد تحولت مهمة الفلسفة، وفق المنطوق الوضعي الجديد، إلى عملية تحليل منطقي لكيفية التكوّن المفهومي للعلوم المفردة. ومن ثم، فالتصدي لمثل المسائل التالية: اكتشاف القانونيات العامة التي تحكم الواقع المادي، والبحث في العلاقات الأنطولوجية والابيستمولوجية بين الوعي وهذا الواقع الخ . . .، يغدو أمراً نافلاً لا ينطوي على دلالة حقيقية. وحالئذ لا يبقى ما يحول دون تحقيق الهدف الوضعي الجديد، وهو أن تُنقّى الفلسفة من الإشكاليات الايديولوجية، وأن ينتزع منها ما ظل مهيمناً مدى طويلاً تحت اسم وظيفتها التكوينية، لترتد، في نهاية الأمر، إلى فلسفة للغة. وكذا الأمر فيما يتصل بالعلوم المفردة. فهذه، أيضاً، يطالب بتنقيتها مما تعتقده أنه يمثل قاعدتها التكوينية.

يفهم الوضعيون الجدد تحت مصطلح التحقق المنطقي تحديد ما إذا كانت جملةٌ ما متوافقة مع قواعد المنطق أو غير متوافقة معها. أما مصطلح التحقق التجريبي فيفهمونه على أنه عملية الإرجاع إلى مثل تلك الجمل التي يطابقها مطلب تدليل غير مباشر (مثل: هنا يكون أبيض)، أو حَدَث غير مباشر، هذه العملية الإرجائية التعريفية التي تنجز عبر وسائل المنطق المساعدة. والجمل التي لا تنطبق عليها إحدى تينك الحالتين من التحقق توصف بأنها عديمة المعنى.

بذلك، تؤكد الوضعية الجديدة أنها خارجة، بصورة حاسمة، عن هيوم، إذ انه لم يعد يوجد أسئلة غير مجاب عنها بمعنى الارتيابوية التقليدية. غير أن هذه الوضعية لم تفعل أكثر من إعادة صياغة المجموعات الرمزية في ذاتها منطقياً تجريبياً. فهي حين تستبدل المقولة التالية: «هذا السؤال غير قابل للإجابة مبدئياً بالمقولة: «هذا السؤال عديم المعنى»، فإنها، بذلك، تكون قد وضعت كلمة مكان كلمة أخرى. وعلى هذا النحو، تبقى أسيرة الارتيابوية الهيومية. فجملةٌ ما يمكن أن تكون إما صحيحة وإما خاطئة، أو أن تكون بالأحرى مؤلفة من جمل جزئية صحيحة أو خاطئة. ولما كانت الوضعية الجديدة ترفض، من حيث الأساس، القول بأن الجملة تعكس علاقة واقعية موضوعية أو تعبر عنها بصورة مجردة خاطئة أو صحيحة، فإنها تعتبر الجملة التالية، مثلاً: «إن عدد سكان سورية 10 ملايين، وبنفس الوقت 20 مليوناً»، عديمة المعنى. والجملة الأخرى التالية التي تتحرك في نطاق الهيومية الكنطية: «يوجد عالم في ذاته، لكنه مبدئياً غير قابل لأن يعرف»، تطلق عليها الوضعية الجديدة أيضاً «عديمة المعنى».

إن مسوغات ذلك تنطلق من أنه لا تتوافر معطيات تسمح بجعل تلك الجملة قابلة للتحقق تجريبياً. إن الجملتين اللّتي عليهما ليستا عديمتي المعنى، بل هما ـ بتعبير بسيط سليم،

خاطئتان. فالأولى منها خاطئة، لأنها تنطوي، في آن واحد، على مقولتين متناقضتين، ومن ثم متعارضتين مع المعطيات الموضوعية لحالة سكان سورية. ها هنا بالضبط يكمن خطأ منطقي يمكن تصحيحه (بمعنى إزالته) في ضوء معطيات الواقع الذي يتوجه إليه. وكذا الأمر فيما يتصل بالجملة الثانية. فالتجربة البشرية الشديدة الغنى والتنوع تظهر، في سياقيها التاريخي والتراثي، إنه يمكن التعرف على العالم في ذاته انطلاقاً من أن الظاهرة التي هي، بحسب المنطوق الهيومي الكنطي، ظاهرة مطلقة لجوهر مطلق. وهي، بالتالي، غير قادرة على أن تفصح عن نفسها إلا بمقدار ما تستمد من ذلك الجوهر، وبمقدار ما يفصح هذا الأخير عن نفسه فيها.

إن المفهوم الوضعي الجديد عن الجملة الزائفة أو القضية الزائفة يتعارض بصورة قطعية منطقياً، مع العلاقات الواقعية الموضوعية؛ بمعنى أنه يشكل خُلفاً إزاء هذه الأخيرة. وهذا ما حدا ببعض ممثلي الوضعية الجديدة، منذ وقت ليس بعيداً، أن يتعهدوا تعريفاتهم وتحديداتهم لهذا المفهوم بمزيد من الحذر والتحفظ لكي لا يواجهوا ذلك الخُلف بصورة حادة فاقعة.

تهتم الوضعية الجديدة بمفهوم الكيفية؛ إنما اهتمامها هذا يتأتى من موقع سلبي. فلقد رفضت الأخذ به، بعد أن اعتبرته مسألة تدخل في دائرة الاهتمامات الفردية الخاصة، والذاتية. فضمن العلاقات القائمة بين الناس تمارس البنى دوراً. واللغة تستطيع أن تحيط بهذه البنى، ومن خلال ذلك أيضاً بموقع الكيفيات الناشئة في سياق هذه البنى. وذلك يتم بأن يُدخل كل إنسان، عبر لغة علمٍ ما، كيفياته الشخصية في واحدة من تلك البنى. في هذا الموقف من الكيفية، يتضح اتجاه حازم لاعتبارها غير حائزة على الوجود الواقعي الموضوعي. ومن ثم، فالمعرفة لا تغدو، وفق ذلك، قادرة على تقديم نتائج علمية في بحثها للكيفيات.

أما اللغة فينيط بها الوضعيون الجدد وظيفتين؛ الأولى هي وظيفة التأشير أو الترميز، أما الثانية فهي وظيفة الإخبار. الأولى تتصل بترتيب طبقتين، طبقة الحدث المعاش، وطبقة الإشارة اللغوية. أما الثانية فلا تتضمن شيئاً أكثر من أن تكون قابلة للعرض في كل علاقة، وعبر مقياس متغير. وكل إنسان يكرس تجاربه الخاصة الذاتية بصفتها ثوابت في سبيل ذلك المقياس.

وبعد أن أقصت الوضعية الجديدة كل القضايا الجوهرية التي مارست، في حينه، دوراً في تاريخ الفلسفة، وذلك حيث اعتبرتها قضايا زائفة، فإنها لم تعد ترى في موضوع الفلسفة أكثر من أن يكون التحليل المنطقي للغة. وحتى هنا، فليس المقصود بذلك اللغة الواقعية العينية، وإنما «بنية نظام تراتبي محتمل لكل العناصر الإشارية». على هذا الطريق تنتزع اللغة من شروطها وأسبقيتها الواقعية الموضوعية، لتُحوَّل إلى ظاهرة مثالوية لا عقلانية. أما صياغة نظرية بناء الجملة لتلك الأنظمة التراتبية فتغدو مهمة فلسفية أساسية. وضمن هذا الموقف يؤكد بأن معنى جملة لا يحدد من خلال العلاقات الواقعية التي تعكسها وتعبر عنها، وإنما عبر فئة الجمل الممكن استنباطها منها، أي من الجملة، والتي ليست ذات بعد تحليلي. ولما كانت كل جمل المنطق والرياضيات تحليلية وكانت كل الجمل التي تشتق منها تحليلية، فإن نتيجة محددة تتولد عن ذلك، وهي أن المنطق والرياضيات لا معنى موضوعياً لها، وأنها، من ثم، لا تُعلم شيئاً عن الواقع.

ويحدد الوضعيون الجدد لغة العلوم حيث يعلنون أنها تنقسم الى طبقتين من الجمل، جمل تجريبية وأخرى بنائية. أما هذه الأخيرة فهي جمل حول إشارات ومراتب إشارية وحول تشابكها. ولقد أكد أولئك أنهم قاموا باكتشاف خاص حين أعلنوا عن وجود جمل بنائية خُلَّبية أي زائفة. إن هذا التركيب المفهومي ينطلق من التمييز بين لغة الموضوع واللغة الجملية البنائية لحقل ما. فلغة الموضوع تتعامل مع أشياء وصفات وعلاقات هذا الحقل؛ أما اللغة الجملية البنائية فتتعامل مع العلاقات المنطقية للمفاهيم والجمل والنظريات ضمن الحقل المشار إليه. في هذا السياق، ينظر إلى الجمل البنائية الخُلَّبية على أنها الجمل التي تخص، خُلَّبياً أي ظاهرياً، لغة الموضوع، في أنها، في حقيقة الأمر، تترجم إلى اللغة الجملية البنائية. فمثلاً نجد جملة الموضوع الخلبية التالية: «خمسة هي عدد»، تترجم إلى الجملة البنائية: «خمسة هي كلمة عدد». وبذلك يكون قد برهن على أن الجملة الأولى بنائية خُلَّبية. أما خاصيتها فتكمن في أنها تعبر بأسلوب قول مضموني ما تعبر عنه الجملة الثانية بأسلوب قول شكلي. وهذا يعني أن الجمل البنائية الخلبية تدور، فقط ظاهرياً أو خلبياً، على موضوعات قائمة خارج اللغة.

لقد كان على الوضعيين الجدد أن يعترفوا لاحقاً أن الانتقال من جملة النمط التالي: «خمسة هي رقم» إلى الجملة المطابقة، ذات النمط التالي: «خمسة هي كلمة رقم»، يغير معنى ومضمون وطابع الجملة. وبذلك دخلت قضايا سيمانطيقية أي دلالية إلى جانب قضايا بنائية جملية، حيث يقوم مركز الثقل على دلالة الكلمات والجمل. بيد أن هذا لم يكن يعني تحولاً باتجاه المادية الفلسفية. ذلك أن الفكرة اللاحقة بإمكانية تمييز العلاقات المنطقية عن العلاقات التجريبية الوصفية على أساس

الدلالة، لا تتضمن بالضرورة ولا بحال من الأحوال الفكرة الأخرى، وهي أن الإقرار بـ الدلالة ـ المعنى لا يرتد إلى الإقرار بالواقع الموضوعي. فإذا كانت الوضعية الجديدة قد أسست الحقيقة المنطقية على القواعد الجملية البنائية، فإنها بذلك لم تؤسسها على العلاقات بين المقولة، أو القول، والواقع، وإنما كذلك على قواعد هي القواعد الدلالية. ومن هنا، فإن التحليل الإشاري للغة العلوم يعلن بأنه مضمون الفلسفة. أما هذا التحليل فينطوي على ثلاثة أوجه: الوجه الجملي البنائي (نظرية بناء الجملة للغة) والوجه الدلالي (دلالة اللغة) والوجه النفعي ـ البراغماتي ـ (استعمال اللغة).

وجدت الوضعية الجديدة نفسها أمام ضرورة الإقرار بأن إعادة بناء مفهومي علمي ما، يمكن أن تكون واردة فقط في حال أخذ نتائج العلوم المفردة بالحسبان الدقيق. والطريف أن هذا المطلب اعتُمد، بصورة خاصة من جانب علم الرياضيات، أي العلم الذي عملت الوضعية الجديدة على أن تجعله المعقل العلمي الرئيسي لها. ولعله من مفارقات الموقف أن يُشار إلى أن الوضعي الجديد Goedel قد برهن بصورة قطعية من خلال مباحثه الرياضية أن مفهوماً رياضياً للحقيقة يقوم على نظرية بناء الجمل Syntax، لا فائدة منه على الصعيد العلمي. أما وجه المفارقة فيكمن في أن ذلك المفهوم يشكل واحدة من الأطروحات الرئيسية الأولية للوضعية الجديدة.

إن المضمون الواقعي للانتقال من التركيب الجملي البنائي Syntactic للجمل والكلمات إلى دلالتها يتحدد من خلال كيفية الحصول على هذه الدلالة. وطالما ظلت دلالة جملة تُرد، تعريفياً، إلى كلمات أخرى ينظر إلى دلالتها بمثابتها ثابتة، فإن القضية تغدو قائمة على التحويل من جملة إلى أخرى أو من كلمة إلى أخرى. وإذا ما كان ضرورياً، في نهاية الأمر، أن تتقاطب المفاهيم المطابقة للكلمات مع شيء ما بغية إيضاح تمايزها أو تناقضها مع هذا الشيء، وكان ضرورياً ألاّ يكون هذا الشيء هو المفهوم نفسه، فإن الوضعية الجديدة لا ترى الشيء العتيد ممثلاً بالواقع الموضوعي، وإنما بالحدث المباشر. فإذا كان الأمر كذلك، فإن النزعة المعنية، في موقفها ذاك، تمثل أحد أوجه الفلسفة المثالية الذاتوية، التي لعلها تشير إلى ذاتوية الفيلسوف Berkeley.

في هذا السياق يذكّر بما قام به Carnap من جهد لإنشاء منظومة مكرسة للمفاهيم على أساس معطى الحدث، وهو وعي البناء المنطقي للعالم. ومن أجل ذلك أكد على أن كل العلاقات تُرد إلى تشابهات بين الأحداث الأولية. وفي هذه الحال، يبرز التذكر الخاص بالتشابه بمثابته علاقة أساسية. أما الهدف من هذه العملية فقد كمن في البرهان على أن الحديث عن واقع مستقل عن الوعي، بحسب المنظومة المذكورة، أمر غير قابل للتأسيس؛ ومن ثم؛ فإنه عديم المعنى إلى درجة أن الحديث عن مثل ذلك الواقع يصبح لغواً لا طائل تحته.

أما الأحداث الأولية فيراد لها أن تكون متطابقة مع الجمل الأولية من ذات الشكل التالي: «الآن الأمر هنا هكذا وهكذا». وعناصر تكوينها الجوهرية تمثل كلمات موجِّهة. والذي يتبع هذا التوجيه هو وحده القادر على فهم مستغلقات معنى تلك الجمل الأولية. أما الحقائق التي تتضمنها واحدة من هذه الجمل، فإنها معطاة، في نفس الآن، مع فهمها؛ كما أن حقيقة جمل عامة هي وظيفة لحقيقة الجمل الأولية التي تندرج تحت تلك الجمل العامة. ومن الناحية المنطقية، فإن جملة أولية من هذا النوع هي جملة مفردة لا تنطوي على جمل أخرى ولا على المفاهيم، كلاً أو بعضاً، بصفتها جزءاً تكوينياً. وبسبب من أن هذه الجمل الأولية تحتوي، عن طريق الكلمات الداخلة فيها، على «الآن» و«هنا»، فإنها لا تمتلك، بصيغة واضحة، قيمة مستديمة. وهذا يشير الى أنها لا تكون مفهومة إلا بالنسبة الى ذلك الذي يقف الى جانب اللاّفظ في لحظة لفظِ الجملة المناسبة.

وبالأصل، حين يقول المرْء: «إن الشخص أدرك في وقت محدد وفي مكان محدد هذا وهذا من الأمور»، فإن القول هنا لم يعد جملة أولية. وإذن، الجملة الأولية غير قادرة على تأسيس دلالة الجمل والكلمات. إن هذا القرار المنطقي لم يستطع الوضعيون الجدد أنفسهم أن يتغاضوا عنه مع استمرار الوقت. ولذلك، فهم حاولوا أن يستعيضوا عن الجملة الأولية بـ الجملة المحْضرية ـ التقريرية. ومن هذا الموقع، يغدو ضرورياً أن تتحقق كل مقولة (قول) للعلم عن طريق اشتقاق جمل محضرية ـ تقريرية منها منطقياً يمكنها، بدورها، أن تقارَن بأحداث مباشرة.

إن الجمل المحضرية يراد منها أن تشير إلى مضامين احداث غير مباشرة. ولكن لا يجوز أن تكون متضمنة جملاً منجزة عن طريق بلورة نظرية للإدراكات. وجدير بالقول ان آراء الوضعيين الجدد غير موحدة حول هذه المسألة. وبما أن الجمل المحضرية يراد لها أن تمثل أساس العلوم التي يبنى عليها كل شيء آخر، فإنه من اللازب أن يجد الوضعيون الجدد أنفسهم، ومن موقعهم الخاص نفسه، مدعوين إلى أن يقدموا طريقة دقيقة لتحصيل مثل هذه الجمل. وما يمكن ملاحظته هنا هو أن المحاولات التي قامت على هذا الصعيد أخفقت. من طرف

آخر، كان على هؤلاء أن يتراجعوا عن القول بنوعية الأساس المطلق والنهائي للعلم، تلك النوعية التي تلحق بالجمل المحضرية. وفي حقيقة الأمر، كل جملة، ومن ثم كل جملة محضرية تتضمن، بصراحة أو على نحو غير مفصح عنه، البلورة النظرية للعلاقة المقدمة ثانية.

وعلى ذلك، لعله أصبح واضحاً أن جملاً محضرية من النوع الذي تأخذ به الوضعية الجديدة، لا سبيل إلى وجودها، في التحليل الأخير للمسألة. ولقد وجدت لدى بعض الوضعيين الجدد محاولات للخروج من هذ المتناقضات إلى الواقع، وإيجاد حدٍ ضروري من التماسك في العلاقة بين المفهوم والواقع. ضمن هذا السياق تبرز محاولة Neurath. فلقد اقترح هذا الأخير أن تعتبر جملٌ عينية محددة الجمل المحضرية، أي النقطة النهائية للإحالة Reduction المنطقية. أما مسألة تحديد أية نقطة نهائية يؤخذ بها في هذا الحقل، فإن ذلك من شأن القرار الذي يجمع عليه العالم المعْني؛ إضافة إلى أن هذا القرار قابل لأن يكون خاضعاً للتصحيح.

إن معطيات الموقف الوضعي الجديد العتيد تشير إلى أن هذا الأخير لا يستطيع تجاوز الميل الذي يقوده إلى مواقع الفلسفة المثالوية الذاتية، إلا إذا ضحّى بمنطلقاته الفلسفية المنطقية أو بمعظمها. ذلك أن السؤال التالي يفرض نفسه على الباحث الذي يلاحق المسألة حتى جذورها: كيف على هذا الباحث أن يتصرف إذا تناقضت واحدة من تلك الجمل المحضرية المفهومة ذاتوياً مع نظرية تثبت الممارسة العلمية صحتها؟ هل يتخلى الباحث، حالئذ، عن هذه النظرية في سبيل ألّا يدخل الواقع الموضوعي أساساً لعلمه حول الجمل المحضرية. ولعلنا نواجه في أوساط حلقة ڤيينا تيار الفيزيائوية Physicalism بمثابته موقفاً وضعياً جديداً تقاد اطروحاته الأساسية، بصورة حازمة، حتى نهاياته النظرية المعرفية والإيديولوجية القصوى. فها هنا يجري التأكيد على تجريبوية محضة يراد لها أن تكون طريقة للوصول إلى الوقائع الذرية والأحداث الأولية أو العناصر الأولية المكوّنة للنظام الفيزيائوي، وكذلك للبحث فيها.

مع صعود الفاشية في ألمانيا، اضطر ممثلو حلقة ڤيينا أن يوقفوا نشاطهم. بعدئذ، أي في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، ومن ثم في مرحلتنا الراهنة اكتسبت الوضعية الجديدة فاعلية إضافية في الولايات المتحدة الأميركية والبلدان الاسكندنافية وأميركا اللاتينية، وذلك ضمن صيغة الفلسفة التحليلية. فبينما انطلقت هذه الأخيرة، في الأصل، عاقدةً الصلة مع الأفكار الأساسية لحلقة ڤيينا، نجد أن الاتجاه التحليلي اللغوي الأحدث لمدرسة اكسفورد يستند، بدرجة غالبة، إلى فتغنشتاين في أطروحته حول السجالات اللغوية، تلك الأطروحة التي بلورها ضمن معالجاته الفلسفية. إلى جانب ذلك، نتبين تياراً آخر ثالثاً ظل مرتبطاً بـ الفلسفة التحليلية في نطاق الوضعية الجديدة، ذلك هو ما اطلق عليه التجريبوية الجديدة. أما هذه الأخيرة فتجد مهامها كامنة في إحياء الظاهراتوية Phenomenalism المعرفية، وفي تدقيق مبدأ التحقق الوضعي واستعماله في نطاق العلوم الاجتماعية. وضمن هذا السياق العلمي الاجتماعي، تبرز التجريبوية الجديدة في صيغتها المناهضة لفكرة التحول الاجتماعي الاشتراكي العلمي، صيغة العقلانوية النقدية، التي يقف Popper و H. Albert في مقدمة ممثليها.

إن أسلوب التفكير الوضعي الجديد يظهر بصورة طريقة فلسفية مكثفة، وكذلك بصيغة عفوية. فهو يعكس، أساساً، وقائع وقانونيات تطور كبرى للمجتمع البرجوازي المتأخر والإمبريالي: تمزق وتبعثر الإنسان المتناميان، إحالة العلاقات الاجتماعية إلى أقنية ضيقة ضحلة، استنفاد آفاق تقدم البورجوازية الإمبريالية وتحولها عن التاريخ، بمعنى رفضها السياق التاريخي للحدث الاجتماعي الذي تمثل هي أحد مظاهره. بيد أن أسلوب التفكير ذاك عبّر، كذلك، عن احتياجات أخرى للبورجوازية على نحو انفجاري وتناقضي، في آن واحد: الحاجة إلى تطوير متسارع متصل لقوى الإنتاج، والطموح إلى إعاقة عمليات تحول كبرى محتملة لعلاقات الإنتاج.

هذا السلوك المتناقض يجد أحد أوجه التعبير عنه في الموقف المتمايز من العلوم الطبيعية والتقنية من طرف والعلوم الاجتماعية والإنسانية من طرف آخر. والجهود الوضعية الجديدة من أجل حلِّ العلوم الاجتماعية والإنسانية في علم نفس مفهوم سلوكياً Behavioristic وفي علم حياة وعلم فيزياء، تمثل واحدة من المحاولات الكثيرة للتشكيك في ضرورة وإمكانية القيام بأبحاث علمية اجتماعية وإنسانية، وكذلك في وجود قوانين تطور واقعية موضوعية للمجتمع الإنساني، ومن ثم في إمكانية معرفتها ضمن القواعد العلمية الصارمة.

إن أسلوب التفكير الوضعي الجديد ينطلق، في أساس الأمر، من المعطى. إن هذا الأخير هو، بحسب أسلوب التفكير العتيد، تلك الظاهرات المباشرة، التي تقع على سطح العمليات التطورية الواقعية الموضوعية. وهو، كذلك، علاقات محددة بين أفراد أو أساليب تصرف إنسانية في

وضعيـات مشخصـة. فـالـوضعيـة الجـديـدة تبحث في هـذه الظاهرات وأساليب التصرف خارج العـلاقة الكلية التاريخية السببية والمنطقية، ومنفصلة عن سياقها الاجتماعي التاريخي. وبـذلك، فهي تنظر إليها مطلقة، محولةً إياها، على هذا الطريق، إلى وضعيات جوهرية، قانونية إطلاقاً.

هكذا نجد بوبر، مثلاً، يعكس العلاقة السببية القائمة بين صراع المنافسة في المجتمع الرأسمالي من جهة وبعض تأثيراتها من جهة أخرى. فالنظر إلى الإنسان مُسْتَفرَداً، وإلى العلاقات الاجتماعية عبر أقنية ضيقة هو، بحسب الباحث المذكور، السبب الجوهري الكامن وراء ذلك الصراع؛ إنه تعبير عن حرية لا عقلانية معطاة طبيعياً للفرد الإنساني «لكي يكون شيئاً آخر غير الآخرين، لكن لا يتطابق مع الأكثرية وليسلك طرقه الخاصة». أما الممارسة وفق خطة كلية فتعني عنده، على العكس من ذلك بالضرورة، «المساواة ضمن قالب واحد في الأفكار والتصورات ونهاية المنافسة الحرة للفكر»، وبالتالي للتقدم العلمي. إن وجهة نظر بوبر هذه تجعل من بعض العاهات المتولدة عن تناقض الرأسمال مع العمل في المجتمع الرأسمالي حوافز خلاقة للتقدم الإنساني تصل إلى درجة النظر إليها على أنها قوانين طبيعية نافذة، ولا يجوز التصدي لها إلا إذا كان ذلك على حساب الإبداع الإنساني.

إن الوضعية الجديدة، بمثابتها انعكاساً نظرياً معقداً لعلاقات اجتماعية ومصالح مادية للبورجوازية، تمثل أسلوباً من أساليب التفكير التي تشكل سمة أساسية للوجود الإيديولوجي البورجوازي في مرحلة استنفاده التاريخي، أي في صيغته الامبريالية. وقد أريد لأسلوب التفكير ذاك أن يتحول إلى بديل فاعل عن أسلوب التفكير المادي الجدلي. وهنا نكتشف إحدى وظائفه الإيديولوجية الأساسية. ولعلنا نضيف إلى ذلك أن أسلوب التفكير المعني يرتبط، من حيث البنية الداخلية، باتجاهين فلسفيين منطقيين هما الإرجاعوية Reductionism والظاهراتوية Phenomenalism النظرية المعرفية. وما يلفت في كل مظاهر أسلوب التفكير الوضعي عامة، ومن ضمنه نسقه الجديد، هو التشبث بمستوى التجريب ذي الأفق التجريبوي، والحذر البالغ تجاه التعميمات النظرية والتفسيرات الإيديولوجية لوقائع العلوم المفردة، التي يمكن أن تطرح نفسها أمام الباحث وبمقتضى ضرورات البحث نفسه، واجتزاء مواد المعرفة من سياقها التاريخي والنظر إليها مُستفردةً، والنظر إلى بعض خواص مواد المعرفة والتجريدات الفكرية والطرائق العلمية المفردة على أنها مطلقة، وأخيراً سحب قطاعات معرفية على قطاعات معرفية أخرى متميزة عن تلك قليلاً أو كثيراً.

ثمة مسألة طرحتها الوضعية عامة، وهي أنها استطاعت أن تتجاوز الخصومة والصراع القائمين بين التيارين الفلسفيين الكبيرين، المادي والمثالي. ظهر ذلك في محاولات مِل وسبنسر وماخ سابقاً في الصيغة السيكولوجية ـ البيولوجية التي أحاطت بأعمالهم؛ كما يظهر في أعمال الوضعية الجديدة ضمن الصيغة المنطقية الرياضية. ويبدو أن ذلك لم يكتب له النجاح. إن حلقة ڤيينا كانت سباقة على هذا الصعيد. يبرز ذلك في جملة من الطروحات الوضعية الجديدة، منها التالية:

1 ـ بحسب التطور الخاص للتعريف الوصفي، يستعاض عن الموضوع «وجود» بالعامل «الوجود». فإذا كانت P صفة لأشياء معينة يتصرف فقط واحد منها بها، فإن هذا يمكن أن يعبِّر عنه بمساعدة العامل الوجودي: (X) P (X) E.

2 ـ إن أساس مبدأ التحقق الممثَّل من قبل حلقة ڤيينا هو الجملة الخاصة بهوية الحقيقة وقابلية التفحص: «P» هي حقيقية ≡ «p» هي قابلية التفحص.

3 ـ إن المعادلة من أجل شرط التعادل المادي لتعريف الحقيقة السيمانطيقي P≡P، هو حقيقي، تعني أن الحقيقة واستعمال جملة في منظومة نظرية معطاة، متعادلان. فإذا ما فسرنا هذه الأطروحات بالمعنى الضيق منطقياً، فإن ذلك سوف يعني:

أ) إخراج المسائل الأنطولوجية (الوجودية)، خصوصاً، من مجال المنطق، وإدراجها في دائرة القضايا التي يسبق حلُّها التحليل المنطقي؛

ب) مطلب إبعاد الجمل والمبادىء التي ليست قابلة لأن يبرهن عليها، والتي لا تظهر نفسها في النتائج، من دائرة العلم؛

جـ) الاعتراف بالقيمة النظرية المعرفية للأطروحة المنطقية والنفي.

إن تلك الأطروحات الثلاث إذا ما فسرت وضعياً، فإنها سوق تعني:

1) تماثل وجود شيء ما مع الحقيقة التالية، وهي أنه يمثل معطى في وعي المنطقي الباحث نفسه؛

2) تماثل وجود موضوع ما مع إمكانية معرفته أو مراقبته؛

3) تماثل الحقيقة مع إثبات الوجود المعطى لجملة.

هذه الأطروحات متشابهة بحسب تركيبها؛ كما يمكن مقارنتها بصورة مباشرة مع بعضها بعضاً. يتم ذلك بغض النظر عن أن الحديث في الأطروحة الأولى يدور على شيء،

وفي الثانية على موضوع، وفي الثالثة على جملة يُثبَّت بها الموضوع.

في الوضعية الجديدة تعني تلك الأطروحات أن الاختلاف النوعي بين وجود حقيقة الموضوع الذي جرت معرفته وإمكانية معرفتها والتأكيد عليها، لا سبيل إلى الحديث عنه. بطبيعة الحال وكما يتضح من سياق المسألة، فإن هذه النتائج وغيرها مما يماثلها ويتمحور حولها، تمثل موقفاً فلسفياً يتأتى من فلسفة ليس من شأنها أن تقر بفكرة انعكاس الواقع الموضوعي في المفاهيم المنطقية التي تمتلكها. أما السبب الكامن وراء ذلك فهو القول بأن الموضوع والشيء يمثلان معطيين قائمين في إحساسات الذات المُحسَّة. وعلى ذلك، تغدو مصطلحات من نوع حقيقة وخطأ، مجردة من معنى يتصل بالواقع الموضوعي. والحديث عن فرق بين وجود موضوع ما من جهة وإدراكه من جهة أخرى، يصبح عديم الدلالة. وبكلمة، أنْ يكون شيء ما موجوداً، يعني أن يكون مدركاً (Esse est Percipi).

إن الوضعية الجديدة الخاصة بمرحلة العشرينات وبداية الثلاثينات من هذا القرن مثَّلت أحد أشكال الفلسفة المثالية الذاتوية البيركلية. بيد أنها لم تكن ترى في نفسها تصوراً منطقياً خالصاً ومحايداً من الناحية الفلسفية، كما هو الحال بالنسبة إلى صيغتها انطلاقاً من الثلاثينات. وإذا كانت الوضعية القديمة قد انحسرت بفعل نقطة الضعف الأساسية التي عانت منها، وهي تصورها عن المعرفة الحسِّية، فإن نظرية المعرفة، كما تفهمها الوضعية الجديدة من حيث هي المستوى العقلي من المعرفة، واجهت هي بدورها مثل هذه المعاناة. وإن ما تختلف فيه هذه الوضعية عن المثالية الذاتوية الصريحة، يقوم على أنها لا تدافع صراحة عن وجود موضوعات لا يمكن إدراكها حسِّياً. بل إنها، أكثر من ذلك، تُبعد المقولات الخاصة بوجودها إلى مستوى الجمل عديمة الدلالة. إضافة إلى ذلك، تتميز تلك الوضعية عن البركلية في أنها قادت الظاهراتوية ليس إلى حدِّ قيمة منطقية ثنائية، بل إلى حد قيمة منطقية ثلاثية.

وما ينبغي أن يشار إليه هو أن الوضعيين المنطقيين يعترفون، على نحو لا لبس فيه، بأن الانتقال من المعنى الضيق منطقياً لتلك الأطروحات الثلاث المأتي عليها فوق إلى تفسيرها المنطقي، غير مسوغ باعتبارٍ ما. فلقد كتب Herbert Feigl مجيباً عن سؤال فيما إذا كان المعطى يمكن أن يوجد مستقلاً عن ذاتٍ ما يُعاش عبرها: «إنه ليس من الممكن منطقياً أن يحسم هذا السؤال. ذلك لأنه ما دام اللامعطى غير معطى، فإن معرفته العلميةالرمزية مهما تكاملت ليس بإمكانها أن تقربه من المعطى». وجدير بالذكر أن الكثير من الوضعيين الجدد، بدافع من شعورهم بنقاط الضعف المنهجية الكبرى التي تحيط بمذهبهم وتخترقه عمقاً، أخذوا يحاولون إعادة النظر ببعض مواقعهم ومواقفهم وافتراضاتهم المدعمة والاحتمالية. من ذلك، مثلاً، أنهم تخلوا عن تصورهم المنطقوي للنزعة الفيزيائية، وعن أطروحتهم الرئيسية القائلة بأن الجمل غير القابلة للتحقق عديمة الدلالة. كما قالوا بالتمييز بين شروط الحقيقة وقابلية النص، وذلك في مستوى السيمانطيقا المنطقية، وكذلك حيث سحب مبدأ التحقق إلى حقل تحليل الاحتمالات الخ...

والملفت أن الوضعيين المنطقيين، ويطلق عليهم أيضاً التجريبيين المنطقيين، يجدون إحدى مهامهم الفلسفية كامنة في تسفيه الفلسفة عامة، والمادية منها على نحو مخصص، في حين أن أحد ينابيعهم الفكرية البعيدة يتمثل بخيبة أملهم في الفلسفة المثالية، بغلوها الطفولي في عالم من الفكر لا جذور واقعية له. وإذا كانت تلك الصورة العامة النموذجية لموقفهم أو مواقفهم الموحدة، على تنوعها النسبي، من الفلسفة، فإن واحداً منهم توصل إلى أن اخترق حُجُبَ هذه المواقف، معلناً أن الفلسفة المادية، تحديداً، استطاعت، عبر سنوات مديدة من الحوار والخصومات والمناقشات، أن تحقق انتصارات على الصعيد العلمي. ذلك هو Kotarbinski وتلامذته معه.

إن الوضعية، التي تمكنت أن تمارس فعلاً إيجابياً نافذاً في صيغتها الأولى، القديمة، في عملية التقدم العلمي عموماً مقابل التهميش والإضعاف للفكر اللاهوتي والماورائي عامة (اوغست كونت)، لم يعد بإمكانها أن تقوم بمثل هذا الفعل، بصيغتها الجديدة، إلا من موقع بعض الإثارات الجزئية المنطقية والعلمية الطبيعية والرياضية. وإذا ما استطاعت، في شكلها الأول، أن تمثل عنصراً إيجابياً فاعلاً من حيث هي نسق منهجي نظري متماسك ومتكامل بحدود ضرورية، فإنها، في شكلها الجديد، تجد نفسها عاجزة عن القيام بمثل ذلك الدور التاريخي بصفتها تلك المشار إليها، أي بمثابتها نسقاً منهجياً نظرياً متماسكاً يخترق المنظومة العلمية الطبيعية، على الأقل، عمقاً وسطحاً.

مصادر ومراجع

— محمود، زكي نجيب، المنطق الوضعي، القاهرة، 1951.

— Klauss, Georg, Die Macht des Wortes, Berlin, 1964.
— Lenin, *materialismus und empiriokritizismus*, Werke 14, Berlin, 1962.
— Morris,c., *signs, Language and Behavior*, New York, 1955, Philosophishes Woerterbuch 2, Leipzig, 1976.
— Narski, I. S, *Positivismus in Vergangenheit und Geganwart*, Berlin, 1967.
— Ruml, Vladimir, *Der Logische Positismus*, Berlin, 1965.

طيّب تيزيني

الوضعية المنطقية

Logical Positivism
Positivisme Logique
Logische Positivismus

ما هي الوضعية ؟

الأصول التاريخية: الوضعية Positivism من الأفكار الفلسفية الهامة التي ظهرت في النصف الأول من القرن التاسع عشر في كتابات وآراء الفيلسوف الاجتماعي الفرنسي أوغست كونت Auguste Comte 1798-1857، الذي أراد أن ينبه العلماء إلى التطور الهام الذي يحدث في مسار العلم، حين ينتقل التفكير من المرحلة اللاهوتية إلى المرحلة الميتافيزيقية ثم أخيراً إلى المرحلة الوضعية. ومن ثم تعبر فكرة الوضعية عند كونت عن اتجاه فلسفي يريد تحرير العقل من ربقة الفلسفة.

والواقع ان الأصول التاريخية للوضعية بصفة عامة ترجع إلى عصر هيوم Hume 1711-1776 وكانط Kant 1724-1804. فقد ذهب هيوم إلى أن القضايا العلمية تختبر على ضوء التجربة Experience، أما كانط فقد وضع رأي هيوم موضع التنفيذ حين دوّن نقد العقل الخالص *Critique of pure reason* وقنن الحدود لدوائر المعرفة على اختلافها، وحدد الضوابط التي تحكم معرفتنا، فجعل للعلم دائرته، ومحورها الخبرة، منها يبدأ وإليها ينتهي. وحين جعل للميتافيزيقا دورها وكيانها ووظيفتها في النسق المعرفي Congnitive System وأخيراً، حين خرج بدائرة الدين إلى الضمير أو العقل العملي، ورفض أن يتخذ من معطيات دائرة من هذه الدوائر برهانا على المعرفة في غيرها من الدوائر.

كونت وفكرة الوضعية

لقد تمثل كونت التراث الهيومي والكانطي وأراد لفلسفته الوضعية أن تحقق هدفين: الأول فلسفي ويتمثل في تقييم تصوراتنا العلمية. والثاني سياسي ويتمثل في تقنين فن الحياة الاجتماعية.

إن أوغست كونت يعترف في مؤلفه الهام دروس في الفلسفة الوضعية أن أي نظرية علمية تدعي أن بإمكانها معرفة حقيقة الظواهر تصبح قولاً ميتافيزيقياً ينبغي رفضه تماماً، فالعلم لا يبحث في ماهية الأشياء، وإنما يكتفي بالوقوف عند حد الوصف الخارجي للظاهرة: إننا لا نستطيع أن نعرف الجوهر، ولذا ينبغي أن يقنع العلم بمعرفة كيف حدثت الظاهرة Phenomenon وهذا لا يتم إلا من خلال تحديد الوصف في حدود العلاقات.

والوصف عند كونت ينصبّ على معطيات الخبرة Data of Experience وينبغي أن يتم في أقل عدد ممكن من العلاقات المتشابهة والمطردة، حتى يتمكن العلم من معرفة القوانين المتعلقة بالظواهر والتي يمكن عن طريقها أن يتم التنبؤ بخط سير الظاهرة في المستقبل.

والقانون عند كونت مثالي، فهو يرى أن تطور المعرفة الإنسانية تمر في مراحل ثلاث هي: المرحلة اللاهوتية (أو الثيولوجية) والمرحلة الميتافيزيقية (أو التجريدية)، ثم المرحلة العلمية (أو الوضعية). وهذه الحالات في مفهوم كونت حالات تاريخية مر بها الوعي الإنساني، وهي في الوقت نفسه ليست مما يمكن ملاحظته في إطار القانون بالمعنى العلمي، وكذلك لا تتصل بالبحث في كيفية حدوث الظاهرة، وتفسير أسباب حدوثها، أو حتى وصفها من الخارج وهو ما كان يهدف إليه كونت من مصطلح وضعي الذي خصّصه للإشارة إلى عدم قدرة العقل على معرفة الظواهر بصورة تامة.

والخبرة عند كونت تعني وصف الظاهرة على ما هي عليه، واكتشاف علاقاتها بغيرها من الظواهر، ونقل هذا الوصف من صورة قانون يحدد ما هو واقعي، إلى الاستفادة من هذا القانون في التنبؤ بما ستكون عليه الظاهرة في المستقبل.

هذه الآراء التي قدمها أوغست كونت حول الوضعية شاركه فيها جون ستيوارت مل John Stewart Mill 1803 - 1873 الفيلسوف المنطقي الانكليزي وهربرت سبنسر Herbert Spencer 1820-1903 الذي اعتبر الممثل الرئيسي للوضعية الانكليزية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ويعتبر في الوقت ذاته آخر ممثلي الوضعية في مرحلتها الأولى (مرحلة كونت ـ مل ـ سبنسر).

أما المرحلة الثانية من تطور الوضعية فهي تلك التي تتحدد أساساً من خلال أفكار وآراء الفيلسوف النمساوي أرنست

ماخ Ernst Mach 1838-1916 الذي يعتبر الممثل الرئيسي للوضعية العلمية النقدية التي ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والتي قد يطلق عليها أحياناً النقدية التجريبية أو الماخية. ويشترك مع ماخ آخرون أمثال أفيناريوس وبيرسون وبوانكاريه ويهمنا أن نعرض هنا لآراء آرنست ماخ وهنري بوانكاريه Henri Poincaré 1854-1912 باعتبارهما أهم ممثلَيْن للوضعية العلمية في نهاية القرن الماضي.

ارنست ماخ والنقدية التجريبية

أراد آرنست ماخ تأسيس الأرضية الصلبة للعلم على الخبرة، وذهب إلى ضرورة تطهير العلم من الميتافيزيقا، «فالتفسيرات الميتافيزيقية أفسدت العلم وقضت على موضوعيته، ولذا يجب استبعادها من سياق المعرفة العلمية، لأن مثل هذا الاستبعاد يجعل العلماء يحتكمون للظواهر المحسوسة فحسب، كما تبدو في واقع الخبرة، الأمر الذي يمكنهم من التوصل إلى نظرية علمية دقيقة تزودنا بالقدرة على التنبؤ. ولكن كيف يمكن وفقاً لرأي ماخ أن نبحث الظواهر بطريقة موضوعية لنتوصل إلى نظرية علمية تتمتع بالقدرة على التنبؤ ؟

يذهب ماخ إلى أن الأبحاث العلمية التي يقوم العلماء بإجرائها تبدأ من دواعٍ وحاجات عملية مدفوعة بالحب الغريزي لمعرفة العمليات الطبيعية، ومن ثم فالعالِم يسأل سؤاله الأول عن الطبيعة من واقع خلفية معينة يعيها جداً، وحين يتوصل للإجابة عن سؤاله، فإن عليه أن يضع معرفته أمام الأجيال اللاحقة، حتى لا تنتهي المعرفة بوفاة العالم. وهذا يعني أن خاصية الاتصال من أدق خصائص المعرفة العلمية. ولتحقيق هذا المطلب نجد أنه من الضروري أن يبدأ العالم بوصف الوقائع والعمليات والتقنية المستخدمة من أجل ضمان التكرار، وتلك هي البداية الحقيقية للقوانين العلمية التي يتعين علينا أن نكون قادرين على صياغتها بحيث تشمل عدداً قليلاً من الوقائع فحسب.

والتكرار الذي يتحدث عنه ماخ يتمتع بخاصية هامة إذ انه يفضي بنا إلى البحث عن التماثل أو التشابه بين عناصر الخبرة غير المنظمة، أي بين تلك العناصر التي لم تندرج بعد في نسق علمي مؤلف من قوانين. والسبب في ذلك أن نموذج العلم يمكننا من رؤية كل شيء كجزء من الأشياء الدارجة التي تحدث حولنا، ومن ثم يمكننا أن نخرج بتصور موحد للطبيعة، فإذا ما انتهينا إلى هذا التصور بدا لنا، كل شيء كما لو كان مركباً من عدد محدود من العناصر وعندها يصبح كل شيء مألوفاً بالنسبة لنا، وهنا تزول الدهشة.

ونموذج العلم المتكامل عند ماخ مرجز ودقيق، وهذا ما نتبينه من خلال الوصف الاقتصادي للوقائع Facts في حد ذاتها، والعلاقات التي نبحث عنها سواء أكانت متشابهة أو مختلفة موجودة بين عناصر الملاحظة. ونحن حين نصف باقتصاد فإنما نشير إلى العناصر الملاحظة ولا نذهب لما وراء الخبرة الحسية وسوف يكون بإمكاننا أن نستدل ما سوف يحدث في ظروف معينة، ونتنبأ بتكرارات مستقبلية بمجرد أن نحصل على خبرات جديدة، أو نقوم بإجراء تجارب أكثر.

وعلى هذا فإن الاختبارات والتجارب العلمية المتتالية التي تؤيد قوانين علمية معينة، تجعلنا نقبل هذه القوانين بدون تساؤل، لأنها تكون قد أثبتت جدارتها التجريبية، وبالتالي تصبح القوانين بمثابة بديهيات للعلم الذي نتحدث عنه. يقول ماخ: «إن التقدمات العظيمة في العلم تتألف دائماً من الصياغات الناجحة والواضحة والمجردة، ومن الحدود القابلة للتداول عما سبق معرفته من قبل، مما يجعلها تتميز بخاصية الثبات والدوام عند الاستعمال البشري لها». وقوانين الطبيعة هي في حقيقتها أوصاف مختصرة وشاملة، وينظر إليها على أنها تقارير مركزة عن الواقع. وقيمة هذه القوانين تكمن في كونها توفر لنا الخبرة، لأنها تسمح لنا بالتنبؤ قبل أن تأتي الخبرة. وهنا نجد أن ماخ يشير إلى القوانين باعتبارها قواعد يقصد منها إجراء التنبؤات الناجحة، وبهذا المعنى فإن قوانين غاليليو للأجسام الساقطة هي في حد ذاتها قوانين «بسيطة وموجزة وموجهة نحو إعادة إنتاج كل الحركات المختلفة للأجسام الساقطة بطريقة عقلية».

والواقع ان القوانين عند ماخ ليست مجرد إعادة كاملة للوقائع، بل هي تتضمن التجريد. فقوانين الانعكاس Refraction تسمح لنا بإعادة تركيب واقعة الانعكاس من زاوية هندسية فحسب. ومن ثم فإن القوانين هي بمعنى ما من المعاني اصطلاحية لأننا نختار الصياغات التي تساعدنا على الاهتمام بجوانب معينة من الظواهر التي نهتم بها.

لكن كيف يمكن التوصل إلى القانون من مجرد الوصف ؟ إن ماخ يؤكد لنا ضرورة استبقاء القانون كفرضية Hypothesis أولاً، ثم يعرض هذا الفرض على التجربة التي تعتبر بمثابة المعيار الدقيق لقبول الفرضية والارتقاء به إلى مرتبة القانون. إلا أن فهم ماخ للفرضية يكتنفه بعض الغموض، فهو أحياناً يعطينا الانطباع بأنه ليست للفروض وظيفة هامة في العلم، وأحياناً يؤكد على أهميتها. وفي نص هام له يقول: إن

غاليليو استخدم الفروض في تفسيره لكيفية سقوط الأجسام - على خلاف أرسطو - ويؤكد أنه قام بإجراء ملاحظات متعددة ثم اختبرها. وفي النص نفسه يذهب أيضاً إلى أنه بدون وجود فكرة سابقة فإن التجربة تكون مستحيلة لأن صورة التجربة تتحدد وفق هذه الفكرة على حين أنه يؤكد في السياق نفسه رأياً مختلفاً حين يتحدث عن نيوتن Newton 1643 - 1727 ويمتدحه لكونه لم يقم بوضع فروض عن علل الظواهر، ولأنه اهتم فقط بوصف الوقائع الفعلية، وفي موضع آخر نجد ماخ ينقض فكرة تكوين الفروض التي تذهب إلى ما وراء الوقائع الحسية، لأننا في واقع الأمر لا نجد شيئا محسوساً فيما وراء الحس يمكن التحقق منه، وهنا نجده يهاجم الفروض المفسّرة للكهرباء على اعتبار أنها تجاوز نطاق الخبرة الحسية.

على هذا الأساس نجد أن ماخ في إطار نظرته العلمية يعترض على أمرين فيما يتعلق بالفروض. أما الأمر الأول فيبدو في اعتراضه على الفروض التي لا يمكن اختبارها من خلال نتائج التجارب العلمية. والأمر الثاني يبدو في اعتراضه على الفروض التفسيرية التي تتضمن الإشارة لكل ما هو غير ملاحظ ومجاوز للحس. ومن أمثلة هذا النوع من الفروض الذرة، على اعتبار أنها تؤكد على وجود كائنات حقيقية لها وجود فعلي ولكنها غير ملاحظة. وهذا ما جعل ماخ ينظر للفروض نظرة حذر وتحفظ لأنها من وجهة نظره ذات درجة عالية من الخطورة إذا ما عولنا عليها أكثر من الوقائع ذاتها. لكن هذا الرأي الذي أخذ به ماخ يفقد أهميته، إذ إن العلم منذ بداية القرن التاسع عشر بدأ يتحدث بصورة واضحة عن الكائنات المجاوزة للحس مثل الذرات والإلكترونات والبروتونات والفوتونات وغيرها، وقد أثبتت نتائج التجارب العلمية اللاحقة التي أجريت في نهاية القرن التاسع عشر ومنذ بداية القرن العشرين حتى منتصفه، ان هذه الكائنات تعد بمثابة المعطيات المباشرة للمعرفة العلمية.

ولعلّ الإنجاز الحقيقي لماخ في ميدان فلسفة العلوم هو قوله بأن الشغل الشاغل للعالم يتمثل في وصف الظواهر بدلاً من تكوين النظريات، رغم أن النظريات قد تكون ذات فائدة لإنجاز مثل هذا العمل الوصفي. والوصف عند ماخ قد يكون مباشراً أو غير مباشر. أما الوصف المباشر فيكون بالرجوع إلى الوقائع مباشرة كما توجد في العالم الخارجي، على حين أن الوصف غير المباشر نرجع فيه للوصف الذي تمت صياغته فعلاً من قبل - أي الوصف المباشر - فنقول إن واقعة جديدة في كل جوانبها تماثل واقعة قديمة معروفة لدينا تماماً، بحيث تأتي جوانب الواقعة الجديدة موازية للواقعة القديمة، وهنا فإننا لا نقبل ما يوازيها على أنه نظريات، أو باعتبار أن له أوصافاً مباشرة تناظره. وإنما نقبلها كوصف مباشر لأن الوصف «لا يحتوي شيئاً غير ضروري، ولأنه يحدد ذاته تماماً بالوقائع المجردة الشاملة». وبهذا المعنى ينظر إلى النظريات على أنها تساعدنا في نسق المعرفة العلمية لأنها تسمح لنا بالانتقال من وصف لآخر، بحيث يأتي الوصف الأخير متحرراً من النظرية.

هنري بوانكاريه والتعميم من الخبرة

أما هنري بوانكاريه Poincaréفهو من الرياضيين الأفذاذ الذين اهتموا بدراسة المنهج العلمي وقد كان للرياضيات الفضل الأكبر في إرساء أفكاره الخاصة بالمنهج العلمي، ومن ثمّ فإن نتائج أبحاثه العلمية تتحدد باتجاهه الرياضي. أما من الناحية الفلسفية فقد تأثر بصفة مباشرة بكل من كانط وماخ، ولكنه كما يعترف بنفسه، يدين بالفضل لماخ وآرائه، رغم أن أفكاره الأساسية في حقيقتها تختلف اختلافاً جذرياً عن تلك التي ورثها عن ماخ.

يعتبر بوانكاريه العلم استقرائياً Inductive في المقام الأول، بمعنى أنه يعتمد على التعميم من ملاحظة الجزئيات الموجودة في العالم الخارجي، ومن ثم فالاستقراء العلمي لا بد أن يعتمد على الاعتقاد بوجود نظام عام General Order في الكون، مستقل عن العالم تمام الاستقلال، ومن هذه الزاوية فإن الاستقراء العلمي عند بوانكاريه يختلف عن الاستقراء الرياضي الذي يعتمد الحدس Intuition المباشر من قوى العقل وقدراته. ولما كان الاستقراء العلمي يعتمد على ذلك الاعتقاد، فإن نتائجه تفتقر دائماً لليقين Certainty لأن مسألة الاعتقاد بوجود نظام عام ومطلق تفتح الباب على مصراعيه للشك في وجود نظام آخر أعم.

وإذا كانت الملاحظة والتجربة معاً هما قوام المنهج العلمي، فإن العالم لا يستطيع أن يلاحظ كل شيء في الكون من حوله، ولذا فإن عليه أن يَنتخبَ من بين ما يلاحظ تلك الجزئيات الملائمة التي يستطيع أن يكتشف من خلالها أوجه التشابه والاختلاف، كما أنه من الضروري أيضاً أن يتم الانتخاب وفق مبدأ ما. والواقع أن بوانكاريه حين أرسى مبدأ الانتخاب إنما أدخل هذا المبدأ لدواعٍ إخلاقية وأخرى تتعلق بالمنفعة العملية، وعنده ان أفضل العلماء من طبّق مبدأ الانتخاب على ظواهر الطبيعة بموضوعية تامة.

إن بوانكاريه يرى أن الوقائع في حد ذاتها مرتبة ترتيباً تدرّجياً Heirarchy، ومن ثم فالوقائع التي لها قيمة أكبر هي تلك التي «يمكن أن نستخدمها مرات عديدة، والتي تتمتع بخاصية التكرار، لأن الأكثر تكراراً بالنسبة للقانون إنما يتمثل في فائدته المتزايدة». لقد أدرك بوانكاريه أهمية خاصية التكرار Recurrence فيما يتعلق بالتوصّل إلى تعميم مبني على الخبرة، وهي ميزة هامة من مزايا المنهج العلمي. والوقائع التي يتاح لها المزيد من التكرار تتمتع بخاصية البساطة Simplicity، لأنه توجد فرصة أكبر أمام العناصر المكونة لواقعة بسيطة ما للاتحاد مرة أخرى، أكثر من الفرصة التي تسنح لمكونات الواقعة المركبة Complex. ومن جانب آخر فإن ما يبدو لنا بسيطاً فإنما يعتمد على طابع الالفة Familarity الذي يتمتع به، وهنا فإن بوانكاريه يؤكد أن «الوقائع التي تحدث بصورة متكررة تبدو لنا بسيطة، والسبب في ذلك أننا تعودنا عليها. لقد تمكن العلماء من العثور على وقائع بسيطة للغاية أكثر مما كنا نتصور، مثال ذلك ان الفيزيائيين وجدوا هذه الوقائع في الذرة، كما وجدها البيولوجيون في الخلية Cell ووجدها الفلكيون في المسافات بين الكواكب التي يمكن النظر إليها كنقط بالمقارنة مع هذه المسافات.

ولكن ما دمنا قد وجدنا الانتظامات Regularities فإن علينا أن نبحث عن أوجه الاختلاف بدلاً من التشابهات Similarities، لأن الاختلافات هي الشواذ التي تحيرنا وتتطلب البحث. ومن خلال البحث عن أوجه الاختلاف يتبين هدف العلم بوضوح، إذ إن العلم يحاول أن يكتشف القوانين التي تشمل الوقائع المختلفة عن طريق التطرّق من الوقائع البسيطة إلى التعميم. وتبدو أهمية الوقائع هنا من زاويتين. الأولى، تسجيل النتائج العلمية التي توفر لنا الوقت والجهد، لأننا لسنا بحاجة إلى إعادة التجارب مرة أخرى. أما الثانية فهي التنبؤ بحدوث وقائع جديدة. إلا أن بوانكاريه يؤكد لنا أن النتائج العلمية التي نتهي إليها دائماً إنما هي نتائج اصطلاحية.

لقد ظلت جامعة فيينا تحافظ على تقاليد ماخ، فتطورت حلقات البحث بصورة جادة، وازدهر المذهب التجريبي، وتابع بولتزمان Boltzman 1844 - 1906 تعاليم ماخ.

وفي عام 1922 تصدر موريس شليك Moritz Schlick 1882 - 1936 كرسي الاستاذية للعلوم الاستقرائية في تلك الجامعة، والتفّت حوله نخبة من الاتباع لمناقشة المشكلات الفلسفية، إلا أنه يلاحظ أن المشاركين في الحلقة لم تكن لهم اهتمامات فلسفية أصلاً، على سبيل المثال: شليك ذاته درس الفيزياء وكتب رسالته في الفيزياء تحت إشراف ماكس بلانك في برلين، وكان يحتفظ بصلات قوية مع بلانك وانشتين وهلبرت. وفي عام 1927 نشر كتاباً بعنوان **النظرية العامة للمعرفة** حيث عالج نظرية المعرفة. وفي هذا المؤلف طرح الأفكار الفلسفية التي وردت بعد ذلك في دائرة فيينا.

كذلك يعتبر فريدريك فايزمان Freidrich Waismann ورودلف كارناب R. Carnap 1891 - 1970 من أنشط أعضاء الجماعة، وكلاهما تعلم تعليماً رياضياً في بداية الأمر. أما هانزهان Hans Hahn وكارل مينجر Karl Menger وكورت جودل Kurt Godel، فهم في الأصل علماء رياضيات. على حين أن أوتّو نيورات Otto Neurath عالم سوسيولوجي، وفيكتور كرافت Victor Kraft مؤرخ، وفليكس كوفمان Felix Kaufman رجل قانون وفيليب فرانك Philipp Frank أستاذ للفيزياء بجامعة براغ Prague.

ويرجع التجانس بين أعضاء الجماعة، وحيويتهم ونشاطهم، إلى وجود اهتمام مشترك بينهم وهو الاهتمام بالمنهج كمدخل أساسي. ولكن ما الذي أرادته هذه الجماعة؟ لقد أرادوا أن يؤسّسوا الفلسفة العلمية Scientific Philosophy أو ينظّروا للفلسفة علمياً، عن طريق ممارسة التحليل المنطقي Logical Analysis فضلاً عن محاولتهم لتوحيد العلوم جميعاً.

عرفت هذه الجماعة في الأوساط العلمية والفلسفية بحلقة فيينا Vienna Circle، وأطلق على الفلسفة التي كان يتبناها أعضاء هذه الحلقة مصطلح المذهب التجريبي Empiricism، وفي كتابات أخرى التجريبية المنطقية Logical Empiricism، إلا أن المصطلح الذي لقي رواجاً أكثر فهو الوضعية المنطقية Logical Positivism.

والتأثير المباشر على فلسفة حلقة فيينا جاء من كتابات هيوم ومل وارنست ماخ، ومبادىء المنهج العلمي عند هنري بوانكاريه وبيير دوهيم والبرت اينشتين، والطريقة الأكسيوماتيكية عند بيانو وهلبرت، والمنطق الرياضي عند فريجه وشرودر Schröder وراسّل وهوايهتد.

أما التأثير الأكبر والخطير فقد جاء مباشرة من رسالة فتجنشتين Wittgenstein 1889 - 1951 **رسالة منطقية فلسفية** التي وضعها بالألمانية عام 1921 وترجمت إلى الانكليزية 1922. ورسالة فتجنشتين تعرض لنا فلسفة الذرية المنطقية، وتقوم على مجموعة من الأفكار الجديدة والأصيلة، يقول فتجنشتين: «يتمثل هدف الفلسفة في الإيضاح المنطقي للأفكار. إن

الفلسفة ليست نظرية وحسب، وإنما هي نشاط فعال. . . نتيجة الفلسفة ليست عدداً من القضايا الفلسفية، وإنما توضيح القضايا. فالفلسفة ينبغي أن توضح الأفكار».

لقد حرّكت الرسالة مجموعة من المناقشات داخل دائرة فيينا التي قبلت الكثير من قضاياها، ورفضت البعض الآخر. ولذا نظر شليك إلى مفهوم الفلسفة الذي عرضته الرسالة على أنه نقطة تحول هامة في تاريخ الفلسفة.

وفي عام 1929 أصدرت حلقة فيينا مؤلفاً بعنوان: **حلقة فيينا تصورها العلمي للعالم** أعلنت فيه عن أهدافها ومنهجها. لقد تمثل الهدف الرئيسي لحلقة فيينا في توحيد العلوم الجزئية، وتوحيد معارف الإنسان. أما استخدام التحليل المنطقي عند أعضاء دائرة فيينا فقد تم بصورتين (أ) صورة سلبية، إذ كان من أدق أهداف حلقة فيينا استبعاد القضايا الميتافيزيقية من العلوم الطبيعية والرياضيات والمعرفة الإنسانية بوجه عام. (ب)صورة إيجابية، هدفها توضيح تصورات ومناهج العلوم وبيان كيف أن المعرفة الإنسانية ككل تصدر عن معطيات الخبرة (وهذا هو أثر هيوم الرئيسي). وأول محاولة جرت لتنفيذ الصورة الإيجابية هي تلك التي أقدم عليها رودولف كارناب في كتابه **التركيب المنطقي للعالم** الذي صدر في عام 1928.

وبعد ذلك بوقت قصير عرفت حلقة فيينا باسم حركة الوضعية المنطقية وانتشرت بصورة سريعة فتكونت لها حلقة (سمنار) في برلين وانضم إليها هانز رشنباخ Hans Reichenbach، وريتشارد فون ميزس Richard Von Misis وكورت جريلنج Kurt Grelling، ثم كارل هيمبل Karl Hempel.

ثم صدرت مجلة **المعرفة** التي أخذت تجمع أبحاث الوضعية المنطقية تحت عنوان Ertkennis، كما صدرت لهم مجموعة من المقالات الصغيرة جمعت تحت عنوان «Unified Science» ومجموعة من الكتابات تحمل العنوان **كتابات تتعلق بالتصور العلمي للعالم** وذلك في عام 1930، ثم أصدر كارناب مؤلفه **الإعراب المنطقي للغة** عام 1934.

وعقدت جماعة الوضعية المنطقية في صورتها الأولى والمتأخرة عدة مؤتمرات في براغ وكونفسبرغ وكوبنهاغن وباريس وكيمبردج، ثم عقدت مؤتمراً في جامعة هارفارد 1939، وتوسعت الحلقة فأصبح لها أتباع في بولندا وهولندا واسكندنافيا. أما في انكلترا فقد مثل الحلقة الفرد جولز اير الذي أصدر مؤلفه **اللغة والحقيقة والمنطق** عام 1936. وفي الولايات المتحدة الأميركية تعاطف مع الحركة وانضم إليها آرنست نيجل Ernst Nagel وتشارلس موريس Charles Morris.

لقد انفرط عقد حلقة فيينا - بعد أن اشتهرت حركة الوضعية المنطقية كحركة عالمية - ففي عام 1930 أصبح كارناب أستاذاً بجامعة براغ بالإضافة الى زميله فيليب فرانك، ورحل هربرت فايجل الى الولايات المتحدة، ومات هانزهان عام 1934، وقتل شليك على يد أحد تلامذته عام 1936. وفي عام 1938 حظرت السلطات النازية نشاط الحلقة، فرحل نيوراث إلى هولندا، واتجه فايزمان الى انكلترا، وغادر كارناب ومنجر وجودل إلى الولايات المتحدة الأميركية. وفيما بعد ذلك أخذ كل عضو من أعضاء الجماعة يعمل بمفرده.

أولاً- الوضعية المنطقية ومبدأ التحقيق:

شاع مبدأ التحقيق Verification في دوائر الفكر المنطقي لمدرسة الوضعية المنطقية، لكن أقطاب هذه المدرسة لم يتفقوا على معيار محدد لتمييز هذا المبدأ رغم أنهم «يشتركون في تصورات واحدة بعينها ويواجهون المسائل بنفس الطريقة»، فكل واحد من أقطاب هذه المدرسة كان له رأي مخالف للآخرين. ووجهة النظر الأساسية التي بنوا عليها موقفهم كانت تقوم على أساس أننا نختبر الفروض أو النظريات عن طريق مواجهتها بالخبرة أو التجربة، وبينما كان يرى بعضهم أن الاختبار يكون بالرجوع إلى الخبرة، كان يرى آخرون أن قضايا العلم يتم التحقق منها عن طريق اختبارها في مواجهة قضايا أخرى.

ويعد شليك Schlick أول من قام بصياغة هذا المبدأ - في إطار حلقة فيينا - بعد المناقشات الطويلة التي دارت بينه وبين فتجنشتين. ومن إحدى قضايا **الرسالة** Tractatus، خاصة القضية التي يقول فيها فتجنشتين «ولأن نفهم معنى قضية ما، هو أن نعرف ما هنالك، إذا كانت صادقة». فقد عرفت هذه القضية في حلقة فيينا بالإعلان الصريح من جانب فتجنشتين عن قبول مبدأ التحقيق، الأمر الذي جعل أصحاب الوضعية، يذهبون إلى أن معنى «القضية إنما تحدده طريقة قبولها لتحقق»، أو بعبارة أخرى لا يصبح للقضية معنى إلا عندما نتبين إمكان تطبيقها تجريبياً. وهذا التصريح يرتبط بموقف الوضعية المنطقية من إنكار الميتافيزيقيا، وهو ما سبق أن نادى به هيوم في تصنيفه للقضايا إلى نوعين: الأول، القضايا المنطقية والرياضية والثاني القضايا التجريبية. أما القضايا

الميتافيزيقية فليست بذات معنى أو دلالة، ما دامت لا تندرج تحت أي من هذين النوعين.

1 ـ شليك وقضايا الملاحظة:

قدم شليك أول صياغة محددة لمبدأ التحقيق، في عبارته المشهورة التي يقول فيها: «حتى نفهم قضية ما ينبغي أن نكون قادرين على أن نشير بدقة للحالات الفردية التي تجعل القضية صادقة، وكذلك الحالات التي تجعلها كاذبة. وهذه الحالات هي وقائع الخبرة. فالخبرة هي التي تقرر صدق القضايا أو كذبها»، فالقضية توصف بالصدق أو الكذب، عن طريق إحالتها للخبرة مباشرة، لنرى هل هناك في العالم الخارجي واقعة تشير إلى ما تقوله القضية أم لا.

وعلى أساس هذا المفهوم يذهب شليك إلى أن لكل شخص ملاحظاته الخاصة، التي يمكن أن تعد أساساً للمعرفة العلمية التي يكونها عن ظواهر العالم الخارجي ووقائعه. وهذه المعرفة يعبّر عنها في قضايا نختبرها عن طريق ما نستنبطه منها، بعد الرجوع للملاحظة. فإذا جاءت نتائج الاستنباطات متفقة مع ملاحظاتنا المباشرة، فإننا في هذه الحالة نقول إن الخبرة أيدت النظرية وعندها تصبح القضايا التي أمامنا قضايا ملاحظة.

وقضايا الملاحظة في مفهوم شليك ذات طابع مؤقت، ينتهي بانتهاء صياغتها والرجوع إلى الملاحظة، فإذا ظهرت لدينا معطيات جديدة، وأردنا أن نختبرها بالرجوع إلى قضايا الملاحظة الأولى، فإن هذا الإجراء يصبح صعب المنال لأن قضايا الملاحظة الأولى تكون قد فقدت خاصيتها الأساسية كقضايا ملاحظة، لأنها أصبحت موضعاً للخطأ، الذي يرجع إلى التغيرات التي تطرأ على الذاكرة، أو الخطأ في الكتابة، وما إلى ذلك من العوامل التي تفقدها خاصيتها الأساسية.

2 ـ نويراث وقضايا البروتوكول:

أما نويراث Neurathفإنه يؤسس موقفه على القول إن «القضايا تقارن بقضايا مثلها، لا بالخبرة او الوقائع، أو بأي شيء آخر. فالخبرة أو الواقع أمور بلا معنى، وتنتمي للميتافيزيقا، وبالتالي لا بد من رفضها»، والبحث عن الأصل الذي يخلو من الميتافيزيقا. ومن ثم فإنه يرى أن القضايا لا بد وأن تجيء صياغتها متفقة مع نوع من القضايا التي يطلق عليها قضايا البروتوكول Protocol Proposition. وقضية البروتوكول تحتوي على «اسم علم أو وصف معين لشخص ما يلاحظ شيئاً محدداً أو تحتوي على كلمات تشير إلى فعل الملاحظة». وفي قضايا البروتوكول نشير إذن إلى أن «الشخص فلان يدرك كذا وكذا من المعطيات في زمان محدد تحديداً تاماً، ومكان معين تعيناً تاماً».

ورأي نويراث فيما يتعلق بقضايا البروتوكول يبدو أنه مستمد من نظرية الأتساق Coherence Theory التي تذهب إلى أن «قضية ما مقبولة إذا اتسقت مع القضايا المقبولة الأخرى، ومرفوضة إذا لم تتسق مع تلك القضايا المقبولة، والتي ترى أنه إذا كنا متحمسين لقضية ما تتعارض مع نسقنا المألوف من القضايا فإنه يجب علينا في هذه الحالة أن نستبعد قضية أو أكثر من القضايا التي قبلناها من قبل».

لكن هناك اعتراضات أربعة على نظرية الوضعية المنطقية في موقفها هذا، وقد سجل بعض الوضعيين هذه الاعتراضات فيما يلي:

الاعتراض الأول، إن مجموعة القضايا قد تكون متسقة فعلاً فيما بينها، لكن هذا لا يعني أن هناك أساساً تستند إليه المجموعة بحيث يمكن القول بأن القضايا المؤلفة للمجموعة يقينية. ذلك لأن القضايا المؤلفة للمجموعة تشبه البرهان الذي يوضع في صورة مقدمات ونتيجة. حقيقة قد يكون البرهان دقيقاً من الناحية الصورية بحيث لا ينطوي على أغلوطة، وتلزم نتيجته عن مقدماته، إلا أن مثل هذا البرهان قد تكون مقدماته كاذبة، أو محتملة الصدق. ولكن حتى إذا قبلنا المقدمة الأولى على أنها احتمالية فإنما يستند احتمالها إلى قضية أخرى خارجة على النسق الذي تكون تلك المقدمة جزءاً منه.

الاعتراض الثاني، إن نظرية الاتساق إنما تتضمن وجود عدة مجموعات من القضايا كل مجموعة متسقة فيما بينها، ومع ذلك فكل مجموعة قد تختلف أو تعارض، مجموعة متسقة أخرى من القضايا أو مجموعات متسقة أخرى، ومن ثم لا نستطيع أن نسند الصدق المطلق لمجموعتين من القضايا تعارض الواحدة منهما الأخرى، ولا نستطيع أن نقول إن مجموعة ما تتّصف بالصدق المطلق دون المجموعات الأخرى.

الاعتراض الثالث، إن الهدف الأساسي لدعاة الوضعية المنطقية إنما هو إنكار الميتافيزيقا والاحتكام إلى الواقع التجريبي، ولكنهم أنكروا الالتجاء إلى الخبرة الحسية في موقفهم من تحقيق القضايا الأولية، وأصروا على أن يكون تحقيقها فقط في إطار الأنساق اللغوية، وتلك خيانة لمذهبهم.

الاعتراض الرابع، إن الوضعيين أرادوا توجيهنا نحو معرفة شاملة للألفاظ واللغات دون أن تستند تلك المعرفة إلى عالم الواقع، كأنهم يقولون إن العالم الحقيقي هو عالم الألفاظ، أما عالم الواقع فهو عالم وهمي.

٣ـ آير والتحقيق الضعيف:

أما آير فإن له موقفاً آخر من التحقيق يختلف تماماً عما ذهب إليه أركان الوضعية المنطقية. وقد وصف هذا الموقف بمبدأ إمكان التحقق الذي يرى فيه «إن القضية التجريبية إنما هي بمثابة فرض ينتظر التحقيق».

يرى آير على غرار هيوم أنه يمكننا تصنيف القضايا في فئتين: الأولى تضم كل القضايا التي لها معنى وتشمل القضايا القبْلية مثل قضايا الرياضيات والمنطق التي لا يتوقف صدقها على إجراء تحقيق تجريبي، لأنها لا تتعلق بعالم الخبرة ولا تقدم لنا أخباراً عنه. ومن ثم فإنها صادقة صدقاً مطلقاً. والثانية تضمّ القضايا التجريبية التي تتصل بالواقع التجريبي ويتوقف صدقها بالتالي على عالم الخبرة. والقضايا التي لا تندرج تحت أي من المقولتين تتسم بكونها قضايا ميتافيزيقية خالية من المعنى.

ويقدم لنا آير تمييزاً بين نوعين من التحقيق في إطار تصنيفه للقضايا إلى قبْلية وتجريبية، حيث يميز بين التحقيق بمعناه القوي والتحقيق بمعناه الضعيف. التحقيق بالمعنى القوي توصف به القضية «إذا كان من الممكن إثبات صدقها إثباتاً حاسماً». وهذا المعنى للتحقيق تتمتع به القضايا القبْلية، أي قضايا المنطق والرياضيات، والقضايا الأولية Basic Propositions وهي القضايا الوجدانية والقضايا التي تعبّر عن الاحساسات والانفعالات الشخصية، ويكون تحقيقها بالرجوع إلى الوقائع المباشرة من حيث تمثلها الخبرة الراهنة. أما التي توصف بأنها ممكنة التحقيق بالمعنى الضعيف، فهي تلك التي «إذا كان من الممكن للخبرة أن تجعل لتلك القضية صدقاً احتمالياً»، بمعنى الميل للتصديق، كانت من هذا النوع. وهذا المعنى يصحّ على قضايا العلوم التجريبية مثل الفيزياء.

ومعنى وصف القضية التجريبية بأنها ممكنة التحقيق بالمعنى الضعيف، يتمثل في أن العلماء حين يلجأون للواقع التجريبي لاختبار النتائج التي حصلوا عليها من الفروض التي حصلوا عليها بالاستنباط، فإنهم يعرفون جيداً أن الخبرة المباشرة لا تضفي طابع اليقين المطلق على النتائج، وإنما تجعلها احتمالية الصدق، فهذه القضايا إذن «تصف جزءاً من عالم الخبرة الراهنة أو الممكنة. فإذا أيد عالم الخبرة هذه القضية كانت صادقة وإذا تضاربت مع ما لدينا من وقائع أو حوادث أو ظاهرات كانت قضية كاذبة». والقول بأن القضية إذا ما تأيدت كانت صادقة، وإذا تضاربت أو تناقضت كانت كاذبة، يستند إلى تحليلات العلماء التي كشفت لنا عن صعوبة التنبؤ بيقين تام، يصح على كل حوادث المستقبل، فقد يتكشف لنا في المستقبل حالات تفضي إلى تكذيب النتائج التي توصلنا إليها في الزمان الحاضر، وبالتالي تؤدي إلى بطلان الفرض ورفضه، لذا فإننا نقول إن التحقيق يتم فقط في ضوء الخبرة الراهنة: قد نكتشف في المستقبل أن للذرة مكونات أو خصائص غير التي نعرفها الآن. ولذا فإننا ننظر للقضية التجريبية «كل ذرة تتركب من الكترون أو الكترونات تدور حول نواة» على أنها قضية يمكن تحقيقها فقط بالمعنى الضعيف. ومن ثم فإن موقف آير يكتسب أهميته من خلال التمييز بين التحقيق الحاسم الذي يصح على القضايا القبْلية والتحقيق الاحتمالي الذي يمكن في إطاره قبول قضايا العلوم التجريبية. التحقيق الحاسم تحقيق بالمعنى القوي. والتحقيق الاحتمالي تحقيق بالمعنى الضعيف، ولا يمكن تحقيق القضية التجريبية تحقيقاً حاسماً لأمرين:

الأول: إنه مهما ازدادت الحالات التي تواجهنا بها الخبرة الحسية لتأييد القضية التجريبية، فلا يمكن إقامة الصدق الكلي للقضية.

والثاني: إن هناك عدداً لا متناهياً من الأمثلة الجزئية يندرج تحت القضية لا تطلعنا الخبرة عليه سواء ما كان منها في الماضي أم الحاضر أم المستقبل.

على هذا النحو نتبين أن آير في نسق الفلسفة المعاصرة يتفق مع هيوم في تمييزه بين القضايا القبْلية والقضايا التجريبية، وفي إنكاره لصفة اليقين المطلق الذي نسب إلى القضايا التجريبية في الاستقراء التقليدي. ولكن نجد أنه يتجاوز موقف هيوم مطوراً إياه من خلال المفاهيم والتصورات التي كشفت عنها التطورات العلمية منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر، خاصة فيما يتعلق بقبول قضايا هذه العلوم. وقد أنكر آير وصف قضايا هذه العلوم باحتمالية الصدق الذي نجده في نظريات الاحتمال الرياضية. ونستطيع أن نقول في ضوء تصور الاحتمال إننا نتصور احتمال صدق القضية على أنه ميل للتصديق. إضافة إلى ذلك هنالك موقف أصيل يعبّر عنه آير فيما يتعلق باختبار الفروض. ليس هناك اختبار حاسم لقضايا العلوم التجريبية. الاختبار يكون فقط بالمعنى الضعيف الذي يعني الميل للتصديق في ضوء الخبرة الراهنة. وهذا ما جعل آير يصف المبدأ الذي ينادي به في تحقيق العلوم التجريبية بأنه «مبدأ إمكان التحقيق».

4 ـ كارل هيمبل والتأييد:

إلا أن كارل هيمبل يبتعد بأفكاره عن مبدأ التحقيق، ويتخذ طريقاً مخالفاً لكل الآراء التي ذهبت إليها الوضعية

المنطقية، فقد وجد هيمبل أن مبدأ التحقيق يفضي إلى مآزق منطقية لا يمكن الخروج منها، فضلاً عن أن تاريخ العلم لا يدلنا بصورة واضحة على ما يمكن أن نسميه بالتحقيق. فالعلوم تسعى لدرجة من التأييد، لأن التحقيق التام أمر مستحيل لارتباطه بالاستقراء، فإذا كنا نبحث عن التحقيق للفروض التي يضعها العالم وهو بصدد تفسير الظواهر، فإن هذا الإجراء يتطلب منا أن ننتظر نهاية العالم حتى نتمكن من أن نتحقق منها بالمعنى الدقيق لكلمة التحقيق. أضف إلى ذلك أن كل الشواهد في تاريخ العلم تدلنا على أن العالم ينتخب Select عينات ممثلة ويقوم بإجراء تجاربه على هديها. ومعنى هذا الإجراء من جانب العالم أن مسألة التحقيق متعذرة بل ومستحيلة. ومن ثم علينا أن نطرح التحقيق جانباً ونتحدث عن التأييد.

إن هيمبل يرى أن نتائج الاختبارات التي تجري بالنسبة للفروض لا تزودنا ببرهان حاسم، يمكن على أساسه أن نقبل الفرض. فالاختبارات تقدم لنا بينة Evidence تؤيد الفرض بدرجة أعلى أو أقل. لذا فإن قبول الفرض وتأييده يستند إلى مجموعة متباينة من الخصائص عن البيّنة ذاتها، وهذه الخصائص هي التي تجعلنا نقبل الفرض.

ومع أن الشواهد الجديدة المؤيدة للفرض كثيراً ما يقال إنها ترفع من درجة تأييده إلا أن هيمبل يذهب إلى أنه لا يمكن أن نعتمد على عدد الشواهد التي ينظر إليها على أنها كم مضاف للبيّنة، بل على العكس من ذلك لا بد وأن نبحث عن تنويع البيّنات. فكلما كان التنوع شديداً كان التأييد للنتيجة أقوى.

ومن بين العوامل المتعددة التي تؤدي إلى عدم القدرة على تأييد الفرض، أن يكون التنوع مستحيلاً، لعدم معرفتنا الجيدة بالحدّ الأدنى للعوامل التي تؤثر على الظاهرة، أو لاختلاف قوة الإبصار لدى المجربين، أو لاختلاف معتقداتهم.

ويلاحظ هيمبل، أن الفرض حين يوضع لتفسير ظاهرة معيّنة، فإن الصورة أو الهيئة التي يوضع بمقتضاها الفرض تتضمن الظاهرة ذاتها. وعلى هذا فإن الظاهرة التي نريد تفسيرها تشكّل بيّنة مؤيدة للفرض، إلى جانب ضرورة تأييد الفرض ببينات جديدة تضيفها معطيات لم تكن معروفة من قبل، أو لم يتضمنها الفرض. وربما كان هذا متمثلاً في أن الكثير من الفروض في نطاق العلوم الطبيعية وجدت تأييدها من الظواهر الجديدة، وكانت نتيجة ذلك أن ارتفعت درجة تأييدها. مثال ذلك أن فرض الجاذبية النيوتوني وضع أساساً لتفسير حركة سقوط الأجسام وحركة الكواكب، ولكن وجدت ظواهر جديدة مثل ظاهرة المد والجزر أفضت إلى تأييد هذا الفرض، رغم أنه لم يوضع لتفسيرها، فالتأييد بوقائع جديدة يزيد من ثقتنا بالفرض.

لقد تمسكت الوضعية المنطقية بمبدأ التحقيق في صور متعددة، وحاول أقطابها البرهنة على الأفكار التي ذهبوا إليها بطرق متعددة ومن أهمها نظرية الاحتمال، فأخذوا تارة بالتفسير المنطقي للاحتمال، وأخرى بالتفسير الفيزيائي. ومن أهم هؤلاء الفيلسوف المنطقي الوضعي رودلف كارناب وفون ميزيس.

5 ـ كارناب والتفسير المنطقي للاحتمال:

نقصد بالتفسير المنطقي أو القَبْليّ أن قضية الاحتمال الأساسية ذات الصورة احتمال (س) على أساس (ص) هو (ل) صادقة قَبْلياً Apriori: القَبْلية تعني أن نقدم تفسيراً منطقياً للاحتمال مستقلاً عن وجهة النظر التجريبية، أي مستقلاً عن الوقائع الخارجية حيث القضية من هذا النوع يتم توثيقها بالتحليل المنطقي فحسب وتلك هي وجهة النظر الأساسية التي تشترك فيها نظريات كينز وجيفرز وكارناب.

ويعد كارناب أكبر ممثلي التفسير القَبْلي لأنه يمثل أعلى مراحله تطوراً، فضلاً عن تناوله لمشكلة الاحتمال من جوانبها المتعددة منطلقاً من التحليل الدقيق للنظريات والمواقف التي عالجت مشكلة الاحتمال.

والواقع أنه رغم أن كارناب يتناول نظرية الاحتمال من جوانبها المتعددة، إلا أنه يمكننا أن نتبين خطأ فكرياً واضحاً في ثنايا تحليلاته. فالمشكلة الجوهرية تتمثل في محاولة العثور على تفسير كاف لكلمة احتمال، بمعنى أن المشكلة ترتد إلى التفسير. هل نفسر الاحتمال على أساس امبريقي أم على أساس منطقي؟ إنه يبدو بوضوح أن تفكير كارناب يستمد خطوطه الرئيسية من ثنايا تفكير فتجنشتين الذي ذهب في رسالته **Tractatus** إلى أن المشكلات المعروضة على الفكر ترتد بأسرها إلى مسألة الإيضاح، أو التحليل المنطقي. فكيف أحال كارناب المشكلة إلى التفسير؟

أعلن كارناب في مقالته الموسومة «تصوران للاحتمال» 1945، أن تصوره للاحتمال يعبر عن درجة التأييد Degree of Confirmation وأن تصور درجة التأييد المنطقي Logical والسيمانتيكي Semantical وفي مقالته «في تطبيق المنطق الاستقرائي»، 1947 - 1948، ذهب إلى أن تصور درجة التأييد هو ما يعبر عنه بمبدأ البيّنة الكلية Principle of Total Evidence. نبدأ أولاً بكلمة عن مبدأ البينة الكلية.

وجد كارناب أن موقف كينز المنطقي، فيما يتعلق بتفسير الاحتمال على أنه علاقة بين القضايا، يثير صعوبات معينة. فقد تصور كينز علاقة الاحتمال على أنها غير قابلة للتعريف أو التحليل، بمعنى أن تصور الاحتمال «أولي بسيط لا يمكن رده إلى تصورات أبسط منه» وإن علاقة الاحتمال بناء على هذا التصور لا يمكن فهمها إلا في ضوء «درجة الاعتقاد العقلي»، لأنه «لكي يمكن تعريفها يلزم أن نصل إلى تحديد علاقة الاحتمال بدرجة الاعتقاد المقبول لدى العقل» هذا التصور من جانب كينز يكشف عن صعوبات منطقية، لأنه إذا افترضنا أن مراهناً في حلبة السباق يأخذ بوجهة نظر كينز، فإن عليه أن يضع في اعتباره الفرص المتاحة أمام الجواد الذي سيراهن عليه ليفوز في السباق، ومن ثم فلا بد من أن يكون عاقلاً ليمكنه أن يحسب بدقة درجة اعتقاده بانتصار الجواد وفقاً لاحتمالات موضوعية. فإذا كانت البيّنات التي لديه ل 1، ل 2... هي كل البيّنات التي يعرفها مباشرة، فإنه لا يمكنه أن يحذف من دائرة معارفه أية قضية صادقة يمكن في اتصالها بغيرها من المعطيات الأخرى أن تؤدي إلى اختلاف في نتيجة الاحتمال. في هذه الحالة يتساءل آير: «كيف يمكن لنا أن نقول إن احتمالاً ما أفضل من الاحتمالات الأخرى التي سبق تقريرها؟» إذا كانت التقديرات صحيحة في كل حالة، فإن كل القضايا الاحتمالية تصبح صادقة بالضرورة، وعلى هذا فقولنا: إن قضية من القضايا تفوق غيرها في درجة الاحتمال سيثير مشكلة بالنسبة لكينز، لأنه لكي نقول إن لدينا ضماناً كافياً لقبول قضية ما، فإن هذا يعني أنها تنتج من قضية أخرى، أو مجموعة من القضايا التي لدينا ضمان كاف لقبولها، وعندئذٍ فإننا سننتهي إلى تسلسل لا نهائي. ومع أن كينز يستند في موقفه من القضايا إلى أن هذا النوع من القضايا يعرف بطريقة حدسية مباشرة، وتعد بمثابة المعرفة اليقينية التي تستند إليها درجة الاعتقاد العقلي، إلا أن هذا الموقف كما يرى آير، لا يقوم حجة أمام الاعتراض على نظريته.

ومن ثم فإن كارناب حاول أن يتغلب على صعوبات موقف كينز عن طريق إدخال مبدأ البيّنة الكلية الذي ينص على أنه: إذا كانت ح(س، ص) تعبر عن درجة تأييد (س) في ضوء البينة (ص)، وكان لدينا تعريف للدالة (ح) تستند إليه المصادرة ح(س، ص)=م التي تقرر القيمة (م) للدالة (ح) في حالة وجود (س)، (ص)، فإن علينا أن نضع في اعتبارنا البيّنة الكلية (ص) المتاحة للشخص صاحب التساؤل، والتي تعد بمثابة معرفته الكلية بنتائج ملاحظاته، ويمكن حذف أية إضافة أخرى لمزيد من البيّنات التي لا تغير من قيمة الدالة (ح).

يمكننا إذن من تصور كارناب لمبدأ البينة الكلية وتصور درجة التأييد أن نفهم حقيقة موقفه من الاحتمال، فالنظريات المختلفة للاحتمال تعد بمثابة محاولات لتفسير التصورات قبل العلمية للاحتمال، وبذا فإن التفسير يعني الانتقال من التصورات قبل العلمية، على اعتبار أنها تصورات غير دقيقة إلى تصورات دقيقة، تعبر عن تطور اللغة العلمية وتستند إلى قواعدها. وعلى هذا فإنه يمكن التمييز بين تصورين أساسيين للاحتمال: الأول، منطقي ويعبر عن درجة التأييد، ويرمز له بالاحتمال 1والثاني، تصور يعبر عن التكرار النسبي Relative Frequency لخاصية واحدة للحوادث أو الأشياء الواحدة منها بالنسبة للأخرى، وهو تصور الاحتمال 2، . وهكذا فإن كارناب يأخذ بتصور الاحتمال 1، لأن المشكلة الأساسية في ميدان العلوم الاستقرائية، مشكلة منطقية وسيمانتيكية، وهذا ما يميزها عن المشكلات المثودولوجية أو المنهجية.

ويعنى تصور درجة التأييد بالكشف عن طبيعة منطقية وسيمانتيكية للاحتمال أن هذا يتمثل في أن الجملة المعبرة عن تصور الاحتمال 1، لا تستند إلى ملاحظة الوقائع، وإنما تقوم على التحليل المنطقي، فإذا تمت صياغة الفرض (س) والنتائج الملاحظة (ص)، فإن السؤال عن تأييد (س) بواسطة (ص)، يمكن الإجابة عنه فقط بالتحليل المنطقي لكل من (س)، (ص) وعلاقاتها. وما دام الاحتمال 1، يستند إلى التحليل المنطقي، فإن معنى الصدق الذي نبحث عنه، إنما هو الصدق التحليلي، وهذا ما يجعلنا نقول: إن السؤال المتعلق بدرجة التأييد لا يتطلب معرفة بالوقائع التجريبية، رغم أن (س)، (ص) تشيران فعلاً إلى وقائع. إن كل ما يلزمنا معرفته هو الصدق المنطقي لكل من (س)، (ص) من تحليل معنى الجملة المعبرة عن (ص) منطقياً.

ويكشف كارناب عن حقيقة هذا المفهوم من المقارنة التي يعقدها بين المنطق الاستنباطي والمنطق الاستقرائي، من حيث ان «حلول مشكلاتها لا تحتاج لمعرفة بالوقائع، وإنما تحتاج إلى تحليل المعنى»، ومن ثم فإن الخاصية المنطقية للتأييد يمكن تفسيرها عن طريق عقد المقارنة بينها وبين علاقة التضمن المنطقي Logical Implication في المنطق الاستدلالي. إننا في مجال المنطق الاستدلالي نقول إن الجملة (س) «كل الناس فانون وسقراط إنسان» والجملة (ص) «سقراط فان» لكل من (س)، (ص) مضمون واقعي، ولكنه إذا أردنا أن نعرف ما إذا كانت (س) تتضمن (ص) منطقياً، فإنه لا يلزمنا أن نعرف ما إذا كانتا تشيران فعلاً إلى وقائع خارجية أم لا. وبنفس

القدر، فلكي نقرر الدرجة التي يتأيد بها الفرض (س) بواسطة البيّنة (ص) فإننا لا نحتاج لمعرفة ما إذا كانت (س)، (ص) صادقتين أو كاذبتين بالإشارة إلى الوقائع الخارجية، وإنما كل مانحتاجه يتمثل في التحليل المنطقي لمعنى (س)، (ص).

وهنا نجد كارناب يميز بين تصورات ثلاثة أساسية للتأييد، ويرى أن هذه التصورات تتعلق بالجانب المنطقي والسيمانتيكي. التصور الأول، إيجابي أو وضعي Positive، ويعبر عن علاقة بين جملتين، وليست خاصية لواحدة منهما. الثاني مقارن Comparative، حيث (س) تؤيدها (ص) على الأقل بدرجة أعلى من تأييد (س) بواسطة (ص). أما التصور الثالث، فهو التصور الكمي Quantitative وهو تصور درجة التأييد، حيث (س) تتأيد بواسطة (ص) بالدرجة (ل).

لقد وجد كارناب أنه من الضروري أن يقيم تمييزاً حاسماً بين تصور الاحتمال 1 المعبّر عن درجة التأييد، وتصور الاحتمال 2 المعبّر عن التكرار النسبي حتى تصبح قضية التفسير الاحتمالي واضحة. لذا وجدناه يعالج التصورين من منظور منطقي بحت، فكل من تصوريّ الاحتمال 1 والاحتمال 2، إذا ما نظرنا إليهما من الناحية الكمية، يدلّ على أنهما دالات لنوعين من الحجج، بحيث ان قيم كل منهما تعبّر عن أعداد صحيحة تقع بين الصفر والواحد الصحيح. إن الحجة Argument الأساسية لتصور الاحتمال 1 هي الجملة أو القضية، التي ينظر إليها على أنها مستقلة تماماً عن الوقائع التجريبية، وهذا ما يميز تصور درجة التأييد عن التكرار النسبي الذي يستند إلى الفرض والبيّنة بحيث تعتبر قضيته الأولى معبرة عن وقائع، ومن ثم فهي قضية تجريبية.

لكن كيف يصل كارناب لتحديد موقفه من درجة التأييد؟ الواقع أنه يمكننا فهم هذا الموقف في ضوء ردّه على اعتراضات التجريبيين. لقد تنبه كارناب إلى أن تصوره للاحتمال 1 كتصور قبْلي قد يكون موضعاً للنقد من جانب التجريبيين، لذا وجدناه يتناول هذا الموقف من خلال مناقشته لمثال متعلق بالتنبؤ. يتمثل اعتراض التجريبيين فيما يلي: إذا قلنا أن الفرض الذي لدينا (س)، والمتعلق بحادثة مفردة، يفضي إلى التنبؤ القائل ستمطر غداً فكيف يمكن أن تتحقق القضية «احتمال المطر غداً بناءً على البيّنة المعطاة من الملاحظات الجوية هو $\frac{1}{5}$؟». يقول التجريبيون إننا نلاحظ إما سقوط المطر غداً، أو عدم سقوطه، لكننا في الواقع لا نجد ما يشير إلى إمكانية تحقيق القيمة $\frac{1}{5}$.

إن كارناب في تفنيده لهذا الرأي يؤكد أن تصور التجريبيين خاطىء لأنه يتمثل بالضرورة طبيعة قضية الاحتمال 1، ذلك لأننا في هذا التصور لا ننسب قيمة عددية لاحتمال سقوط المطر غداً، وإنما القيمة العددية تصح فقط على العلاقة بين التنبؤ بالمطر، والتقدير الذي لدينا من الأرصاد الجوية. وبما أننا نأخذ في اعتبارنا العلاقة المنطقية فحسب، «فالقضية تكون صادقة تحليلياً (إذا كانت صادقة) وعلى هذا فإنها ليست بحاجة للتحقيق بطريق ملاحظة الطقس غداً، أو أية وقائع أخرى». وهذا يكشف لنا عن خطأ النظرة التي ذهب إليها التقليديون الذين حاولوا استنتاج تكرارات مستقلة من قيمة الاحتمال المنطقي، فانتقلوا بطريقة غير مشروعة من مفهوم الاحتمال 1 إلى الاحتمال 2. ونتبين هذا من مثال الزهر، فمن التشابه بين جوانب الزهر ذهب التقليديون إلى أن احتمال ظهور وجه ما $\frac{1}{6}$، فلا بد أن تفضي رمية واحدة من بين ست رميات إلى ظهور الوجه المطلوب إلى أعلى. في هذا المثال نجد الانتقال واضحاً من قضية منطقية بحتة يقررها الاحتمال 1، إلى قضية واقعية ذات صفة تكرارية وهي الاحتمال 2، وهو أمر غير مشروع، لأنه لا يوجد مبرر يجعلنا ننتقل مما هو منطقي إلى ما هو تجريبي.

يعالج كارناب المسألة من منظور المنطق الاستدلالي. فإذا كانت (س) «سيسقط المطر غداً»، (ط) «سيسقط مطر وتهب رياح غداً»، وافترضنا أن شخصاً ما استنبط ان «(س) تتضمن (ط) منطقياً»، فإنه من هذه القضية والقضية القائلة «احتمال (س) على أساس البينة (ص) $\frac{1}{5}$»، نجد أن الاختلاف بين القضيتين يرجع إلى أن الأولى تقرر تضمناً منطقياً تاماً، على حين أن الثانية تقرر تضمناً منطقياً جزئياً Partial Logical Implication. وفي حالة كذب القضية الثانية، نواجه إضعافاً لقواعد المنطق فحسب، لكن هذا الكذب لا يقوض مبدأ التجريبية أو يضعفه، لأن ما يضعف المبدأ التجريبي يتمثل في تقرير جمل وقائعية لا تستند إلى أساس تجريبي كاف.

ومع أن كارناب يتفق مع رايخنباخ 1891-1953 Reichenbach في تقرير أنه «في حالات معينة توجد علاقة وثيقة بين الاحتمال 1 والتكرار النسبي» فإن العلاقة موضع تساؤل من جانب كارناب، فما هي طبيعتها؟.

في مثال يقدمه لنا كارناب، إذا قلنا إن البينة (ص) تقرر أن من بين 30 حالة لوحظ أن لها الخاصية (هـ 1)، هناك 20 حالة لها الخاصية (هـ 2) فإن التكرار النسبي هـ 2/هـ 1 في العينة الملاحظة $\frac{2}{3}$. فإذا كانت البيّنة الملاحظة (ص) تؤكد أن فرداً معيناً (ك) لا ينتمي للعينة هو (هـ 1)، وأن (س) هو التنبؤ بأن (ك) هي (هـ 2)، فإن درجة التأييد في هذه الحالة ح

(س، ص)= $\frac{2}{3}$ ، ومن ثم فإن قيمة (ح) تكون مساوية لتكرار نسبي معين، ومع هذا فإن كلاً من تصوري الاحتمال 1 والاحتمال 2، يظلان مختلفين تماماً، لاعتبارات أربعة أساسية:

1- إن القضية (س، ص)= $\frac{2}{3}$ لا تقرر تكراراً نسبياً، مع أن قيمة (ح) تم حسابها على أساس تكرار نسبي معلوم ـ هذه القضية ـ كما يرى كارناب ـ منطقية بحتة حيث التكرار النسبي لكل من (هـ 1)، (هـ 2) يتقرر عن طريق جمل متعلقة بالوقائع، وبالتالي فإن القضية التي لدينا تثبت وجود علاقة منطقية بين (س)، (ص) وهذا ما لم يدركه رايخنباخ معتقداً أن قيمة (ح) في القضية تستند إلى معرفتنا التجريبية للتكرار النسبي الملاحظ، ومن ثم نظر إلى قضية الاحتمال 1 على أنها تجريبية، وأقام مطابقة بينها وبين التكرار النسبي، لكن المضمون الواقعي المتعلق بالتكرار النسبي الملاحظ ينبغي ألا ينسب للقضية الاحتمالية، وإنما للبيّنة (ص) المشار إليها.

2- إن ملاحظة بيّنات مختلفة قد يفضي إلى قيم مختلفة للتكرار النسبي الملاحظ، ومن ثم يمكننا أن نطابق التكرار النسبي الملاحظ بالاحتمال 2، لأن الاحتمال 2، له قيمة واحدة فقط.

3- إنه يمكننا أن نبين أن تفسيرنا لا يطابق بين الاحتمال 1 والاحتمال 2 ولكن بين الاحتمال 1 وتقدير الاحتمال 2 في ضوء البينة (ص)، ومن ثم فإن أفضل تقدير على أساس بينة معطاة، يستند إلى قضية منطقية بحتة، على حين أن قضية الاحتمال 2 تجريبية.

4- إن تفسير قضايا الاحتمال1يشبه تماماً تفسيرنا للقضايا الحسابية: نقول عن القضية 2 +3 =5 إنها صادقة، أما القضية 2 +3 =4 فإنها قضية كاذبة. كذلك قضايا الاحتمال 1 ـ من حيث انها قضايا منطقية ـ أما أن تكون صادقة وفي هذه الحالة تكون قيمة الصدق (الواحد الصحيح)، أو أنها كاذبة وفي هذه الحالة تأخذ القيمة (صفر).

ويزودنا فرانك Frank بمثال لتصور درجة التأييد عند كارناب إذا كانت لدينا البينة الملاحظة (ص) القائلة «عدد سكان شيكاغو 3 ملايين نسمة منهم مليونان ذوو شعر أسود»، والفرد (م) يمثل أحد سكان شيكاغو، من هذا المثال وبناءً على قواعد المنطق الاستقرائي، يمكن أن نستدل على احتمال الفرض (س) حيث الفرد (م) ذو شعر أسود بناءً على البينة (ص) يساوي $\frac{2}{3}$. وصدق الاستدلال في هذه الحالة لا يتوقف على ما إذا كان من الصادق أن سكان شيكاغو 3 ملايين وأن مليونين منهم ذوو شعر أسود، كما لا يعتمد أيضاً على ما إذا كان من الصادق أن الفرد (م) هو أحد سكان شيكاغو، لأن الأمر يتعلق بعلاقة التضمن، فالبينة المعطاة (ص) تحدد مجال الناس (م) الذين هم سكان شيكاغو، كما أن الفرض (س) يحدد مجال الناس (م) الذين هم ذوو شعر أسود. ومن البيّنة (ص) ينتج أن هذين المجالين لهما مجال مشترك، يحدد بواسطة مجال الناس الذي هم سكان شيكاغو وذوو شعر أسود. فإذا كانت (ك) قضية صورتها (م لها الخاصية م هـ) فإن الدالة ل (م) تنسب للخاصية (م هـ) عدداً موجباً، ومن ثم فإن ل (ص) هي مجال كل الناس (م) الذين هم سكان شيكاغو، بينما ل (س) هي مجال (ص) الناس ذوو الشعر الأسود. والمتصل المنطقي (س. ص) يقرر أن الفرد (م) أحد سكان شيكاغو هو في نفس الوقت ذو شعر أسود. وعلى هذا فإن (س. ص) هو نطاق كل سكان شيكاغو ذوي الشعر الأسود، ومن ثم فإن:

$$\frac{\text{ل (س . ص)}}{\text{ل (ص)}} = \frac{2}{3}$$

لكن هناك اعتراضات قوية على مبدأ البينة الكلية الذي أعلنه كارناب وتصور علاقة الاحتمال المنطقية في ضوئه. الاعتراض الأول، يتمثل في أن مبدأ البينة الكلية يستند إلى دعامة برغماتية، وهو أبعد ما يكون عن مبادىء الأخلاق، فالأخلاق تعني أنه يجب علينا أن نختار بالتساوي في المراهنة مثلاً، ومعنى هذا أن النتيجة في كل حالة من حالات الاختيار ستمثل صدقاً ضرورياً، وعلى هذا لن يكون هناك سبب أخلاقي لتفضيل صدق ضروري على آخر. أضف إلى ذلك أن المراهن في حلبة السباق إذا ما أراد أن يعرف كل البيّنات المتعلقة بحالة الجواد الذي سيراهن عليه، فإنه قد يتصرف بطريقة منافية للأخلاق، فقد يدفعه الأمر مثلاً إلى إكراه متخصص في الأشعة لفحص رئتي الجواد، أو لسرقة بعض المال لتسديد نفقاته إذا كانت باهظة، وهذا ما لا تقره الأخلاق. أما الاعتراض الثاني فإذا ما نظرنا لمثال المراهنة في السباق، فإن مدرب الجياد يعرف أسرارها جيداً وعليه فإنه يملك أكبر قدر من المعلومات عنها، وبذا تصبح معرفتي بالبيّنات الكلية الملائمة أقل من معرفته، وهذا ما يجعل حساباتي لفرصة فوز الجواد في السباق مختلفة عن حساباته، ومن ثم فإن النتائج التقديرية للحسابات ستكون مختلفة في كل من الحالين. وفي هذه الحالة سيصبح احتمال توصله إلى نتيجة صحيحة بناءً على حساباته أكبر من تقديري لها. وهنا تواجهنا صعوبة، لأنه إذا ما حاولت أن أضع تقديراً لدرجة تأييد فرضه في ضوء مجموع

البيّنات الكلية المتاحة بالنسبة لي، فإن هذا سيفضي إلى خطأ في الحسابات، ومن ثم لا بد أن تكون حساباتي في ضوء مجموع البيّنات المتاحة له، وهذا ما لا أعرفه. معنى هذا أنه لا يمكننا أن ننسب للفرض درجة من الاحتمال، لأن اختلاف الأشخاص سيفضي إلى اختلاف مجموع البيّنات الكلية المتاحة لكل منهم، وبالتالي فإن درجة الاحتمال التي ينسبها أحدهم للفرض ستختلف عن تقدير الآخرين، والاختلاف في التقدير هنا يعني الاضطراب في معالجة الاحتمال كعلاقة منطقية.

الاعتراض الثالث، أنه إذا ما عالجنا الاحتمال من خلال المنظور المنطقي فحسب، كعلاقة منطقية، فإن قضايا الاحتمال التي سنتوصل إليها في هذه الحالة ستكون قضايا تحليلية، بمعنى أن السؤال الذي ستصبح قضية ما ـ وفقاً له ـ محتملة بناءً على قضية أخرى، سيعتمد على تقرير احتمالات ابتدائية لكل من القضيتين، فإن تحديد قيمة الاحتمال قبْلياً يعني أنه ليس ثمة مجال لتدخل الخبرة التي تصبح مجرد حصيلة لتراكم البيّنات.

6- فون ميزس والتفسير الفيزيائي للاحتمال:

ينقلنا تصور نظرية تكرار الحدوث المحدود إلى تصور التكرار النسبي Relative Frequency لأننا قد نجد تكرارات نسبية مختلفة في عينات مختلفة. مثال ذلك إذا قمنا بسلسلة مؤلفة من 10 رميات بقطعة من العملة النقدية، فقد نجد أن التكرار النسبي لظهور الصورة في هذه السلسلة $\frac{4}{10}$، في حين أنه في سلسلة أخرى مؤلفة من نفس العدد من الرميات قد يكون التكرار النسبي $\frac{6}{10}$. ولذا فإنه إذا كانت مجموعتان من الأشياء (أ) ذات أعداد مختلفة من الأعضاء، فإنه قد يكون من المستحيل أن نحصل على نفس التكرار النسبي لكل منهما مع الأشياء (ب).

لذلك وجدنا فون ميزس يضع نظرية يمكن في ضوئها أن نتحدث عن صنف عدد أفراده لا متناه. يهمنا في نظرية فون ميزس ثلاث نقاط أساسية: الأولى، إن تتابع الحوادث يتم التعبير عنه في متوالية لا نهائية، والثانية، إن العشوائية شرط المتوالية. الثالثة، إن قضايا الاحتمال في ضوء هذه النظرية، كما يقول الشراح ليست قابلة للتحقيق أو التكذيب.

أ ـ تتابع الحوادث يعبر عنه في تتالٍ لا نهائي.

إذا كان لدينا صنف الأشياء (أ) الذي يعبّر عن تتابع لا نهائي Infinite Succession بحيث وجدنا من خلال الملاحظة أن هناك حالات تحدث فيها (أ) مع (ب)، وحالات أخرى لا يحدث فيها مثل هذا التلازم، فإنه إذا وضعنا قائمة سجلنا فيها الحالات، أمكننا أن نعرف التكرار النسبي لحالات حدوث (أ) مع (ب).

عدد المحاولات (ن)	1	2	3	4	5	6	7	8
نتيجة كل محاولة	ب	ب	ب	ب	ب	ب	ب	ب
التكرار النسبي (أ و ب)	$\frac{0}{1}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{2}{3}$	$\frac{2}{4}$	$\frac{3}{5}$	$\frac{4}{6}$	$\frac{5}{7}$	$\frac{5}{8}$

نلاحظ هنا أن (ب) تشير إلى أن أ لا تحدث مع ب. ونلاحظ أيضاً أن الكسور الموجودة تحت كل من ب، ب تشير إلى نسبة حدوث ب مع (أ) في الحالات السابقة ولذا يتكون لدينا تتالٍ لا نهائي من الكسور يعبر عن التكرار النسبي لكل من (أ و ب).

ب ـ العشوائية شرط التتالي:

أهم ما تتميز به المتوالية السابقة أنها تميل إلى التقارب إذا وصلت لقيمة محدّدة Limiting - value معينة ولتكن ل. والتقارب لا يعتمد على ضرورة وضع الحوادث في ترتيب زمني معين، لأن الشرط الأساسي الذي يخضع له التتالي يتمثل في عدم الانتظام Irregularity أو العشوائية Randomness بمعنى أنه إذا كان لدينا تتالٍ لا نهائي من كسور التكرار النسبي، أخذنا منه بطريقة عشوائية أي جزء. ونظرنا إليه على أنه متوالٍ، فإننا نجد أن المتوالي الجديد ـ الذي يمثل تتابعاً جزئياً ـ تقترب قيمته المحدودة من القيمة المحدودة للمتوالي الأصلي. فإذا تحقق هذا الشرط، أي إذا كان صنف الأشياء (أ) يشبع مطلب العشوائية، كان هذا الصنف مجموعة Collective وأصبح احتمال كون الشيء (أ) هو (ب) متمثلاً في حد Limit المتوالية اللانهائية لكسور التكرار النسبي المشتقة من المجموعة، وهو ما يمكن التعبير عنه بالصيغة:

ح (أ و ب)= الدالة المحدودة (أ) و (ب) التي تتجه إلى عدد لامتناه حيث (س) تعبر عن التكرار، (ن) تعبر عن عدد الأشياء.

ويعبر فون ميزس عن فكرته الأساسية بقوله:

من الممكن فقط أن نتحدث عن الاحتمالات بالإشارة إلى مجموعة معرّفة تعريفاً دقيقاً. والمجموعة تعني ظاهرة معقدة أو سلسلة لا محدودة من الملاحظات تستوفي الشرطين الآتيين: (1) أن تتجه التكرارات النسبية للصفات الجزئية لكل عنصر في المجموعة إلى حدود ثابتة (2) وألا تتأثر هذه الحدود الثابتة بأي اختيار مكاني... والقيمة المُحدّدة للتكرار النسبي لصفة ما، مفترض أنها مستقلة عن أي اختيار مكاني، تسمى

«احتمال هذه الصفة في إطار المجموعة المعطاة». هذه الفكرة يصفها وليم نيل W. Kneale، بأنها إبداع رياضي، لأن فون ميزس استخدم فكرتي التقارب وعدم الانتظام معاً في تعريف المجموعة مما يعد ثورة داخل الرياضيات. والسبب في هذا الوصف أن فكرة التقارب في الرياضيات البحتة تنطبق على المتواليات اللانهائية المؤلفة وفقاً لقاعدة، مثل التالي $\frac{1}{2}$ ، $\frac{1}{4}$ ، $\frac{1}{8}$ ، . . . على حين أن فكرة فون ميزس تشترط العشوائية مطلباً أساسياً لإشباع المجموعة، ومن ثم فإن المتواليات وفقاً لهذا الشرط، إنما هي بلا قواعد ومن المستحيل حساب الحدود فيها من أي صفة لدينا، أو البرهنة قبْلياً على اقترابها من حد معين. وهذا ما جعل فون ميزس ينظر إلى المجموعة نظرة ما صدقية، وحمل المدافعين عن النظرية إلى القول إن فون ميزس بفكرته عن المجموعة يحاول تنظير Idealization ما يوجد في الخبرة.

لكن وليام نيل في نقده لنظرية فون ميزس يؤكد أن تصوره يفضي إلى نوع من الخلط بين الصدفة والقانون، لأن حذف فكرة الانتظام وإحلال شرط العشوائية كمطلب أساسي لإشباع المجموعة يقضي على التمييز الذي وضعه هيوم بين القانون والصدفة.

جـ - قضايا الاحتمال ليست قابلة للتحقيق أو التكذيب:
والفكرة الهامة التي تطلعنا عليها نظرية فون ميزس من خلال التأليف بين التقارب وعدم الانتظام تتمثل في القول بأن قضايا الاحتمال حين تفسر فإنها ليست قابلة للتحقيق أو التكذيب، إذ لا يمكن تحقيق هذه القضايا قبْلياً لأنها تشير إلى متواليات غير منتظمة، ولا يمكن تحقيقها بعدياً لأنها تشير إلى متواليات لا نهائية. وبنفس القدر لا يمكن تكذيبها بأي طريقة لأنه لا يمكننا أن نستدل بيقين أن متوالية غير منتظمة ولا نهائية تميل إلى الاقتراب من حد ثابت، ولذا فإن النظرية لا تزودنا باختبار حاسم.

ويقدم آير نقداً للنظرية فيقول: «إنني إذا افترضت أنني أبحث في تحديد احتمال استمرار حياتي حتى سن الثمانين، فإنه وفقاً لنظرية التكرار في أي مصدر من مصادرها، تعتمد الإجابة عن نسبة الناس الموجودين في العقد التاسع من العمر في صنف معين أنتمي إليه، ولكن مثل هذا التحديد تواجهه صعوبة في غاية الدقة. لأني أنتمي إلى صنف كل الناس، وصنف الذكور الأوروبيين، وصنف الفلاسفة المحترفين. . . وهكذا، وبذلك فإن اختيار صنف معين من بين هذه الأصناف دون غيره سوف يفضي إلى نتيجة مختلفة عما قد يفضي إليه إذا اخترنا صنفاً آخر غيره فأي سبب جيد إذن نجده في نظرية التكرار يجعلنا نضع تقديراً لفرضنا بناءً على النسبة التي نحصل عليها من صنف دون آخر».

ثانياً - الهجوم على الوضعية المنطقية ومبدأ التحقيق:

يمثل كارل بوبر اتجاهاً منطقياً له أهميته في الفكر المعاصر. فقد عرف بموقفه النقدي من مختلف الآراء والنظريات المنطقية. ومن بين الآراء التي تناولها بوبر بالنقد الشديد، موقف الوضعية من مبدأ التحقيق في ارتباطه بالمنطق الاستقرائي.

يذهب بوبر في اتجاهه الأساسي إلى تأكيد أمرين مترابطين: الأول: أنه لا يمكننا أن نتحدث عن نوع من التأييد الاستقرائي لفروض ونظريات العلوم الطبيعية، لأن تصور احتمالية الفرض لا يزودنا بوسائل دقيقة للحكم على الفرض ذاته. والثاني، ان الخطوات المتبعة في اختبار فروض العلوم الطبيعية ينبغي تحليلها بدون أن نلجأ لاستخدام تصور قابلية التحقق الذي ذهبت إليه الوضعية المنطقية، وبدون أن نستخدم تصور الاستقراء، أو احتمالية الفروض.

أما فيما يتعلق بالنقطة الأولى، فإن بوبر يتناولها في ضوء موقف الاستقرائيين من مسألة تبرير الاستقراء Justification of Induction ومن خلال موقف رايخنباخ Reichenbach الذي اقترح مبدأ احتمالية الفروض، لإنقاذ المنطق الاستقرائي، خاصة في مبدأ التحقق.

إن الاستقرائيين يزعمون أن العلوم الاستقرائية تتميز بأنها تستخدم الطرق الاستقرائية Inductive Methods وبالتالي ينظرون إلى منطق الكشف العلمي على أنه يتطابق مع المنطق الاستقرائي. لكن بوبر يرى أن الاستدلال الاستقرائي الذي ينتقل من القضايا الجزئية إلى القضايا الكلية التي تتسم بالعمومية Generality ليس له مايبرره، لأننا قد نفضي إلى نتيجة كاذبة. ومن ثم فإنه يرفض تأسيس صدق القضايا الكلية على أساس صدق الجزئية، لأن وصف القضايا الكلية بصفة العمومية ناءً على هذا الانتقال - يتطلب منا أن نقوم باستقراء تام ن الجزئيات الموجودة في العالم، وهذا مستحيل.

على هذا النحو نجد بوبر يصطدم برأي رايخنباخ الذي أكد أهمية مبدأ الاستقراء، على اعتبار أنه يحدد صدق النظريات العلمية «ومعنى أن نحذفه من العلم، هو أننا نجرد العلم من

القوة التي يقرر عن طريقها صدق أو كذب نظرياته».

ولكن بوبر يهاجم رأي رايخنباخ وينقده بعنف قائلاً: «إذا كان مبدأ الاستقراء مبدأً منطقياً بحتاً، فلن تكون هناك مشكلة تعرف بمشكلة الاستقراء، لأنه في هذه الحالة، ستصبح كل الاستدلالات الاستقرائية لوازم منطقية بحتة، أو تحصيلات حاصل، تماماً كالاستدلالات التي نصل إليها في المنطق الاستنباطي. ومن ثم فإن مبدأ الاستقراء لا بد وأن يكون قضية تركيبية وعندها يصبح نفيها ممكناً منطقياً.

من خلال هذاالنقد ينظر بوبر إلى مبدأ الاستقراء على أنه فضل Superfluous غير ضروري، لأنه يفضي إلى عدم الاتساق المنطقي ويفسر هذه الخاصية بأنه إذا حاولنا أن نعتبر صدق مبدأ الاستقراء معروفاً من الخبرة، فإن نفس المشكلات ستنشأ لدينا من جديد، لأننا كي نبرر مبدأ الاستقراء لا بد وأن نستخدم استدلالات استقرائية أخرى، ولكي نبرر هذه الاستدلالات الأخيرة، يجب أن نفترض مبدأً استقرائياً أعلى في درجة ترتبه، وهكذا فإن هذه العملية تفضي إلى ارتداد لا نهائي إلى الوراء.

كما وأن رأي رايخنباخ القائل بأن مبدأ الاستقراء يستند إلى الاحتمال، ما دام العلم في أدق صوره، يؤكد أننا لا نصل إلى صدق أو كذب بالمعنى المطلق، بل نصل فقط إلى درجة من الاحتمال التي تحدد لنا حدود الصدق والكذب، قد تعرّض للنقد أيضاً لأنه - كما يرى بوبر - أقحم مبدأ الاستقراء ذاته لإنقاذه، ذلك أنه «إذا ما أسندنا درجة من الاحتمالية للقضايا المؤسسة على الاستنتاج الاستقرائي، فإنه لا بد من تبرير درجة الاحتمالية عن طريق مبدأ استقرائي جديد... وهذا المبدأ الجديد بدوره لا بد من تبريره وهكذا».

ولكن رايخنباخ يوجه نقداً إلى بوبر نفضل أن نناقشه بعد أن نعرض النقطة الثانية عند بوبر. يرى بوبر أن هناك خطوات معينة لا بد وأن نتبعها في اختبار الفروض، فيمكننا من فكرة ما جديدة - فرض أو تخمين - وضعت بطريقة مؤقتة، أن نستخلص النتائج عن طريق الاستدلال المنطقي Logical Deduction وهذه النتائج يمكن مقارنتها بعضها ببعض، وبالقضايا الوثيقة الصلة بالموضوع، حتى يتسنى لنا الوقوف على العلاقات المنطقية التي توجد بينها. وهنا يميز بوبر عدة خطوات أساسية هي:

أولاً: طريقة المقارنة المنطقية للنتائج التي يمكن عن طريقها اختبار الاتساق الداخلي للنسق.

ثانياً: البحث عن الصورة المنطقية للنظرية، لنرى ما إذا كانت تتميز بكونها إمبريقية أم علمية أم تحصيل حاصل.

ثالثاً: المقارنة بين النظرية وغيرها من النظريات الأخرى، خاصة عن طريق التطبيقات الإمبريقية للنتائج التي يمكن أن تستنبط منها.

وهذه الطريقة تهدف إلى معرفة كيف أن النتائج الجديدة للنظرية تستطيع أن تفي بمتطلبات التطبيق، سواء عن طريق التجارب العلمية البحتة، أم عن طريق التطبيقات العلمية التكنولوجية. كما وأنه باستخدام القضايا التي سبق قبولها في سياق المعرفة العلمية، يمكن اشتقاق قضايا أخرى جزئية، فيما نطلق عليه التنبؤات، خاصة التنبؤات التي يمكن اختبارها أو تطبيقها بسهولة. ومن بين هذه القضايا نختار التنبؤات التي ليست مشتقة من النظرية السائدة - أي التنبؤات التي تناقض النظرية السائدة - ثم نحاول الفصل في هذه التنبؤات بالنسبة للقضايا المشتقة عن طريق مقارنتها نتائج التطبيقات العلمية والتجارب. فإذا كان الفصل موجباً Positive، بمعنى أن النتائج الجزئية له مقبولة، فإنه يقال في هذه الحالة إنها اجتازت الاختبار. أما إذا كان الفصل سالباً Negative فإن النظرية التي استنبطت منها، في هذه الحالة تكون كاذبة. ويجب أن نلاحظ أيضاً أن الفصل الموجب Positive Decision وحده هوالذي يؤيد النظرية، أوالفرض، بينما الفصل السالب يبطلها. وطالما أن النظرية أصبحت تفي بأغراض الاختبار، ولا يمكن نقضها بنظرية أخرى من نظريات العلم، فإننا نقول إن النظرية حققت أغراضها، أو إنه أمكن التوصل إلى تعزيز Corroboration للنظرية أو الفرض.

هذه الأفكار التي يقدمها لنا بوبر عن طريقة الاختبار والخطوات التي يتعين على المنطقي أن يتبعها وهو بصدد القيام باختبار فرض من الفروض، تسير وفق الإطار الذي يضعه بوبر لمنهج البحث في مجال العلوم الطبيعية. وفي نفس الوقت، كانت أيضاً من الأهداف الرئيسية لنقد رايخنباخ بالإضافة إلى ما سبق أن ذكره بوبر.

يذهب رايخنباخ إلى أن بوبر أغفل جوانب هامة من التمييز بين الاستنتاج الاستقرائي والاستنتاج الاستدلالي. بينما نجد أن النتيجة في الاستدلال متضمنة منطقياً في المقدمات. وإننا قد نصل إلى نتيجة كاذبة رغم صدق المقدمات، بينما نجد على العكس من ذلك أن الاستقراء يهدف إلى الكشف عما هو جديد، لأنه ليس مجرد تلخيص للملاحظات السابقة فقط، بل إنه يمنحنا القدرة على التنبؤ. وبالتالي فإن اعتقاد بوبر بأن تفسير

النظريات، يتم من خلال وضعها في نسق استنباطي لا يمكن قبوله، لأن «الأساس الذي يتوقف عليه قبول النظرية ليس الاستدلال من النظرية على الوقائع، وإنما هو العكس، أي الاستدلال من الوقائع على النظرية. فما هو معطى الوقائع الملاحظة، وهذه هي التي تكوّن المعرفة المقررة التي ينبغي تحقيق النظرية على أساسها».

بالإضافة إلى هذا فإن رايخنباخ يرى أن بوبر أساء فهم الوصف النفسي للكشف العلمي، حين يسترشد العالم في كشفه بالتخمينات أو الفروض، مما جعله ينقد الاستنتاج الاستقرائي، حيث لم يتبين أن «العالم الذي اكتشف نظريته بالتخمين لا يعرضها على الآخرين إلا بعد أن يطمئن إلى أن الوقائع تبرر تخمينه. وفي سبيل الوصول إلى هذا التبرير يقوم العالم باستنتاج استقرائي».

وكل ما يمكن للمنطقي أن يقوم به في نطاق هذه الخطوة، يظهر في تحليل العلاقة بين الوقائع التي لدينا وبين النظرية التي تفسرها، وبالتالي يصبح تبرير النظرية على أساس الوقائع هو الموضوع الحقيقي للاستقراء.

أما فيما يتعلق بنقد بوبر لإدخال مبدأ الاحتمال للاستنتاج الاستقرائي، وأنه يفضي إلى ارتداد لا نهائي للوراء، فإن رايخنباخ يرى أن الوقائع التي نلاحظها تمدنا فقط بدرجة من الاحتمال للنظرية بأن تجعلها محكمة، لا بمعنى أنها تضفي عليها طابع اليقين المطلق، فالاستنتاج الاستقرائي يقدم لنا فقط درجة من الاحتمال أو الترجيح التي يتم التوصل إليها من الوقائع، وبالتالي فإن مقدمات الاستدلال هي التي تجعل نتائجه احتمالية، مما يمكننا من المعرفة التنبؤية.

والواقع أن رايخنباخ في نقده لبوبر لم يتبين المعنى الذي قصد إليه من الاستنباط، لأن بوبر لم يكن بصدد الحديث عن الاستدلال الصوري Formal Deduction الذي يضمر في مقدماته النتائج، وبالتالي لا تفيد النتيجة فيه شيئاً جديداً، أكثر مما تفيده المقدمات، بل إن بوبر يقصد إلى نوع آخر من الاستنباط الذي يكشف عن حقائق جديدة، حين ينتقل من مقدمات معلومة إلى نتائج لم تكن معلومة، وهذه النتائج تفيد علماً جديداً، وهذا هو الاستنباط البرهاني، تماماً كالبراهين الرياضية التي تزودنا بنظريات جديدة لم تتضمنها التعريفات والبديهيات، ولكن كيف يتصور بوبر هذه الخطوة في إطار الخطوات التي قدمها لنا ؟.

يلجأ بوبر إلى استخدام مبدأ قابلية التكذيب الذي يستند بدوره لمفهومه عن نمو المعرفة العلمية Growth of Scientific Knowledge لأن مفهوم النمو Growth حيوي وضروري لكل من جانبي المعرفة العقلية والإمبريقية. فطريقة نمو العلم هي التي تجعل العالم يميز بين النظريات التي لديه، ويختار أفضلها، كما تتيح له الفرصة لإبداء الآراء لرفض النظريات واقتراح الشروط التي لا بد من توافرها، حتى يمكن القول عن أية نظرية إنها مقنعة. ومفهوم النمو لا يعني مزيداً من الملاحظات والتجارب، بل يتمثل في التكذيب المتكرر للنظريات العلمية، وإحلال نظريات أخرى أكثر إقناعاً لأن «منهج العلم هو ذلك المنهج القائم على التخمينات الجسورة، والمحاولات المتكررة لرفض هذه التخمينات».

وفكرة النمو عند بوبر تعني صورة من صور التقدم، وبالتالي يصبح معيار التقدم Criterion of Progress هو ما يحدد نمو العلم. فإذا كانت لدينا نظرية ما، مرت بمراحل الاختبار واجتازتها، فإن النظرية عندئذٍ تصبح أفضل من غيرها من النظريات التي لم تخضع للاختبار. وبالتالي فإنه يمكن لنا تطبيق هذا المعيار على نمو المعرفة العلمية، لأنه حدسي Intuitive وبسيط وهذا ما جعل بوبر يؤسس علاقة مشروعة بين معيار التقدم، والتكذيب المتكرر للنظريات العلمية. فالنظرية المتماسكة منطقياً هي تلك التي تجتاز مراحل الاختبار المشار اليها. وتتضمن إمكانات أكبر للتفسير والتنبؤ.

وحتى تكون النظرية متماسكة منطقياً، لا بد لنا أن نلجأ مباشرة لمعرفة مضمونها أو محتواها المنطقي. فإذا كانت لدينا النظرية (a) التي ترمز مباشرة لقوانين كبلر الثلاثة، والنظرية (b) التي ترمز لقوانين غاليليو، فإن مضمون النظرية التي تشتمل على النظريتين معاً، ولتكن (a b) سيكون دائماً أكبر من، أو على الأقل مساوياً، لأي من النظريتين (a)، (b) على حدة. فإذا كان الفرض المؤلف للنظريتين معاً نشير إليه بالنظرية (a b) والرموز (C t) يشير إلى المحتوى في الحالات الثلاث، فإن:

$$Ct(a) < Ct(ab) > Ct(b)$$

أي أنه إذا ازداد المحتوى، قلّت درجة الاحتمال، أي ازدادت اللاحتمالية ومعنى هذا أنه إذا كان نمو المعرفة يتمثل في أننا نعمل من خلال نظريات يتزايد محتواها، فإن هذا يعني أيضاً أننا نعمل من خلال نظريات يتناقص احتمالها. فالهدف الأساسي لا يتمثل في الحصول على نظرية تعبّر عن درجة احتمال أعلى، كما هو الشأن في نظرية حساب الاحتمالات الرياضية، بل إننا نسعى للحصول على نظرية قوتها التفسيرية أكبر من القوة التفسيرية لأية نظرية أخرى. والاختبار هنا يعني

أننا ننتقل من نظريات أقل قابلية للتكذيب إلى نظريات أكثر قابلية للتكذيب.

ثالثاً ـ الوضعية المنطقية وقضايا المنطق والرياضيات:

يشير العرض السابق إلى أن الوضعية المنطقية اهتمت بإحالة قضايا العلوم الطبيعية إلى الواقع، وفي ضوء هذا نوصف قوانين هذه العلوم ونظرياتها بالصدق أو الكذب. هذا فيما يتعلق بالعلوم التي يمكن فيها الرجوع إلى الخبرة. لكن ماذا عن العلوم الأخرى التي لا تتعلق بالخبرة؟ أو ماذا عن المنطق والرياضيات؟

وجد أنصار الوضعية المحدثة جواباً عن هذا التساؤل في رسالة فتجنشتين الذي أشار إلى أن موضوعات ونظريات وقوانين المنطق والرياضيات لا تعتبر معرفة عن الواقع، ومن ثم فإنها لا تحدثنا عن شيء له صلة بعالم الخبرة ويترتب على هذا أنها فارغة المضمون أو مجردة من المعنى. وقد سبق أن عدها لايبنتز حقيقية في كل العوالم الممكنة.

وقد وجدت الوضعية أن رأي فتجنشتين هذا ثورة كبرى في فلسفة العلوم، لأنه حسم الصراع بين المذهب العقلي Rationalism والمذهب التجريبي Empiricism. ذلك أن موضوعات المنطق في نظر فتجنشتين عبارة عن تحصيل حاصل Tautology، لأنها صادقة باستقلال عن الواقع وبدون النظر إلى صدق تركيبها، وهذه الموضوعات يكتشف صدقها إذن بمجرد تحليل صورتها المنطقية بمعزل عن الواقع أو الوقائع. وبذا فإن الخبرة لا تثبت ولا تنفي قضايا المنطق. وكذلك الرياضيات بالنسبة لفتجنشتين، فالرياضيات هي منهج منطقي، وموضوعاتها هي المعادلات، ومن ثم لا يمكن وصفها بالصدق أو الكذب.

لقد وصف رودولف كارناب ـ في مؤتمر براغ 1939 ـ الرياضيات والمنطق بأنهما يتميزان بطابع صوري بحت Pure Formal هذا الطابع يجعلهما بلا موضوعات، فيصبحان عبارة عن نسق System فارغ المضمون. ومن ثم فإن المنطق والرياضيات ليسا نتيجة لتعميمات نظام وعلاقات المعطيات الحسية، كما اعتقد ماخ وأتباعه، وإنما يمثلان موضوعات تعبر عن نشاط العقل الذي يتقدم بفعل قواعد الاشتقاق Rules of Derivation وقواعد التحويل Rules of Transformation ابتداءً من المقدمات الأساسية التي يتواضع عليها العلماء، على ما يقول هنري بوانكاريه. الاشتقاق كما يحدده كارناب يستخدم قواعد الاستقلال الاستدلالي المتفق عليها. وعلى هذا النحو تصبح المعطيات الحسية مستقلة عن المنطق تماماً. ولكن من أين جاءت هذه النظرة الصورية للمنطق والرياضيات عند الوضعية؟

رابعاً ـ الوضعية المنطقية والأخلاق:

تشير المناقشات التي دارت منذ بداية البحث إلى أن الوضعية المنطقية اتجهت إلى مبدأ التحقيق تطبيقاً كاملاً على مختلف العلوم، وقد توصل الوضعيون إلى أن قضايا المنطق والرياضيات ـ وهما من العلوم الصورية ـ تحصيل حاصل. ثم تساءل الوضعيون، هل يمكن تطبيق مبدأ التحقيق على علمي الأخلاق والجمال؟ وما هي طبيعة قضاياهما؟

اكتشف الوضعيون أن علم الأخلاق وكذا علم الجمال لا يمكن تصنيفهما ضمن العلوم الصورية أو العلوم الطبيعية، ومرجع هذا أنهما علمان وجدانيان انفعاليان شعوريان، ومن ثم لا يمكن وصف قضاياهما بالصدق أو الكذب. وقد نتج عن ذلك أن الأحكام الأخلاقية أصبحت مجرد أحكام تعبر عن رغبات وأحاسيس ومشاعر الإنسان، وإنه لا حصر لها، ومن ثم اعتبرت كل وجهة نظر أخلاقية مشروعة. هذا الموقف أدى إلى النسبية والاعتباطية في فهم الأحكام الأخلاقية، وقد ترتبت عليه نتائج عديدة من أهمها:

1- جرى فصل تعسفي ما بين العقل والوجدان. فما دام علم الأخلاق عبارة عن انفعالات، فإنه يمكن استنتاج أن العقل لا صلة له بعلم الأخلاق.

2- إن الوضعية المنطقية لم تحاول معالجة المقولات الأخلاقية من زاوية اجتماعية، وإنما اتجهت إلى تطبيق التحليل المنطقي على اللغة الأخلاقية. .

3- إن علم الأخلاق تحول عند الوضعية إلى ميتا اثكس Meta-Ethics، لأن اعتبار علم الأخلاق بمثابة علم الواجب دفعهم إلى اعتبار هذا العلم خالياً من الدلالة المعرفية، لأنه لا يقرر ما هو كائن ولكن ما يجب أن يكون.

4- إن علم الأخلاق في نظر الوضعية لا علاقة له بالوقائع ولا يعبر عنها، ومن ثم فهو علم معياري لا يتصف بالعلمية. وربما كانت كلمات ألفرد جولز آير خير معبر عن هذا الاتجاه إذ يقول: «إن مهمتي تنحصر في تحليل كيف تستعمل المصطلحات الأخلاقية». ويضيف في فقرة أخرى: «ما دام من المستحيل تحويل الأحكام الأخلاقية إلى أحكام حول الوقائع، فإن هذه الأحكام ليست صادقة ولا كاذبة»، «نحن لا نملك الوسائل التي تمكننا من أن نبرهن أن وجهة نظر هذا الشخص

أو ذاك صحيحة. فهذا يطرح قاعدة ما وآخرون يطرحون قاعدة أخرى، والاختيار بين هذه القاعدة أو تلك مسألة اعتقاد فحسب، وهذا الاختيار في نهاية الأمر اختيار فردي». معنى هذا الكلام من جانب آير أنه لا يوجد فعل أحسن أو أسوأ من الآخر.

هذا الفهم القاصر لعلم الأخلاق عند الوضعية المنطقية يصحّ أيضاً على علم الجمال. لقد رفض أنصار الوضعية فهم أية مقولة غير مستمدة من الخبرة ولا ينسحب عليها مبدأ التحقيق، وتلك نقيصة هامة من نقائص مذهبهم.

نقد الموقف الوضعي

إن موقف الوضعية المنطقية كما عرضنا له لم يسلم من النقد من جانب عدد كبير من المفكرين المعاصرين، وبعض الوضعيين أنفسهم، ويمكن لنا أن نلخص نقاط الضعف عند الوضعية فيما يلي:

1- إن الوضعية المنطقية حاولت تطبيق التحليل Analysis على شتى العلوم وحاولت من خلال منهج التحليل أن ترد العلاقات المعقدة إلى علاقات متجانسة، ولم تعترف بمناهج أخرى غير التحليل.

2- اعتمد منهج التحليل عند الوضعية المنطقية على المنطق الرياضي Mathematical Logic ورمزيته ومعادلاته الشديدة التجريد، وبذا أصبح المنطق الرياضي عندهم ميتودولوجيا التحليل الوحيدة، وهذا يعني عدم القدرة على فهم طبيعة العلاقات الطبيعية القائمة في الكون.

3- إن التحليل المنطقي القائم على المنطق الرياضي وأساليبه لا يكفي لفهم المعرفة العلمية، أو لبناء تصور شامل حول بناء تلك المعرفة، فمن الضروري استخدام التحليل الفلسفي.

4- إن الاعتماد على التحليل المنطقي أدى إلى إلغاء الميتافيزيقا والأخلاق.

إن نقاط الضعف والقصور المتعددة داخل نظرة الوضعية المنطقية أدى إلى كثير من التعديل والتحوير لنظرياتهم الأساسية بما اتضح من نظريات المتأخرين من الوضعيين.

مصادر ومراجع

— Ayer, A.J., *Logical positivism*, Glencoe, III., 1959), Selected papers, with an introduction by Ayer.

— Carnap, R., *Logical Syntax of Language*, English trans, by S. Smeaton, London, Kegan Paul, 1937.

— Feigl, H. and Sellars, W., ed. *Readings in Philosophical Analysis*, New York, 1949, Selected papers by Carnap, Hempel, Quine, Reichenbach, and others.

— Feyerabend, P.K., «Explanation, Reduction, and Empiricism», in Minnesota Studies in the philosophy of science ed. by H. Feigi and G. Maxwell, Vol, 111, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1962.

— Feyerabend, P.K., «How to Be a Good Empiricist: A plea for Tolerance in Matters Epistemological», in the *Delaware Seminar in philosophy of Science* ed. by R.Boumrin, Vol. 2, interscience, New York, 1963.

— Passmor, John, *A Hundred Years of Philosophy*, London, 1957, Chapter 16 discusses the logical positivists.

— Urmson., J.O., *Philosophical Analysis*, Oxford, 1956, Part Two, «Logical positivism and the Downfall of logical Atomism», is especially relevant.

— Warnock, G.J., *English philosophy since 1900*, Oxford, 1958, Chapter 4 is on Logical Positivism.

— Wienberg, J., *An Examination of Logical Positivism*, London, 1963.

— Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Trans, into English by D.F. Pears and B.F. McGuinnes, London, Routledge, Kegan Paul, 3rd., imp., 1966.

ماهر عبدالقادر محمد

وظيفية (في المعرفة وعلم النفس)

Functionalism
Fonctionnalisme
Funktionalismus

لم يأخذ مصطلح وظيفة مضامينه ومواصفاته التي عرفها فيما بعد، إلّا في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، خاصة بعد التطور الذي شهدته العلوم البيولوجية. لقد توصلت هذه العلوم في تلك الفترة إلى التمييز بين الأعضاء والأدوات والوظائف من جهة وكيفية اشتغال كل منها وعلاقة بعضها ببعض من جهة ثانية. (اعتبر هذا التمييز انجازاً ضخماً كونه أرسى قاعدة الاختلاف بين الاناتوميا Anotomie والفيزيولوجيا Physiologie). وقد جاء تحديد الوظائف في هذا المضمار أنه مجمل العمليات التي تقوم بها هذه الأدوات والأعضاء لديمومة الحياة. تقوم إذن كل أداة بوظيفة غايتها المحافظة على توازن الجسم.

هذا التصور للجسم بأعضائه وأدواته ووظائفه طبع، إلى حد بعيد، التصور الذي كان سائداً عن المجتمع. فالنظرة إلى المجتمع كانت نظرة عضوية، إن جازت العبارة، والمجتمع بهذا المعنى هو مجموع الأفراد الذين ينصهرون ضمن وحدة لها عناصرها المختلفة والمتكاملة في آن. وما المصطلحات التي

نحتت وصيغت أساساً في الوسط البيولوجي، والتي انتقلت بدون أي عائق إلى وسط العلوم المجتمعية، إلّا دليلاً ساطعاً عن تشابه التصورين.

إذا كان جوهر التحليل الوظيفي هو ربط الجزء بالآخر ومن ثم بالكل، فمن الملاحظ أن مجمل الأدبيات في علم الاجتماع هي بهذا المعنى وظيفية. فعلم الاجتماع منذ نشأته كميدان مستقل، كان علماً وظيفياً بشكل أو بآخر. فطرح إمكانية دراسة وتحليل المجتمع المكوّن من أجزاء مختلفة، ودور هذه الأجزاء داخل الكل، توفّر إلى حد بعيد عند جميع علماء الاجتماع باختلاف مشاربهم ونوازعهم، من مونتني إلى مونتسيكو مروراً بدوركايم وصولاً إلى علماء الأنثروبولوجيا. ومن المرجح أن وظيفة جميع علماء الاجتماع من دون استثناء، طرحت سؤالاً لم تلحظه النظرية التطورية، أو مرت عليه مروراً سريعاً. وهو: إذا كان تاريخ البشرية هو تاريخ أطوارها ومراحلها فكيف نفسر حالات الثبات التي قد تدوم أحياناً فترات طويلة؟ «من البديهي أن الحياة المجتمعية تخضع في حدود معينة، إلى نظام ما، أو تماسك ما، أو ثبات معين. فإذا لم تكن هذه العوامل موجودة، لا يعود أحد يقوى على العيش بصورة عادية، ولا يلبي أبسط حاجاته. فنحن مضطرون إلى التسليم بأن هذا النظام ناجم عن سستمة النشاطات المجتمعية أو عن تأطيرها في مؤسسات، بحيث يضطلع أشخاص معينون بأدوار محددة، وبحيث تؤدي النشاطات بعض الوظائف في الحياة المجتمعية عامة». هذا الجواب الذي يقدمه ايفنز برتشارد في معرض كلامه على تاريخ التيار الوظيفي شكّل بالفعل الهم الأساسي لدى علماء الاجتماع الذين حاولوا التخلص من الترسيمات التطورية. فكل محاولة لفهم المجتمع كلحظة ثابتة كانت تصب بشكل أو بآخر في المنحى الوظيفي.

يظل هذا الكلام عن وظيفية علماء الاجتماع كلاماً عاماً تنقصه الدقة إذا نحن لم نميز بين كتابات ما قبل منتصف التاسع عشر وما بعده. فالكتابات التي ميزت النصف الأول من التاسع عشر وما قبلها لا تعدو كونها شذرات متفرقة تلزمها الدقة والتماسك. بكلام آخر أنها كتابات لا تدخل في سياق نظرية متكاملة. عليه، لا بد لنا أن نحدد الفرضيات الأساسية التي أرست قواعد ومناهج الوظيفية، هذه القواعد والمناهج التي تسمح لنا بالكلام عن نظرية بهذا المعنى.

من المعلوم، ان فرضيات الوظيفية الأولى قد صيغت في خضم الهيمنة التطورية، لذا أتت في بعض جوانبها مشوبة بلون من ألوان هذا التيار. ومن المعلوم أيضاً أن أول من صاغ هذه الفرضيات بشكل واضح ودقيق هو هربرت سبنسر 1820-1903. نهل سبنسر من معينين. المعين الأول هو التحولية التي تكلم عنها لامارك Lamark (تزعم هذه النظرية عدم ثبوت الأنواع الحية لأنها في تطور متواصل). والمعين الثاني هو كوكبة الأفكار التي تكلم بها فلاسفة الأنوار بعامة والتي تقول بتطور المجتمعات البشرية بشكل مطرد. انطلق إذن سبنسر من فكرة مفادها أن تطور الحياة العضوية والحياة المجتمعية ليستا في النهاية سوى مظهرين لعملية واحدة، هي التطور. وهذه العملية هي محض طبيعية، بمعنى أنها تخضع لقوانين الطبيعة. «إن علم الثقافة والمجتمع هو علم سوبر-عضوي. وتطور المجتمع البشري ككل هو عبارة عن تكملة طبيعية وحتمية للتطور العضوي». على هذا الأساس من التشابه، حاول سبنسر وضع أسس ما يسمى بالمورفولوجيا المجتمعية التي، هي بحسب رأيه الدراسة المقارنة للمؤسسات التي تقوم بوظائف متشابهة، في مجتمعات مختلفة، وبالتالي حاول تصنيف هذه المجتمعات على أساس هذا التشابه، متوخياً من وراء ذلك التوصل إلى وضع قوانين عامة. فبرأيه لا يقوم علم الاجتماع، ككل علم، إلّا في حال توصله إلى التصميم الذي هو الشرط الأول والأخير لوضع القوانين الطبيعية للتطور المجتمعي.

يظل اسهام سبنسر على صعيد صياغة الفرضيات الوظيفية، إسهاماً غير ذي جدوى، باعتبار أن جوهر كل ما تقدم لا يخرج عن المرتكزات الأولى للتطورية، لولا التفاتته إلى دراسة المؤسسات. يشدد سبنسر على مسألة مفادها أنه لا بد، في كل مرحلة من مراحل التطور المجتمعي، من وجود علاقات متبادلة بين المؤسسات في مجتمع ما، إذ لا بد لهذه المؤسسات من أن تتجه دائماً نحو حالة من التوازن إذا كانت تريد البقاء. إذن فغاية المؤسسة في النهاية عضوية، بمعنى المحافظة على الحياة واستمرار النوع. فالإنسان بما هو كائن عضوي ونفسي يعي هذه الغاية التي تهدف إلى ما يسميه سبنسر السعادة. (يذكر هذا الكلام بالمحرك الأساسي للإنسانية عند اوغست كونت).

من بين جميع الانتقادات التي وجهت لسبنسر يظل النقد الذي قدمه دوركايم الأكثر تماسكاً وفعالية. صب دوركايم نقده على فكرة الغائية عند سبنسر ملاحظاً أن الغائية هي غير السببية. «يعتقد غالبية علماء الاجتماع أنهم ألمّوا بالظواهر بمجرد تبيان فائدتها والأدوار التي تقوم بها. يعتقد هؤلاء أن هذه الظواهر لا تنوجد إلّا قياساً على الدور وليس لها من سبب آخر». ويضيف دوركايم بأنه ليس بكاف افتراض وجود هذه

الغائية عند كل الناس، بل المطلوب أولاً التحقق من صحة وجودها. وتؤكد الملاحظة السريعة أن الغايات الانسانية متنوعة بحيث لا يمكن حصرها، لأن هذا التنوع يختلف باختلاف الأفراد والمجتمعات. وعليه، إذا كان التطور المجتمعي هو تطور غائي فسنجد أنفسنا أمام وضع مربك وذلك لوجود مؤسسات بقدر ما يوجد من غايات. وهذا ما تناقضه المعطيات الواقعية. إن ما لفت نظر دوركايم هو وجود عدد كبير من الأنساق المتشابهة في كثير من المجتمعات التي لا تربط بعضها ببعض أية رابطة. وهذا التشابه يتعارض مع غائية سبنسر.

من هنا حاول دوركايم توضيح وتحديد مفهوم الظاهرة المجتمعية. تمتاز هذه الظاهرة، كما يزعم، بشمولها ووطأتها وامكانية تنقلها. «فجميع أعضاء المجتمع الواحد يتصفون عادة بالعادات نفسها والتقاليد نفسها وبلغة ومعيار أخلاقي مشتركين. إنهم يعيشون داخل المؤسسات نفسها. كل هذه العوامل تشكل بنية متفاوتة الثبات، تدوم من حيث نقاطها الجوهرية أحايين من الدهر، وتتوارثها الأجيال واحداً عن الآخر. كل ما يقوم به الفرد هو المرور عبر البنية القائمة». . الظاهرة المجتمعية لا تولد إذن بولادة الفرد ولا تموت بموته.

يقوده هذا الكلام للبحث عن علاقة المؤسسة بالوظيفية. فالمؤسسة برأيه بمعزل عن نفعيتها، عليها أولاً أن تتمتع بوجود مجتمعي كي يصح الكلام عنها. أما القول بأنها وليدة الوظيفة فهذا ما يتنافى مع الواقع. فالوظيفة هي في النهاية نتيجة وليست سبباً، لا تفسر وجود الظاهرة، المطلوب تفسيرها. وهذا التفسير يكون بظاهرة مجتمعية أخرى. «في علم الاجتماع كما في البيولوجيا، العضو مستقل عن وظيفته».

لكن نفي العلاقة بين المؤسسة ووظيفتها لم يمنع دوركايم من التشديد على العلاقة الوثيقة بين الوظيفة والحاجة. «يمكننا أن نفهم وظيفة أي عضو أو عامل، عندما نعرف ما هي الحاجة أو الحاجات التي يضطلع بها». يلجأ دوركايم إلى المثل الذي تقدمه البيولوجيا لتوضيح فكرته «إن وظيفة التنفس هي إدخال الغازات الضرورية إلى الأنسجة كي تحافظ على الحياة». وفي مكان آخر يقول «لمعرفة ما هي وظيفة تقسيم العمل، علينا أن نعرف الحاجة التي يلبيها هذا التقسيم». الوظيفة إذن لا تنفصل عن الحاجة.

نزعم أن ربط الوظيفة بالحاجة لا يخرج في نهاية التحليل عن غائية سبنسر. من هنا نجد أنفسنا تحت وطأة تحديد الحاجات وليس هذا بالأمر اليسير. ومن جهة أخرى تحت وطأة تحديد الخلل الذي يصيب البنية المجتمعية، هذا الخلل الذي يتعارض مع جوهر الوظيفية التي تقول بتوازن وتناغم عناصر هذه البنية. هذا ما سيحاول بعض علماء الاجتماع توضيحه من أمثال مورتن. ولكن قبل الوصول إلى هذه النقطة سنستكمل عرضنا لباقي علماء الاجتماع الذين حاولوا تخطي ما توصل إليه دوركايم.

يتميز مالينوفسكي 1884-1942، عن غيره من علماء الأنثولوجيا وعلماء الاجتماع الذين سبقوه بممارسة العمل الميداني فترة طويلة. يعود الفضل له في إرساء قواعد هذا العمل، وقد دفعه إلى ذلك الشطحات النظرية التي كانت سائدة في المدارس التطورية والانتشارية والتاريخية. يعتقد مالينوفسكي أن هذه المدارس لا تطرح إلاّ فرضيات غير محققة ولا قابلة للتحقق منها. إنها تفسر الحياة المجتمعية بناء على الماضي. والحال أن هذا الطرح ليس هو المتبنى في دراسة العلوم الطبيعية: «فلكي نفهم كيف تطير الطائرة أو كيف يعمل الجسم البشري، يجب أن ندرس أولاً قوانين الحيل وقوانين الجسميات، وليس ثمة حاجة أبداً إلى معرفة تاريخ الطيران أو الإطلاع على النظريات المتعلقة بالتطور الحياوي. . . ».

من هنا ينطلق مالينوفسكي بالتأكيد على سمة كل ثقافة، كما تتجلى أمام العالم الانثولوجي بمعزل عن ماضيها. فلكل مجتمع ثقافته الخاصة التي تتحدد بخصوصية التنظيم، الذي يرتب أجزاءها وبالدور الذي يضطلع به كل جزء، وأخيراً بالطريقة التي تربط هذه الأجزاء بعضها ببعض. أكثر من ذلك، فالثقافة هي وحدة متناسقة متماسكة. وكل تفسير لها أو فهم يجب أن ينطلق من كونها كُلّاً لا يتجزأ. وعزل أي جزء عن محيطه (كما فعل التطوريون) هو الخطأ بعينه باعتبار أن كل جزء لا يأخذ معناه إلاّ في الموقع الذي يحتله ضمن الكل وبعلاقته بباقي الأجزاء «إن دراسة السمات الثقافية بطريقة ذروية بعزلها بعضها عن بعض هو منهج عقيم، لأن معنى الثقافة ينهض على العلاقة بين عناصرها». ويذهب مالينوفسكي أبعد من ذلك. فالرواسب في حال وجودها لا يمكن التعامل معها على أساس انها من الماضي لأنها بمجرد وجودها داخل البنية التي تتجلى أمام الباحث تفقد صلتها بهذا الماضي وتصبح جزءاً راهناً من أجزاء هذه البنية.

ويعتبر مالينوفسكي أن على الباحث أن يتوقف بإمعان أمام كل الأشياء، مادية كانت أم ثقافية، وأن يتساءل عن سبب وجودها وعن الدور الذي تضطلع به، ويجعلها ضرورة لا بد منها ويفسّر بالتالي موقعها ضمن هذا الكل الثقافي. للإجابة عن هذا السؤال لا بد للباحث أن يعرف ما الحاجات التي

تلبيها هذه الأشياء؛ لأنه إذا كان، كما يزعم، لا وجود لوحدات ثقافية مجانية، كذلك لا وجود لعناصر ثقافية لا جدوى منها ولا منفعة. يخلص مالينوفسكي من هذه الملاحظة ليصل إلى ارساء هذا المبدأ: «التحليل الوظيفي للثقافة ينطلق من مبدأ مفاده أن كل تقليد أو كل فكرة أو معتقد أو شيء مادي، مهما اختلفت انماط الحضارات يضطلع بوظيفة حيوية».

ومن الملفت أن الحيوي بالنسبة لمالينوفسكي لا ينفصل عن البيولوجي. إن دور عناصر البنية المجتمعية وما ينتج عنها من مؤسسات يأخذ اهميته - إن لم نقل ينوجد - بقدر ما يلبي الحاجات البيولوجية. وآثار عمل هذه المؤسسات واعية لأنها وليدة الفرد، هذا الكائن العقلاني والعملي. يعيدنا هذا الكلام إلى أطروحات سبنسر التي نقدها دوركايم. وبالرغم من التقدير الذي يكنه مالينوفسكي لهذا الأخير، نلاحظ أنه لم يستفد من هذا النقد ولم يستطع بالتالي حل لغز السببية. إذا كان تفسير السمات الثقافية يتلخص في النهاية بمعرفة الحاجات الأساسية من بيولوجية ونفسية، يبقى أن نعرف كيف يمكن تحديد كل واحدة من هذه الحاجات. إذا كانت الحاجة فردية كيف يمكن لها أن تكون في أساس مؤسسة ما؟ وما هي المعايير التي تحدد هذه الحاجات؟ في الواقع لم يتوصل مالينوفسكي إلى حل أي من هذه الأسئلة، وما تعداد هذه الحاجات في نهاية الأمر سوى حدس محض شخصي لا يستند إلى أية قاعدة ثابتة، لأنه إذا كان من السهل تحديد الحاجات البيولوجية المحضة التي لا يختلف حولها اثنان، فمن العسير جداً تحديد الحاجات الأخرى. يضاف إلى ذلك، أن هذه الحاجات التي اخذت شكل مؤسسة لا يمكن الجزم بمحدداتها، لأن هذه المحددات تختلف من مجتمع لآخر. إن هذا، التصور يؤدي بنا في أفضل الأحوال، كما أدى بنا تصور سبنسر، إلى لون من ألوان الغائية، أو إلى تفسير هيهي Tautologique. أما دليل مالينوفسكي على ارتباط المؤسسات بالحاجات والذي يستخلصه من تجربته الميدانية - الشعوب البدائية لها هموم غير الهموم الفلسفية لذلك فكل مؤسساتها غايتها عملية - ليس دقيقاً، لأنه ماذا يحل ساعتئذ بالأنساق الرمزية (قرابة - طقوس - أساطير...) التي تشكل حيزاً أساسياً في حياة هذه الشعوب. والتي تبدو الحاجات التي تضطلع بها غير واضحة (هذا ربما ما ميز دراسة ليفي ستروس للأساطير عن غيره ممن حاول ربطها بوظائفها وبالحاجات التي تقوم بها ضمن ثقافة معينة).

إن الانثروبولوجيا الوظيفية كانت بالنسبة لمالينوفسكي أكثر بكثير من مجرد مبدأ من مبادىء التقنية العملية. «فقد استعملها أيضاً، كما يقول بريتشارد بوصفها قاطرة أدبية قادرة على بلورة المعاينات الوصفية. غير أنه لم يفلح في مواجهتها كمفهوم منهجي، كما يبدو أنه لم ينجح في استعمالها استعمالاً واضحاً في معالجة تجريدات النظرية العامة». وحيث أخفق مالينوفسكي استطاع رادكليف براون أن يحقق نجاحاً أفضل بكثير في تحديد نظرية وظيفية أو عضوية للمجتمع.

قدم رادكليف براون 1881-1955 نموذجاً أطلق عليه اسم النموذج الوظيفي - البنيوي. يحدد براون بادىء ذي بدء الوظيفة كالتالي: «إن مفهوم الوظيفة في تطبيقه على المجتمعات البشرية مبني على التماثل القائم بين الحياة المجتمعية والحياة العضوية». ويستوحي براون دوركايم فيحدد وظيفة المؤسسة المجتمعية بأنها التعاطي القائم بين المؤسسة المجتمعية وبين الشروط اللازمة لوجود الجسم المجتمعي. بناء عليه تصبح الوظيفة كناية عن «ما يقدمه نشاط جزئي من مساهمة في النشاط الكلي الذي يشكل جزءاً منه. فوظيفة العرف المجتمعي المعين تتحدد في المساهمة التي يقدمها هذا العرف للحياة المجتمعية بأسرها بوصفها نمط عمل الستام المجتمعي بأسره».

تقدم لنا المؤسسة إذن بوصفها قائمة بوظيفتها داخل بنية مجتمعية مكوّنة من كائنات بشرية فردية «تربطها في ما بينها مجموعة معينة من العلاقات المجتمعية، داخل كل متكامل». أما استمرارية البنية ودوامها «فيتأمن بفعل الحياة المجتمعية، أي بتعبير آخر، إن الحياة المجتمعية لجماعة ما هو نمط عمل بنيتها. فإذا نظرنا إلى الستام المجتمعي على هذا النحو وجدنا أنه يتمتع بوحدة وظيفية. فهو ليس عبارة عن تجمع أو ركام، بل عبارة عن جسم أو كل متكامل». ويشير براون إلى أنه عندما يتكلم عن التكامل المجتمعي فهو يفترض أن «وظيفة الثقافة تقوم على توحيد الكائنات الفردية داخل بنى مجتمعية متفاوتة الثبات أي على توحيدهم في ستاتيم فئوية ثابتة تحدد وتنظم علاقة هؤلاء الأفراد بعضهم ببعض، وتعزز التكيف الخارجي مع المحيط الطبيعي والتكيف الداخلي بين الأفراد والفئات المكونة بحيث تصبح الحياة المجتمعية منسقة وقابلة للعيش». ويضيف براون «أعتقد أن هذه الفرضية ينبغي أن تكون المسلمة الأولى التي تنطلق منها كل دراسة حول الثقافة والمجتمع تتوخى الموضوعية والعلمية».

حاول براون انطلاقاً مما تقدم، مقارنة الانساق المجتمعية على قاعدة وظائفها المتشابهة (كما فعل سبنسر) وبناء على ذلك سعى إلى اعادة الاعتبار إلى النظرية التي تربط بين فيزيولوجيا

الأنواع وفيزيولوجيا المجتمع. وكان يهدف من وراء ذلك الوصول إلى وضع تصيف لهذه الأنواع المجتمعية، معتمداً على نفس الطرق الاستقرائية الخاصة بالعلوم الطبيعية، مما سيساعده فيما بعد على وضع قوانين عامة للمجتمع. ومما لا شك فيه أن بعض هذه المبادىء كان له الفضل الكبير في تطور بعض الدراسات المعينة. فنظريته حول أبناء أخ الأب (نقول في مصطلحاتنا القرابية أبناء العم) فتحت في هذا المجال آفاقاً مهمة. كذلك معالجته المستقلة للقرابة (تناول النسق القرابي كوحدة قائمة بذاتها) شكلت هي أيضاً تقدماً نظرياً فيما لو قيست على الأدبيات القرابية التطورية. ومن الملاحظ أن براون استعمل في دراساته هذه مصطلح بنية أكثر من استعماله مصطلح وظيفة. من هنا يمكننا أن نقول إن براون كان بنيوياً في دراسته للقرابة أكثر منه وظيفياً. غير أن فهمه للبنية المجتمعية ظل فهماً حسياً، بعكس ليفي ستروس الذي يعتبر أن البنية هي مفهوم نظري. فتشديده على أن علاقات الأفراد داخل الأنساق القرابية هي علاقات حقوقية بالمعنى الواسع، يندرج ضمن الفهم الحسي للبنية.

إذا كان براون ظل في فهمه للحاجات المجتمعية على مستوى أبعادها المجتمعية وليس على مستوى الأفراد مثل مالينوفسكي، فهذا لم يمنعه من الوقوع في فخ الغائية. ففي دراسته للطقوس والطوطمية يصنف هذه المؤسسات على أنها ذات قيمة مجتمعية. وهذه القيمة تعود بالفائدة على المجتمع بأسره. فخلال هذه الاحتفالات يلتحم الناس لأنهم يشعرون أن هذا الالتحام ضرورة حيوية. وهنا يظهر من جديد التفسير الهيهي الذي وقع فيه كل من دوركايم ومالينوفسكي.

وإذا كانت الوظيفة بحسب براون هي نمط عمل البنى بحيث تحافظ على ثباتها، فهذا يعني الاهتمام بالدرجة الأولى بالقواعد المجتمعية أكثر من الاهتمام بالسلوك. والفرق بين الاهتمامين كبير بحيث يطول مسألة تاريخية البنية. إن المنحى الذي يشدد على نمط عمل البنى يقلب التوازن داخل البنية على حساب مسألة الانتقال من بنية إلى أخرى. فالانتقال من حالة إلى أخرى لا يتم، ضمن هذا التصور إلاّ بفعل عوامل خارجية لا يمكن ضبط قواعدها، أي عوامل تخرج عن نطاق النظرية.

حاول ادمون ليش Edmond Leach التخفيف من حدة المسلمات الأساسية للوظيفية، خاصة فيما يتعلق بحالة التوازن التي هي النقيض المباشر لحركة البنية. يعتبر ليش أن التعامل مع النموذج النظري كان يتم وكأن لا فرق بين النموذج والواقع. فالواقع يقدم نفسه، عبر التجربة، كوحدة معقدة غير متجانسة. ويضيف ليش أن على العالم الاثنولوجي، بناء على ما تقدم، أن لا يرجع الوقائع المجتمعية إلى حالة من التوازن، هي في نهاية الأمر حالة وهمية. بل عليه توضيح الممارسة المجتمعية بكل ديناميتها. ويتساءل ليش، أليست العودة إلى الضغوطات الوظيفية (الحاجات الضرورية الأساسية) هي عودة إلى ما اصطلح على تسميته الطبيعة البشرية، أي الوقوع مجدداً في خضم من المتاهات لا يمكن حصر أبعادها لكثرة غموضها وبالتالي لا يمكن اعتمادها قاعدة للتفسير.

أما مورتن Morten فقد حاول التصدي لمسألة الغائية وذلك بالتمييز بين نوعين من الوظائف: الوظائف الجلية والوظائف الخفية أو الضمنية. فالوظائف الجلية هي نتائج موضوعية مفهومة ومرغوبة من قبل المشاركين في النسق. أما الوظائف الخفية فهي غير مفهومة وغير مرغوبة. وقد طرح مورتن للتمييز بين هذين النوعين من الوظائف بعض المقدمات التي تصلح لكل تحليل وظيفي. إن كل عنصر من عناصر الكل مرتبط بالنسق العام. وكل عنصر له وظيفة مجتمعية واضحة أو خفية. فالعناصر التي لها وظائف واضحة هي عناصر لا بد منها، بمعنى أن وجودها يضبط هيكلية النسق. هذا من جهة، أما من جهة أخرى وبنفس السياق الذي يهدف للتخفيف من حدة المرتكزات الوظيفية الكلاسيكية، يتبنى مورتن الإمكانية التي تصورها دوركايم، أي أنه من الممكن أن لا يكون للعنصر أية وظيفة لأنه من الرواسب. وقد استفاد مورتن كذلك من الانتقادات التي وجهها بعض علماء الانتروبولوجيا للوظيفة أمثال: كروبر Kroeber ولووي Lowie، حول السمة التباينية للثقافات وحول قيام عنصر واحد بأكثر من وظيفة أو العكس. فكما أنه من الممكن أن يكون للعنصر الواحد عدة وظائف، كذلك من الممكن أن تضطلع عناصر عدة بوظيفة واحدة. ويذهب مورتن إلى القول بأنه من الممكن في بعض الحالات أن تحل مؤسسة جديدة محل مؤسسة قديمة لتقوم بنفس الوظيفة. ويقوده نقده للوظيفية الكلاسيكية إلى استنباط مفهوم جديد يتكلم عن الخلل داخل البنية. في حين أن هناك وظائف تساهم في تماسك عناصر البنية. يلاحظ مورتن أن بعض الوظائف تعرقل هذا التماسك (يقول عن تقديس البقر في الهند إن له نتائج وخيمة على الصعيد الاقتصادي).

أما النموذج الذي قدمه مورتن وإن كان يسمح بوصف أكثر دقة للوظائف من خلال مفاهيم تلحظ تميزات دقيقة. غير أن

النموذج ظل أسير فرضية السكون المجتمعي، أي أنه ظل غير آبه بإمكانية التغيير. كذلك فالسؤال الذي طرحه دوركايم حول الغايات المجتمعية لم تحله التميزات الدقيقة التي وضعها مورتن لأن الغايات الواضحة هي في النهاية تجليات ايديولوجية. ومن الصعب جداً معرفة كيف يمكن لهذه التجليات أن تؤسس للقواعد العامة للنسق. أضف إلى ذلك أن تعداد هذه القواعد يتعرض لنفس الصعوبات التي تعرض لها التعداد الذي قام به مالينوفسكي. اثنتان من هذه القواعد شدّد عليهما مورتن: التكيف والتكامل. ومن الملاحظ أن هاتين القاعدتين تطرحان مشاكل لا تحصى على صعيد التحديد. ففي حال لم تضبط معالم التكيف بشكل دقيق يظل هذا المفهوم تطوري المضمون، مما يسمح للباحث أن يقرر بشكل اعتباطي أن هذا العنصر أو ذاك لا يزال مستمراً بمجرد أنه يتكيف مع محيطه. أما إذا حددنا التكامل كمحاولة من قبل الجسم للاستمرار فسنقع من جديد في مطب الفرضية التي تشدد على مقولة التوازن. أما إذا حاولنا أن نعطي لهذا المفهوم مضموناً أكثر وضوحاً ودقة «هناك ميل عام لزيادة انتاج العيش»، كما يقول هاريس Harris، فسيؤدي بنا هذا التحديد إلى افتراض درجات من التكامل الوظيفي يختلف باختلاف المجتمعات من جهة وإلى فكرة الاصطفاء الطبيعي من جهة ثانية. وكل ذلك يعيدنا إلى سبنسر.

ختاماً، فإن القواعد والنماذج التي قالت بها الوظيفية الكلاسيكية وما أدخل عليها من تعديلات لم تمس جوهر هذه النظرية بل ظلت تنويعات لأصل واحد. فالمحاولة الأولى الجدية التي حدّت من طغيان هذه النظرية في حقل الدراسات الاجتماعية والاثنولوجية، جاءت على يد التيار البنيوي الذي حاول ارساء قواعد جديدة لهذه الدراسات.

مصادر ومراجع

– برتشارد، إ. إيفنز، **الأناسة المجتمعية وديانة البدائيين في نظريات الأناسين**، دار الحداثة، بيروت، 1986.

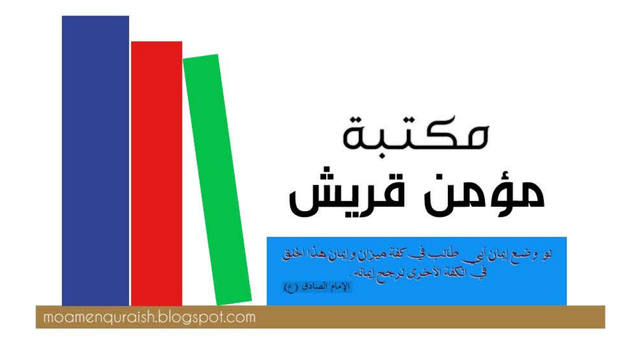
— Durkheim, Emile, *De la division du travail social*, Paris, 1960.

— ————, *Règles de la méthode sociologique*, Paris, 1983.

— Malinowski., B., *Une théorie scientifique de la culture*, Paris, 1968.

— Radcliffe - Brown, *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, 1972.

شوقي الدويهي



فهرس الموضوعات